



Universidad Alberto Hurtado
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía
Doctorado en Filosofía

La imaginación como potencia.
Un estudio sobre la epistemología de
Spinoza

Tesis para optar al Grado de Doctor en Filosofía

Por: Paulo Roberto Cárdenas Moya

Director de Tesis: Eduardo Molina Cantó

Santiago, Chile

2019

AGRADECIMIENTOS

Una investigación de doctorado no puede realizarse solo por una persona, siendo en el mayor de los casos una labor, impulsada por el autor, pero efectivamente llevada a cabo por un grupo amplio de personas.

En primer lugar, quiero agradecer a la Universidad Alberto Hurtado que como institución proveyó el soporte material y espiritual para llevar a cabo este trabajo. Sin su apoyo este trabajo jamás se habría llevado a cabo. Especial mención a Waleska Segovia, quien me ayudó con todos los temas administrativos asociados a la carrera.

A Eduardo Molina y Vicente Cortés, quienes leyeron y releieron este trabajo para que quedara lo mejor posible, señalando mis constantes errores y confusiones. Su huella en este trabajo es amplia y si algo tiene de bueno es en gran medida por sus infatigables esfuerzos. Agradezco profundamente lo que han hecho para que este trabajo viera la luz. Cualquier error que persista en él es de mi exclusiva responsabilidad.

A Boris Eremiev y Zachary Hugo, quienes me ayudaron en momentos diversos pero claves de mi investigación. A la profesora María Jimena Solé, quien de manera completamente desinteresada viajó a Chile desde Argentina para ser parte del jurado en la defensa de este trabajo.

Por último, quiero agradecer de manera más personal a Eduardo Molina, quien apoyó esta investigación desde sus inicios y supervisó su desarrollo hasta el final. Su sabiduría, paciencia, empatía y buen humor fueron claves para mí, para tener nuevas energías y confiar en mis capacidades para llevarla a término. No hay palabras que pueda escribir para agradecer todo lo que ha hecho por mí.

Por eso, quiero dedicarle esta tesis, una humilde muestra de mi profunda admiración, aprecio y gratitud, por todo lo que ha hecho por mí, para mejorar mi vida y para que pueda seguir mi vocación.

ÍNDICE

1	INTRODUCCIÓN.....	1
1.1	INTERPRETACIONES RELEVANTES SOBRE EL TEMA.....	2
1.2	HIPÓTESIS GENERAL Y EXPOSICIÓN SUMARIA DE LOS CAPÍTULOS DEL TRABAJO	11
2	NATURALEZA Y ORIGEN DEL CONOCIMIENTO IMAGINATIVO.....	16
2.1	DEDUCCIÓN METAFÍSICA DE LA ESENCIA DEL HOMBRE.....	18
2.2	LA FÍSICA SPINOZISTA	28
2.2.1	DIMENSIÓN MEMORIAL DEL ALMA.....	28
2.2.2	FÍSICA ELEMENTAL.....	32
2.2.2.1	TEORÍA DE LOS CUERPOS MÁS SIMPLES	35
2.2.2.2	TEORÍA DEL INDIVIDUO COMPUESTO	46
2.3	TEORÍA DEL CUERPO HUMANO	55
2.4	ORIGEN Y NATURALEZA DE LA IMAGINACIÓN	64
3	CARTA 17 A BALLING: LA POTENCIA DE LA IMAGINACIÓN.....	89
3.1	ANÁLISIS GENERAL DE LA CARTA 17.....	89
3.2	NATURALEZA COGNITIVA DEL PRESAGIO	107
3.3	FENÓMENO PSÍQUICO/ FÍSICO	112
3.4	LIBERTAD Y NECESIDAD DE LA IDEA IMAGINATIVA.....	119
3.5	ERROR Y JUICIO.....	126
3.6	IDEAS IMAGINATIVAS Y NOCIONES COMUNES.....	133
3.7	VÍAS EXPLICATIVAS FORMALES Y OBJETIVAS DE LAS IDEAS.....	143
3.8	FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA AFECCIÓN ENTENDIDA COMO ADECUADA Y SU RELACIÓN CON LA TERAPIA CONTRA LAS PASIONES	152

4	DE LA IMAGEN DISTINTA A LAS NOCIONES COMUNES: INDISPENSABILIDAD Y CORRECCIÓN DE LA IMAGINACIÓN	159
4.1	USO DE MENS Y ANIMA EN LA CARTA 17	167
4.2	LA IMAGINACIÓN ENTENDIDA COMO INDISPENSABLE.....	174
4.3	CORRECCIÓN Y NECESIDAD DEL DATO IMAGINATIVO.....	186
4.4	CORRECCIÓN DE LA IDEA IMAGINATIVA.....	191
4.5	PROCESO CORRECTIVO DEL DATO IMAGINATIVO.....	201
5	CONCLUSIONES	213
6	BIBLIOGRAFÍA:	220

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es elaborar una interpretación de la imaginación en la epistemología de Spinoza, según lo que se desarrolla en la Parte II de la *Ética*. Allí, Spinoza desarrolla una epistemología que divide el conocimiento en tres géneros: la imaginación (el primer género), la razón (el segundo género) y la ciencia intuitiva (el tercer género). Mi tesis afirma que los tres géneros de conocimiento están interrelacionados y son interdependientes, lo que ocurre de la siguiente manera: 1) la imaginación es responsable de las ideas senso-perceptivas del alma, las que explican las causas del error, dado que tales ideas refieren a las afecciones exteriores del cuerpo humano. Ahora, la imaginación también es responsable de presentar en la consciencia las cosas singulares, las cuales son los únicos objetos que la razón tiene para inferir leyes universales. Así, en este sentido es que la imaginación debe ser considerada una potencia del alma, tal como se afirma al final de EII17SC; 2) la noción de potencia, en tanto referida a la imaginación, es desarrollada en la *Carta 17* a P. Balling, en la que Spinoza afirma que la imaginación puede también ser determinada por las afecciones del alma, ordenándolas de la misma forma que hace el entendimiento con sus demostraciones. Entonces, se sigue que no hay idea alguna del entendimiento de la cual la imaginación no pueda crear una imagen siguiendo los vestigios del alma. Así pues, la imaginación no solo no se reduce al error y la falsedad (i.e. ideas oscuras y confusas) sino que posee una validez propia al presentar la apariencia de las cosas singulares en tanto siendo percibidas en un lugar y momento dados; 3) finalmente, a través de la mediación de tanto la razón como la intuición, el dato imaginativo, en la medida en que sus elementos inadecuados son corregidos (*emendatio*) de sus elementos inadecuados, resulta ser un ingrediente indispensable para que el alma forme nociones comunes propias, las que son conceptos claves para el desarrollo del conocimiento científico de la naturaleza en la filosofía de Spinoza.

Palabras claves: Spinoza, imaginación, potencia, apariencia, entendimiento, nociones comunes.

ABSTRACT

The aim of the present work is to lay out an interpretation of the doctrine of the imagination in Spinoza's epistemology as presented in Part II of his *Ethics*. There, Spinoza develops an epistemology that divides knowledge into three kinds: imagination (first kind), reason (second kind) and intuitive science (third kind). My thesis is that the three kinds of knowledge are interrelated and interdependent between them, that occurs in the following way: 1) imagination is responsible for the soul's sense-perceptual ideas, thus accounting for the possibility of error, since such ideas refer to external affections of the human body. Yet, imagination is also responsible for presenting to consciousness singular things, which are the only objects through which reason can infer universal laws. Thus, in this sense, imagination must be considered a power of the soul, precisely as is stated in EIII7SC; 2) the notion of power, when applied to imagination, is developed in *Letter 17* to P. Balling, in which Spinoza states that imagination can also be determined by the soul's affections, regrouping them in the same way understanding does with its demonstrations. Moreover, it follows that there is no idea of the understanding that imagination cannot make an image following the soul's traces. Therefore, imagination is not only *not* reduced to error and falsity (i.e. obscure and confused ideas) but it has its own validity, namely, to present the appearance of singular things as being perceived in a particular place and moment; 3) finally, through the mediation of both reason and intuition, the imaginative datum, inasmuch as its inadequate elements are corrected (*emendatio*) becomes indispensable for the soul to make common notions, which are key concepts for developing the scientific knowledge of nature in Spinoza's philosophy.

Keywords: Spinoza, imagination, power, appearance, understanding, common notions.

ABREVIATURAS Y FORMAS DE CITAR LAS OBRAS DE SPINOZA

ABREVIATURAS

Gb. = Edición de Carl Gebhardt (IV volúmenes)

Tratado Breve (KV) = TB

Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE) = TIE

Principios de filosofía de Descartes = PPC

Pensamientos Metafísicos (CM) = PM

Tratado Teológico- Político = TTP

Ética demostrada según el orden geométrico = E

Tratado Político = TP

Correspondencia (Ep) = Co

FORMAS DE CITAR

1) *Para la Ética:*

Peña	Edición de Vidal Peña
Domínguez	Edición de Atilano Domínguez
E I, II, II...	Ética, Parte primera, segunda, tercera...
prop.	proposición
Ap	apéndice (final de E I)
ax.	axioma
c	corolario
d	definición
dem.	demostración
sc	escolio
post	postulado
Pref.	prefacio
pról	prólogo

2) *Parte, capítulo, parágrafo (§) o proposición y n° de página:* TRE, TP, TB, PPC/PM

3) *Parte, y n° de página:* TTP

4) *Número de carta y n° de página:* Co.

1 INTRODUCCIÓN

En este trabajo explicaremos que la imaginación aporta un tipo de conocimiento válido y único en su tipo que además sirve de fundamento para los géneros superiores de conocimiento en Spinoza. Aun cuando la literatura crítica clásica, en el contexto general de comentar o el sistema de Spinoza en su conjunto o su epistemología en particular, no diga nada o muy poco al respecto, la valoración en la actualidad de la imaginación tiende a ser positiva, a pesar de diferir en las explicaciones sobre cómo concretamente se relaciona la imaginación con los géneros superiores de conocimiento.

Por nuestra parte, buscamos ofrecer una nueva respuesta a este problema, la que surge porque, si bien los comentarios que hemos tenido oportunidad de revisar son del todo acertados y justifican de cierto modo nuestra propia hipótesis general, creemos que no apuntan a la cuestión principal del problema y tienden a obviar textos que para nosotros resultan esenciales para articular la interpretación de este trabajo. Así pues, nuestra intención es demostrar que la imaginación en tanto entendida como potencia cumple: 1) el rol de presentar las cosas singulares espacio-temporalmente y bajo las determinaciones del cuerpo humano y 2) aportar los ingredientes indispensables (i.e. las imágenes distintas) para la constitución de las ideas de los géneros superiores de conocimiento, i.e. la razón y la ciencia intuitiva.

Ahora bien, antes de hacer esto, es necesario articular de alguna manera el problema y la pregunta que este trabajo pretende responder. Dado aquello, realizaremos lo siguiente: A) un comentario a la literatura crítica dedicada al tema y los problemas que nos ofrece su interpretación; B) el desarrollo de una hipótesis general que resuelva dichos problemas y los argumentos presentados en cada capítulo que justifican la hipótesis general del presente trabajo. Pasemos, pues, al primer punto señalado.

1.1 INTERPRETACIONES RELEVANTES SOBRE EL TEMA

Uno de los primeros libros dedicados por completo a desarrollar las distintas perspectivas en que se puede considerar el primer género de conocimiento en la obra de Spinoza fue escrito por el holandés Cornelis De Deugd (1966). Por ser uno de los primeros libros dedicados al tema, la bibliografía existente en la época es casi nula, cosa que sorprende a su autor, dado que, en tanto género de conocimiento, es una parte integral de la epistemología de Spinoza¹. Por otro lado, y siempre en el contexto de una exposición general o de su filosofía o de su epistemología, los comentarios que allí se realizan sobre el primer género de conocimiento tienden a considerarlo -en palabras del autor holandés- ‘en muy baja estima’, esto es, afirman que la imaginación solo puede ofrecer un conocimiento que esencialmente no es válido². Esta situación creó un círculo vicioso que explica la ausencia de comentarios sobre el tema: porque Spinoza asigna a la imaginación el lugar más bajo en su epistemología no se estudia lo suficiente; y porque no se estudia lo suficiente, no se cae en cuenta del lugar central que tiene en esta³.

Dada esta situación, la obra de De Deugd busca hacer una recolección de los textos más significativos en la obra de Spinoza dedicados a la imaginación con el objetivo de interpretarlos en su propio contexto, prescindiendo de cualquier influencia que desvirtúe su pensamiento⁴. Siguiendo esta metodología, su intención es, pues, triple, dado que busca describir a) la forma en que Spinoza entiende la imaginación, b) la forma en que esta determina su sistema y c) el valor que el filósofo holandés asigna a la imaginación en su sistema filosófico⁵. Con ello, su autor busca reevaluar el primer género de conocimiento en Spinoza en el marco de su sistema en general y su relación con los otros géneros de conocimiento en particular⁶.

Esta es una obra notable que cumple a cabalidad los propósitos que se propone, al ofrecer tanto las fuentes más importantes en toda la obra de Spinoza dedicadas a la

¹ De Deugd (1966), p. 3.

² De Deugd (1966), pp. 6-8; el autor considera que esta interpretación tiene como contexto un idealismo epistemológico asociado al influjo de Kant y la popularidad del neo-kantismo en la Alemania de finales del siglo XIX.

³ De Deugd (1966), p. 9.

⁴ De Deugd (1966), pp. 10-1.

⁵ De Deugd (1966), p. 11.

⁶ De Deugd (1966), p. 10.

imaginación como una interpretación de estas haciendo énfasis en las formas en que se integra en el resto de las doctrinas del sistema, en particular en la ontología y la epistemología. Este doble propósito la hace una obra imprescindible pero también superada en la actualidad: las fuentes y traducciones originales del autor, centradas en resaltar un concepto coherente y consistente de la imaginación en las distintas obras en que se trata el tema, ofrecen una síntesis de un trabajo que es necesario para cualquier persona interesada en realizar una investigación sobre el tema en cuestión, siendo en ese sentido un texto invaluable e imprescindible; por otro lado, el objetivo más interpretativo y original resulta ser modesto si se considera lo que ha avanzado la literatura crítica, luego de publicados extensos comentarios a la obra de Spinoza tan importantes como los de Gilles Deleuze (1968 y 1981), Alexandre Matheron (1968) y Martial Gueroult (1969 y 1974), entre otros tantos. Dichos comentarios produjeron un impulso explosivo en el estudio del filósofo holandés, tanto del sistema de la *Ética* en general como de sus distintas facetas, matices y relaciones en particular, que tienden a dar mayor importancia a obras consideradas hasta ese momento como marginales como el *Tratado Breve* (TB) o el *Tratado Político* (TP). Más evidente es esta situación si se revisa el material bibliográfico con que estos autores realizaron sus investigaciones, contando estos con un pequeño número de libros, mientras que en la actualidad contamos con cientos de libros, obras colectivas y artículos que tratan cada uno de los aspectos de la filosofía de Spinoza.

Dos obras de principios de la década de los ochenta fueron claves para la formulación de la hipótesis general de este trabajo. El primero fue el pequeño libro de la psicoanalista francesa Michèle Bertrand (1983), quien plantea el problema de la imaginación con un enfoque mucho más interpretativo que la obra de De Deugd pero que enriquece el asunto de manera tal que resulta imprescindible para comprender todos los matices que posee la imaginación y las conclusiones que de estos se pueden desprender. La intención de esta obra es estudiar la doctrina de la imaginación con el objetivo de señalar cómo es posible que comunidades creen formas de convivencia y creencias comunes cuyas causas no responden a razones, sino a creencias infundadas o prejuicios, lo que para Spinoza no son más que dos formas diversas de referirse a las ideas imaginativas.

De esta manera, Bertrand quiere resaltar la noción de imaginario social que se desprende de las doctrinas expuestas tanto en la *Ética* (Partes II-IV) como en particular en el

Tratado Teológico-Político (TTP), dado que la imaginación es responsable de una *Weltanschauung* de complejidad tal que permite la constitución de comunidades cuya identidad tiene un fundamento, en última instancia, irracional. Dicho de otra manera, el Spinoza de Bertrand es uno de los precursores de las ciencias sociales de la religión, dado que fue uno de los primeros en analizar las doctrinas religiosas y los textos sagrados como expresión de un imaginario social, dejando en evidencia el carácter histórico y la adaptación del discurso religioso a la mentalidad del pueblo al que iba el mensaje dirigido.

A través del estudio del imaginario religioso, M. Bertrand busca establecer lo que ella denomina una ‘ciencia del imaginario’⁷, estableciendo sus condiciones de producción específicas: las condiciones que explican la constitución individual del alma humana y las condiciones históricas y sociales que explican el origen del imaginario social y religioso en tanto proyección colectiva del imaginario individual. Esta historización de la religión pone en evidencia las relaciones que posee con la política. Bertrand hace suya la fórmula de A. Matheron al señalar que la sacralización de la política conduce a Spinoza a politizar la religión⁸.

De esta manera, la autora señala que la religión tiene una función imaginativa auxiliar y legitimadora de la política, dado que, a través de los ritos y ceremonias, se les inculca a los fieles una devoción que los lleva a respetar las reglas racionales de la vida en comunidad, además de resaltar la necesidad, por parte del poder político, de ser independiente de las instituciones religiosas y de poseer el monopolio de la violencia y los medios restrictivos para imponer la ley. Tal ciencia del imaginario debe además incorporar una interpretación de la imaginación, capaz de reasignar un sentido al evento religioso como evento de la vida interior de los fieles, evento que por lo demás es objetivo, dado que se traduce explícitamente en una práctica social.

Así, la pregunta que podemos hacer es ¿cómo es posible explicar esta capacidad productiva de la imaginación asumiendo que surge desde la intimidad del alma humana? Para esto, Bertrand señala, en el inicio mismo de su libro, que la mejor manera de introducir el tema del imaginario (que es como Bertrand llama a la *imaginatio*) es a través de la formulación que encontramos en la carta 17 a Pieter Balling, una carta más bien temprana

⁷ Bertrand (1983), p. 18.

⁸ Bertrand (1983), p. 139.

dentro de la obra de Spinoza, pero que ofrece una doctrina que permanece tanto en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TIE) como en la *Ética*, mediando entre estas el TTP⁹. ¿Por qué la autora francesa considera tan importante esta carta? Pues por el hecho que explica y desarrolla, si bien de forma muy escueta y elíptica, en primer lugar, la noción de potencia imaginativa, la cual demuestra, en segundo lugar, una relación directa, y no mera oposición como comúnmente se tiende a comprender, entre imaginación y entendimiento.

Esta carta y su contenido es fuente de divergencias entre los más importantes comentaristas de Spinoza e influye directamente en la comprensión e interpretación del primer género de conocimiento. Así, De Deugd omite completamente la carta de su comentario, mientras que M. Gueroult, en uno de los apéndices del segundo tomo de su comentario a la *Ética*, afirma que es una doctrina que responde más a Descartes que a aquellas expresadas por Spinoza en sus obras de madurez. Por el contrario, Bertrand afirma que la carta tiene un interés de primer orden a la hora de explicar la naturaleza, mecanismos y formas específicas en que se expresa la imaginación.

El despliegue de su tesis de un imaginario social, el que se expresa sobre todo bajo la forma de lo religioso, tiene como fundamento la productividad de la imaginación, esto es, esta última expresa en sí misma la potencia divina (tal como el entendimiento lo realiza a través de sus propias ideas) y explica el uso por parte de Spinoza de términos tales como *vis*, *potestas*, *potentia imaginandi*. Así pues, Bertrand considera que la mejor manera de comprender esta noción es a través de la producción del imaginario social, esto es, la configuración de la convivencia social y formas estables de organización religioso-políticas¹⁰. Ahora bien, en las conclusiones de su libro, la autora francesa señala la posibilidad de comprender una relación no solo práctica sino además epistemológica, es decir, esta vez haciendo hincapié en la segunda parte de la doctrina imaginativa descrita en la carta 17. Sus breves palabras apuntan a una relación positiva entre imaginación y entendimiento, sobre todo entre imaginación y ciencia intuitiva, agregando además en nota que el autor italiano Filippo Mignini desarrolla ampliamente este punto y las relaciones que existen entre imaginación, razón y la posibilidad de un conocimiento objetivo de la belleza¹¹.

⁹ Bertrand (1983), p. 5.

¹⁰ También puede consultarse a Blair (1973) para encontrar una interpretación práctica de este problema que difiere a la de Bertrand, apelando esta vez a la noción de libertad en la filosofía de J.-P. Sartre.

¹¹ Bertrand (1983), pp. 179, n. 1 y 4; 181-5.

Ahora, si bien el libro de Bertrand resulta ser marginal respecto a la literatura actual que trata la filosofía política de Spinoza, su obra tiene como eje central la noción de potencia imaginativa, la cual articula tanto la subjetividad individual como las distintas formas de organización colectiva cuyo fundamento es, en última instancia, religioso. Su interpretación se basa en la relación directa que existe entre metafísica y epistemología, expuesta sobre todo en la *Ética*, con el pensamiento propiamente político de Spinoza¹². Su cuidado interpretativo le permite demostrar que es de hecho un único elemento en común, que opera en distintos niveles pero bajo los mismos mecanismos, el responsable de constituir tanto al individuo como a la comunidad. Aquello en común que articula ambos niveles de la realidad humana no es otra cosa que la *imaginatio* entendida como potencia. De ahí el lugar central que ocupa la carta 17 a Balling (siendo el lugar en que más se desarrolla este tema dentro del *corpus* spinoziano) para entender tanto la epistemología presente en la *Ética* como el lugar que esta ocupa en el pensamiento propiamente político de Spinoza.

Por nuestra parte, creemos que la imaginación, en tanto género de conocimiento, tiene que ser explicada precisamente como eso: como *un tipo de conocimiento positivo, y no una mera carencia de este (ignorancia) o un error, es decir, que es válido en sí mismo y que sirve de paso previo necesario y complemento indispensable para el desarrollo del conocimiento científico (racional) de la naturaleza*. Pasemos pues, a revisar qué plantea Mignini en torno a esta relación descrita en la carta 17 entre imaginación y entendimiento.

Tal como acabamos de señalar, el tercer libro que resultó imprescindible para la formulación inicial de este trabajo fue la tesis doctoral del italiano Filippo Mignini (1981). El tema, como se sabe, es el mismo que en las dos obras anteriormente comentadas, pero con intereses diversos, dado que para De Deugd su propósito era tanto filológico como interpretativo, dedicando la mitad de su obra para cada propósito, mientras que la autora francesa tiene un interés casi exclusivamente interpretativo para resaltar las nociones de imaginario social y ciencia del imaginario. El autor italiano, y de manera similar a la última obra comentada, tiene un interés casi exclusivamente interpretativo, dado que, en un primer momento, busca a) examinar la naturaleza, origen, efectos y significado para el sistema del primer género de conocimiento y su relación con los otros dos géneros de conocimiento, y b) comprender el contexto cultural, esto es, el saber científico y filosófico que le sirve de

¹² Esto ha sido demostrado con mayor amplitud por Vicente Serrano (2014), pp. 33-8; 44-53.

fundamento, que, según Mignini, sustenta la doctrina de Spinoza, además de justificar su propia interpretación. Luego, en un segundo momento, busca desprender y desarrollar, a partir de todos aquellos elementos, una doctrina estética en Spinoza que cumpla los parámetros que dicha disciplina posee al final del siglo XVIII en autores tales como Baumgarten y, sobre todo, Kant. Pues bien, en lo que sigue resaltaremos ciertos puntos de su argumentación para plantear el problema al que nuestra hipótesis pretende responder.

El libro de Mignini fue escrito a finales de la década de los setenta y cuenta con una cantidad mucho mayor de literatura crítica que De Deugd, lo que influye notablemente en su interpretación de este género de conocimiento. Así, lo primero que señala es que después de la segunda mitad del siglo XX, la literatura crítica considera a la imaginación en “una relación positiva con las otras facultades de la mente”¹³. Mignini sostiene que, si bien el mismo Spinoza señala que es necesario distinguir entre los tres géneros de conocimiento y sus ideas respectivas, solo en la medida en que son considerados como partes de una unidad estructural y dinámica que constituye al alma humana, es posible comprender tanto la verdadera naturaleza de la *imaginatio*, su tipo de verdad característica como la relación que esta verdad tiene con el entendimiento y sus facultades características, i.e. razón e intelecto¹⁴.

El concepto central de la verdad del primer género de conocimiento es aquel de la “apariencia”¹⁵, es decir, para Mignini la función primaria de la imaginación es la de presentar los objetos exteriores al sujeto de conocimiento bajo las formas de su aparecer fenoménico, viéndose determinado ese aparecer por los medios sensibles por los cuales se percibe y que puede (o no) diferir de la comprensión que posee de estos el entendimiento¹⁶. Por otro lado, Mignini está en lo correcto al señalar que la doctrina de la imaginación, al menos en el sentido positivo en que estamos analizándola, no se encuentra desarrollada en un solo lugar de la obra de Spinoza, ni menos de forma definitiva, sino que es necesario rastrear los textos en

¹³ Mignini (1981), pp. 7-8; Mignini traduce la palabra latina *mens* como ‘*mente*’, mientras que nosotros, siguiendo la traducción de Vidal Peña, usamos la palabra ‘*alma*’.

¹⁴ Mignini (1981), p. 8; Mignini traduce la palabra latina *intellectus* como ‘*intelletto*’, mientras que nosotros, siguiendo las traducciones españolas, usamos la palabra ‘*entendimiento*’.

¹⁵ Concepto, argumenta extensamente Mignini en el primer capítulo de su libro, proporcionado a Spinoza por la ciencia óptica del siglo XVII desarrollada por Huygens y, sobre todo, Galileo, cf. (1981), pp. 49-67.

¹⁶ Mignini (1981), p. 9; Zachary Hugo (2018), en un artículo reciente que relaciona la filosofía de Spinoza con la fenomenología de Merleau-Ponty, explica esta idea de Spinoza apelando a argumentos proporcionados por el filósofo francés, lo que le permite relacionar a ambos autores y justificar su propia hipótesis en la tercera sección de su artículo, a saber, afirma Hugo, que lo que Spinoza llama imaginación se asemeja a la percepción en la fenomenología de Merleau-Ponty, lo que nosotros, por cierto, consideramos correcto y se lo hicimos saber al autor del artículo en su momento.

las distintas obras, evaluar su significado, recolectar sus elementos e interpretarlos bajo un marco apropiado de comprensión para elaborar un fundamento suficiente para justificar una hipótesis propia¹⁷.

La literatura crítica ha demostrado el rol central que cumple el primer género de conocimiento en el sistema de Spinoza, recolectando los textos indispensables para tener una visión de conjunto del tema y evaluando interpretativamente los aspectos positivos que cumple la imaginación para desarrollar los objetivos generales de la filosofía de Spinoza que son, por sobre todo, de orden práctico¹⁸. Además, la noción de imaginario social que desarrolla Bertrand evidencia el rol central que cumple la imaginación en la constitución a nivel individual de la subjetividad y la identidad personal (*ingenium*) que, a su vez, permite el desarrollo, esta vez a nivel colectivo, de comunidades e instituciones político-religiosas, teniendo ambas un solo y mismo fundamento de naturaleza irracional, i.e. imaginativo, el cual se replica desde el individuo a la comunidad¹⁹. Tal rendimiento de la *imaginatio* solo puede comprenderse si esta se entiende como una potencia del alma que posee múltiples formas concretas de manifestación²⁰.

Así pues, esta noción de potencia de obrar atribuida a la imaginación es clave para los autores de ambas obras aludidas, dado el lugar central explicativo que otorgan a la carta 17, para entender tanto la doctrina de la imaginación desarrollada en la *Ética* como la manera concreta en que opera dicha noción aludida en un comienzo. Ahora bien, consideramos que la manera más acertada de comprender esta noción es hacerlo bajo los parámetros impuestos por la carta 17, esto es, considerar que la imaginación no solo tiene una validez o un tipo de verdad que le caracteriza, sino que además esta verdad complementa a aquellas del entendimiento y, de manera concreta, explica el origen de las leyes que provee la razón. Pues bien, de la literatura crítica que comentamos antes, aquel que realiza los mayores esfuerzos

¹⁷ Mignini (1981), pp. 13-4.

¹⁸ Así es señalado, por nombrar un solo ejemplo de los muchos que pueden encontrarse en la obra de Spinoza, en el Prefacio a la Parte segunda de la *Ética*: “Paso ahora a explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios [...]. Pero no las explicaré todas [...], sino solo las que pueden llevarnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad”. (Gb. II, p. 84) (Peña, p. 69); para una exposición resumida, tanto del rendimiento práctico que tiene la *imaginatio* como del lugar central que ocupa en la Parte quinta de la *Ética*, cf. Yovel (1992), pp. 246-8.

¹⁹ Como se sabe, esta es una de las ideas centrales y más populares de la tesis doctoral de A. Matheron (1988).

²⁰ Esta es la idea central de la tesis doctoral de Henri Laux (1993), a saber, que la única manera correcta de entender la noción de potencia imaginativa es analizando su expresión concreta en la historia de la humanidad, esto es, en forma de religión.

para demostrar esta nueva manera de entender la imaginación es F. Mignini. Su interpretación en un sentido es del todo acertada, pero también tenemos nuestros reparos, los cuales, finalmente, nos permitirán plantear nuestra propia manera de interpretar estas ideas y formular una hipótesis general a demostrar a lo largo de este trabajo.

Mignini acierta al entender la noción de potencia imaginativa desde un punto de vista epistemológico. La carta 17 lo señala explícitamente: existen ciertas imágenes cuyas afecciones siguen los vestigios ya no del cuerpo sino del alma, i.e. los *vestigia intellectus*, que son efectos que dependen exclusivamente del alma, teniendo, por tanto, la misma causa que todas aquellas ideas del entendimiento (ya sean nociones comunes que constituyen leyes o captación de esencias mediante intuiciones intelectuales). Entonces, la cuestión yace en cómo interpretar esta doctrina enunciada en la carta 17, dado que el alma también es causa adecuada de cierto tipo de ideas imaginativas. Mignini propone una lectura novedosa de la epistemología de Spinoza para integrar de manera coherente esta carta con aquello señalado sobre la imaginación en la *Ética* y el TTP, sin lo cual se perdería la coherencia interna del sistema. ¿Cuál es la respuesta concreta de Mignini? Para decirlo rápidamente, dado que comentaremos su posición de manera más detallada en el capítulo segundo de este trabajo, su respuesta consiste en interpretar esta doctrina de Spinoza como si tuviera la misma estructura y respondiera a los mismos problemas que Kant busca solucionar tanto en la *Kritik der reinen Vernunft* como en la *Kritik der Urteilskraft*. Mignini dedica grandes esfuerzos para dar consistencia a su interpretación de la *imaginatio* en tanto facultad del sujeto y condición de posibilidad trascendental de la experiencia.

Por nuestra parte, en un sentido estamos de acuerdo con esta interpretación, pero en otro diferimos completamente de ella: por un lado, el autor italiano hace bien en interpretar la noción de potencia imaginativa desde un punto de vista epistemológico, esto es, asumir que la imaginación produce un tipo de verdad análogo al del entendimiento y que, por tanto, se debe realizar una nueva interpretación de los géneros de conocimiento para integrar este nuevo elemento a las ideas y verdades propias de la razón y la intuición intelectual. Esta interpretación tiene como base la segunda parte de la carta 17, la que afirma una especie de continuidad entre las ideas imaginativas y las ideas del entendimiento. Spinoza no ahonda en mayores detalles al respecto, dado que el tema que quiere desarrollar es la posibilidad de los presagios verdaderos, por lo que el lector no puede más que interpretar estas afirmaciones,

contrastarlas y finalmente integrarlas en el sistema presentado en la *Ética*, para determinar si este efectivamente presenta inconsistencias argumentativas. Así pues, en la medida en que la carta contradiga el sistema, la primera debe considerarse como parte de una doctrina superada, esto es, una expresión del influjo de Descartes en el pensamiento del aún joven Spinoza²¹.

Tanto Bertrand como Mignini no solo no están de acuerdo con esta opinión sino que además resaltan el papel explicativo de primer orden de la carta 17 para comprender a cabalidad la doctrina de la imaginación en la obra de Spinoza²². Bertrand señala cómo se expresa la potencia que le caracteriza en la constitución de la subjetividad y las relaciones sociales, mientras que Mignini resalta su rol en la constitución del conocimiento científico de la naturaleza.

Por último, la posibilidad misma de llegar a buen puerto al plantear esta interpretación de la imaginación que ofrecemos en este trabajo yace en que el mismo Spinoza hace hincapié en que toda manifestación de la naturaleza es necesaria y perfecta. Así, por ejemplo, en el Prefacio a la Parte tercera de la *Ética*, el filósofo holandés escribe que nos está prohibido considerar cualquier manifestación de la naturaleza, por insignificante que parezca, de manera negativa antes del juicio de la razón y el entendimiento. Entonces, nada puede ser considerado como fuera del campo de estudio de la ciencia de la naturaleza, la cual, al proceder del absoluto o de Dios, reúne y justifica todas sus determinaciones, incluyendo aquellas que parecen negativas y contradictorias, al reconducirlas al círculo cerrado y perfecto de la naturaleza, siendo todo aquello sintetizado en el axioma de la Parte segunda que afirma que “por realidad entiendo lo mismo que por perfección”²³.

Siendo esta la situación, podemos con justa razón preguntarnos si el problema se encuentra efectivamente solucionado, es decir, si la literatura crítica que hemos considerado ha presentado una interpretación que sea consistente completamente con el sistema de la *Ética*. Pues bien, creemos que la respuesta es bastante simple: no, no se ha interpretado apropiadamente la doctrina de la imaginación presente en la carta 17 en consonancia con aquellos elementos que se ofrecen, sobre todo, pero no únicamente, en la Parte segunda de la

²¹ Esta es la opinión de Gueroult (1974) y Sánchez-Estop (1988).

²² Decimos a cabalidad porque hacemos énfasis en este aspecto positivo y productivo de la imaginación, dejando de lado otros que ya han sido abundantemente señalados.

²³ E II d. 6 (Gb. II, p. 85) (Peña, p. 70); cf. Mignini (1981), p. 16.

Ética. La respuesta a este problema forma parte del segundo punto que pasaremos a revisar a continuación.

1.2 HIPÓTESIS GENERAL Y EXPOSICIÓN SUMARIA DE LOS CAPÍTULOS DEL TRABAJO

La hipótesis general que buscamos defender en este trabajo señala que la imaginación en tanto actúa como potencia del alma provee un conocimiento que no solo es válido, sino que además sirve de fundamento para los géneros superiores de conocimiento. La imaginación en tanto potencia produce ideas de naturaleza adecuada, las cuales son integradas bajo los conceptos racionales e intuitivos del entendimiento. Dicho de otra manera, la doctrina de la imaginación entendida como potencia, expuesta tanto en la *Ética* como en la carta 17, señala que: 1) sus ideas son de naturaleza distinta, dado que se sigue de la sola constitución del alma, al igual que los conceptos del entendimiento, y cumplen el rol de presentar las cosas espacio-temporalmente y bajo las determinaciones del cuerpo humano; 2) estas ideas se integran de manera mecánica con el entendimiento en la constitución de los conceptos del entendimiento, i.e. tanto las nociones comunes como las esencias singulares de las cosas.

Interpretándola de esta manera, no solo damos cuenta de la inquebrantable coherencia interna del sistema de la *Ética*, sino que también ofrecemos una interpretación que se mantiene en sus parámetros, sin tener que acudir a modelos explicativos de otras filosofías para interpretar y dar cuenta de todos los elementos y mecanismos presentes en la doctrina de la *imaginatio* entendida como potencia.

La hipótesis que buscamos defender pretende explicar el sentido que poseen las afirmaciones finales de EII17SC, las que precisamente señalan las nociones de potencia y libertad de la imaginación, pero que no son desarrolladas por Spinoza. Ahora, si bien dicha noción no es analizada, ella se encuentra operando en la constitución de las ideas en forma de mecanismo espontáneo que produce el conocimiento natural y habitual por el que el alma se conoce a sí misma, a su cuerpo y los cuerpos exteriores que lo afectan²⁴. Así, la

²⁴ E II, props. 19-23; cf. Macherey (1997), pp. 195-6.

imaginación, en tanto conocimiento espontáneo y habitual basado en las afecciones del cuerpo humano, explica el origen de la individualidad y la sociabilidad. Pero esta potencia individualizadora de la imaginación tiene un efecto epistémico negativo, dado que el tipo de conocimiento que se funda en la individualidad es confuso y la percepción temporal de las cosas singulares implica considerarlas como contingentes y corruptibles. En ese sentido, pues, decimos que la imaginación es una expresión de la impotencia humana y que sus ideas son de naturaleza fundamentalmente inadecuada²⁵.

Por otro lado, dicha afección, cuando es considerada desde el atributo del Pensamiento²⁶, no se ve sometida necesariamente al condicionamiento causal al que se ven sometidos los cuerpos. Decimos ‘necesariamente’ porque las ideas imaginativas son inadecuadas en la medida en que se ven sometidas a dicho condicionamiento, pero, en la medida en que no están sometidas a él, se dice que estas son adecuadas dado que su origen depende exclusivamente del alma. Dado lo anterior, entonces debe ser posible considerar las afecciones del cuerpo únicamente desde el atributo del Pensamiento.

¿Qué nos permite hacer esto y qué ganancia explicativa obtenemos? Pues, contamos con un texto crucial para realizar esto, a saber, la carta 17 y su noción de afección que sigue la constitución ya no de cuerpo sino del alma. En otras palabras, contamos con un texto que define y analiza la afección, en primer lugar en tanto surge de la constitución del cuerpo humano, pero, en segundo lugar (y siendo lo más interesante en el presente contexto) en tanto surge de la constitución del alma, es decir, desde un punto de vista exclusivamente mental, además de desarrollar muy sucintamente las consecuencias para la teoría del conocimiento que de aquello se puede extraer. En efecto, las ideas de las afecciones del cuerpo son fundamentalmente inadecuadas en la medida en que expresan la naturaleza del objeto del alma en tanto existente en acto, i.e. el cuerpo humano. En cambio, en la medida en que las imágenes expresan la naturaleza del alma, expresan la misma naturaleza que las ideas adecuadas del entendimiento, en tanto ambas tienen como única causa el alma. Lo anterior es lo que nos permite formular la noción de imágenes distintas, esto es, ideas del primero género de conocimiento que se ven sometidas a un proceso correctivo (*emendatio*) que las depura de sus elementos inadecuados, lo que permite finalmente que se integren las imágenes

²⁵ E II, props. 24-31.

²⁶ Es decir, en tanto forma de las ideas que explica origen del conocimiento del alma, dado que constituye la forma del conocimiento imaginativo (EIIP21) y racional (EIIP43SC); cf. Macherey (1997), p. 200, n. 1.

con las ideas del entendimiento dando origen a las nociones comunes propias. O para decirlo en la genial fórmula que Sartre elabora sobre el asunto, el problema de la imagen verdadera no se resuelve a nivel de la imagen, sino solo mediante el entendimiento.

Así pues, la posibilidad de que las ideas imaginativas surjan también de la constitución del alma cuyas afecciones sigan aquellos vestigios de naturaleza ya no corporal sino mental²⁷, es algo ²⁸señalado solo en la carta 17 y resulta por tanto ser un complemento indispensable para comprender a cabalidad la doctrina de la imaginación que se presenta en la Parte segunda de la *Ética*. La tesis central presente en dicha carta, a saber, que los efectos de la imaginación surgen también de la constitución del alma, permite explicar cómo las imágenes, entendidas como una potencia o virtud del alma, se interrelacionan con las ideas del entendimiento y sirven de fundamento para que el alma produzca las ideas que dependen de su sola naturaleza, es decir, los conceptos propios de la racionalidad. En una palabra, la potencia imaginativa es el elemento mental necesario, aunque no suficiente, para que el alma pueda producir ideas claras y distintas²⁹.

De esta manera, esperamos demostrar a lo largo de este trabajo que la doctrina que se enuncia en la carta 17 no solo se mantiene en las obras mayores de Spinoza, sino que *la misma doctrina del primer género de conocimiento que se desarrolla en la Ética queda trunca sin que se introduzcan estos elementos que explican aquella enigmática declaración de EIII7SC en que se señala que la imaginación, en la medida en que es libre, debe considerarse como una potencia y virtud del alma.*

Nuestro trabajo se divide en tres capítulos que desarrollan los siguientes temas:

1) El primer capítulo lleva por nombre ‘Naturaleza y origen del conocimiento imaginativo’ y tiene como objetivo central exponer de manera sumaria las proposiciones que demuestran

²⁷ Lo que llamamos a lo largo de este trabajo ‘afecciones del alma’, es decir, y siguiendo la tesis central descrita en la carta 17, aquellas modificaciones que siguen la constitución del alma, y por tanto distintas de las ‘afecciones del cuerpo’, es decir, aquellas ideas que tienen como correlato una afección que surge de la constitución del cuerpo.

²⁸ Sartre (2006), p. 19.

²⁹ Sartre comprendió el asunto a la perfección cuando escribe al respecto que “aun cuando la imagen se contraponga a la idea clara, conserva algo en común con ella: es también una idea, una idea confusa, que se presenta como un aspecto disminuido del pensamiento, pero en el cual se expresan las mismas relaciones que en el entendimiento. Imaginación y entendimiento no son absolutamente distintos ya que es posible pasar de uno al otro por el desarrollo de las esencias contenidas en las imágenes”. Sartre (2006), p. 20.

la deducción del concepto de alma humana desde sus supuestos metafísicos generales. De esta manera, de la relación metafísica que existe entre atributos y modos se desprende la noción de esencia humana, esto es, un individuo que consta de un alma y cuerpo. La primera es definida como idea del cuerpo y para determinar qué puede hacer es necesario comprender su naturaleza y dinámicas características. Luego de dar cuenta de estos elementos es posible definir la relación que existe entre alma y cuerpo y el tipo de ideas que puede la primera producir. El alma produce ideas de naturaleza sensible, es decir, imagina y percibe tanto a sí mismo como a los cuerpos exteriores, gracias a las afecciones del cuerpo: en todos esos casos, se dice que el alma ‘imagina’. El alma en tanto imagina, señala Spinoza, percibe inadecuadamente, dado que las afecciones del cuerpo son confusas, pues estas ideas no dependen exclusivamente de su naturaleza para constituirse, tal como es el caso de las ideas adecuadas del entendimiento. Ahora bien, en el contexto de una definición de la naturaleza particular de las ideas imaginativas, Spinoza afirma que también se pueden considerar las imágenes, y *a fortiori* la imaginación, como una potencia y virtud del alma, al haber ciertas imágenes que sí dependen por completo del alma para su constitución.

2) La respuesta a este problema es posible encontrarla en la carta 17, siendo necesario hacer un análisis de la doctrina de la imaginación que allí se presenta. Aquello es llevado a cabo en el segundo capítulo de este trabajo, que lleva por nombre ‘Carta 17 a Balling: la potencia de la imaginación’, en el que se ahonda en la noción de potencia imaginativa y en particular en torno a su origen en el alma y sus mecanismos específicos, noción que se desprende de las afirmaciones finales de EII7SC y tal como señalamos en el capítulo primero de este trabajo. La carta señala que existen ideas imaginativas de diversa naturaleza y que tienen un rendimiento epistémico diametralmente opuesto: las afecciones del cuerpo se expresan en el alma en imágenes confusas, es decir, ideas que sirven de soporte representativo de las pasiones y que dan paso a creencias fundadas en prejuicios y falsedades; en cambio, existen afecciones que siguen la constitución, ya no del cuerpo, sino del alma (siendo precisamente la gran novedad de esta carta) y que se expresan en el alma a modo de imágenes distintas, las cuales son de naturaleza y tienen un valor cognitivo análogo a las ideas del entendimiento. Por tanto, existe una relación directa entre las ideas imaginativas, entendidas en este sentido, y las ideas del entendimiento.

3) Con el fin de precisar la naturaleza de esta relación, los mecanismos que están operando y el resultado que se obtiene, el capítulo tercero de este trabajo, que lleva por nombre ‘Imagen distinta y nociones comunes: indispensabilidad y corrección de la imaginación’, tiene por objetivo demostrar que las imágenes distintas, y *a fortiori* la imaginación, es para Spinoza el fundamento de la razón, es decir, del llamado segundo género de conocimiento. Dicho en otras palabras, el conocimiento científico (i.e. nociones comunes) tiene su origen en las ideas imaginativas distintas, aquellas que expresan las afecciones del alma, siendo la imaginación condición necesaria pero no suficiente de la racionalidad. ¿Cómo se produce esto? Mediante la corrección (*emendatio*) del dato imaginativo, que purga a la imagen de los elementos fragmentarizadores que tienen que ver, sobre todo pero no únicamente, con la consideración espacio-temporal. Por último, el dato imaginativo, así depurado, es indispensable y necesario, en una palabra, es una imagen distinta, dado que las propiedades comunes del cuerpo afectado y afectante (las afecciones del alma) permiten un cambio de perspectiva en que es posible considerar las propiedades comunes de todos los cuerpos y no cuerpos individuales.

2 NATURALEZA Y ORIGEN DEL CONOCIMIENTO IMAGINATIVO

El presente capítulo de este trabajo tiene como objetivo general presentar la argumentación que deduce la naturaleza y origen del primer género de conocimiento, siguiendo la deducción que Spinoza lleva a cabo en la Parte segunda de la *Ética*. Para eso, dividiremos este capítulo en dos temas generales en donde trataremos: 1) el fundamento metafísico, físico y fisiológico del alma humana; 2) la naturaleza y origen de las ideas imaginativas. Estos son, pues, los elementos que presentaremos en detalle a continuación.

En primer lugar, explicaremos qué es lo que entiende Spinoza por alma, o mente como se ha traducido con mayor exactitud la palabra latina *mens*³⁰, según se desprende de su sistema filosófico definitivo, es decir, tal como es presentado en la Parte segunda de la *Ética*. Ahora bien, tal como su autor lo señala, es necesario seguir un orden deductivo apropiado en la demostración de los elementos que integran dicha noción, y que, dicho sea de paso, articula las distintas Partes de la *Ética* que comenzaremos a analizar. Resulta crucial esta deducción no solo por el mero orden de exposición sino, sobre todo, porque provee un fundamento metafísico de dicha noción y permite deducir sus elementos propiamente epistemológicos. En efecto, el tipo de psicología que allí realiza Spinoza no se trata de una psicología empírica, tal como ciertas proposiciones de la Parte que comentamos podrían llevarnos a pensar, sino más bien de una psicología metafísica, ya que tiene por fundamento la doctrina metafísica, que demuestra el estatuto propiamente ontológico del alma, y una física rudimentaria que demuestre tanto su origen como el tipo de acciones (i.e. ideas) que es capaz de producir³¹. Es decir, el alma, y el hombre en general, no es una entidad aislada del mundo o la naturaleza del cual emerge, a modo de un *imperio dentro de otro imperio*, tal como el Prefacio de la Parte tercera señala de forma irónica, sino que su naturaleza, y las leyes que la gobiernan,

³⁰ Deleuze refiere al asunto del siguiente modo: “La palabra *alma* no es empleada en la *Ética*, salvo en raras ocasiones polémicas. Spinoza la substituye allí con la palabra *mens – mente*. Sucede que la palabra *alma*, demasiado cargada de prejuicios teológicos, no da cuenta: 1° de la verdadera naturaleza de la mente, que es la de ser una idea, y la idea de algo; 2° de la verdadera relación con el cuerpo, que es precisamente el objeto de esta idea; 3° de la legítima eternidad en su diferencia de naturaleza con la pseudo inmortalidad; 4° de la composición pluralista de la mente, como idea compuesta que posee tantas partes como facultades” (2003), p. 92; cf. la extensa nota de Gueroult dedicada al tema, (1974), p. 10, n. 11.

³¹ Gueroult (1974), p. 7. Responde este criterio a una articulación deductiva de la ciencia moderna, tal como muy bien representa la metáfora del árbol de las ciencias cartesiano que sirve de prólogo a sus *Principia Philosophiae*.

son las mismas que las del resto de la naturaleza tal como puede llegar a ser conocida. Así, es un único tipo de deducción que permite conocer las leyes generales que rigen la naturaleza, al hombre y su felicidad suprema, orden de tipo geométrico que configura, y a su vez evidencia, la necesidad que tiene la *Ética* de fundarse en la metafísica y en la física, tal como toda forma de vida que aspire a su completa autorrealización³².

El tema general de esta Parte segunda versa sobre el origen y la naturaleza del alma. Ahora bien, Spinoza entiende de manera precisa lo que quiere decir con ‘alma’ y que se sigue del tema que domina esta Parte: el conocimiento. Para ser más precisos, la esencia o potencia propia del alma es la que determina su actividad característica. Por eso en la *Ética* se define como una parte del entendimiento infinito de Dios³³. Además, se afirma allí como principio que toda idea por su naturaleza afirma la existencia de aquello que concibe (*ideatum*)³⁴. La explicación de este principio podemos encontrarla en dos lugares que es preciso que revisemos al menos brevemente.

Esta propiedad de las ideas no tiene nada que ver con la noción de voluntad que se sigue de la teoría del alma entendida como facultad cuyo antecedente se remonta a la antigüedad y llega hasta Descartes³⁵. Spinoza no solo rechaza esta noción de voluntad³⁶ sino que además aclara que el origen de la afirmación de existencia del objeto mentado o representado, es decir, la capacidad de juicio yace en la idea misma. En efecto, en la demostración que comentamos se afirma, por ejemplo, que la idea de un triángulo, “[...] debe implicar la misma afirmación, a saber: que sus tres ángulos valen dos rectos. Y viceversa: tal idea del triángulo no puede ser ni ser concebida sin dicha afirmación. De esta suerte, esa afirmación pertenece a la esencia de la idea del triángulo, y no es otra cosa que ella misma”³⁷. De la misma manera, la claridad u opacidad de la idea, y no una libre voluntad humana, es la

³² Ep. 27 (Gb. IV p. 160) (Domínguez, p. 221).

³³ Cf. E II, 11c.; V, 36sc; Ep. 32, p. 174.

³⁴ E II, 49dem.

³⁵ Como se sabe, Spinoza rechaza la idea de facultades del alma. Así lo señala en nota, entre otros comentaristas, De Deugd en relación con la problemática expresión de ‘facultad imaginativa’ la cual se tiende a usar para describir las funciones y mecanismos del primer género de conocimiento (Gueroult, entre otros) pero introduciendo elementos ajenos (v.gr. kantianos) a la doctrina de Spinoza: “Hablando de una ‘facultad de la imaginación’ como algo de hecho existente estoy introduciendo un concepto que no es de Spinoza; él niega la existencia de facultades como la voluntad, la imaginación, el intelecto, aun cuando la palabra ‘facultad’ aparece en sus escritos (por ejemplo, *Ethica*, II, XLLVIII y demostración; y escolio, Opera-G., II, 129-130). Este rechazo de las facultades está relacionado con su nominalismo”. De Deugd (1966), p. 6, n. 2.

³⁶ E II, 49sc. (Gb. II, pp. 131-2) (Peña, pp. 117-8).

³⁷ E II, 49dem. (Gb. II, p. 130) (Peña, p. 116).

que determina tanto el tipo y valor de las acciones que realiza el sujeto como la validez epistémica de aquello que está siendo representado. Es decir, las ideas para Spinoza poseen una riqueza estructural tan compleja que cumplen la doble función de presentar el objeto mediante una representación determinada y es la causa de tanto de las disposiciones como acciones del hombre.

2.1 DEDUCCIÓN METAFÍSICA DE LA ESENCIA DEL HOMBRE

La noción de alma nos lleva a la de esencia humana, la cual se deduce directamente de las propiedades metafísicas de la naturaleza, i.e. los atributos y modos). Por eso, la noción de esencia humana y los razonamientos con que se infiere dicha noción son los temas que trataremos en lo que sigue. Estos razonamientos se llevan a cabo en las primeras trece proposiciones de la Parte segunda, en la que se establece la estructura metafísica que configura la multiplicidad infinita de relaciones que constituyen al mundo y que son de naturaleza mecánica. A grandes rasgos, ella puede seguirse fácilmente y Martial Gueroult en el segundo tomo de su comentario a la *Ética* nos da la pista para entenderla: según el comentarista francés, la deducción de los elementos a demostrar en la Parte segunda se divide en siete momentos³⁸.

Por ahora, nos interesan los primeros dos. El primero afirma que la esencia del hombre consiste en la unión de un cuerpo y un alma, i.e. el alma en cuanto afección o modo de un atributo de Dios (Pensamiento) y el objeto de dicha idea en cuanto afección o modo de un atributo de Dios (Extensión). De lo cual se deduce, segundo momento, que el alma tiene un conocimiento tanto de sí misma como de su propio cuerpo y los cuerpos exteriores, el cual implica las ideas de las afecciones del cuerpo, constituyéndose de esta manera el conocimiento imaginativo. El primer momento lo describiremos a grandes rasgos, teniendo en cuenta solo los elementos que nos permiten explicar la esencia del hombre para, luego, revisar en detalle el segundo momento recién señalado.

³⁸ Gueroult (1974), pp. 13-4.

El primer momento, dada la lectura que buscamos presentar aquí, tiene su base en la famosa y problemática proposición 7 de la Parte segunda, la cual afirma que el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas. Decimos problemática por la interpretación que se le ha dado a través de la filosofía de Leibniz³⁹, la que entiende la unidad e identidad entre los atributos conocidos por el hombre como una forma de paralelismo entre las cadenas causales de las ideas y de las cosas, cuyo efecto no es otro que la unión psicofísica que explica la correlación entre los estados físicos y los estados mentales⁴⁰. Gueroult, afirma la comentarista de Spinoza y filósofa francesa Chantal Jaquet, mantiene el error, pero también nos señala la manera de solucionarlo, al escribir que la fórmula muestra “entre los dos órdenes, menos un paralelismo que una identidad”⁴¹.

La interpretación de C. Jaquet nos parece acertada ya que el escolio de la proposición que comentamos precisa que:

“[...] un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras. [...] por ejemplo, un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una sola y misma cosa, que se explica por medio de atributos distintos y, por eso, ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la Extensión, ya desde el atributo del Pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas”⁴².

Nos parece bastante explícito el punto al que queremos llegar, ya que el origen ontológico de los modos es la sustancia, en cuanto tiene la potencia de producir efectos que no la trascienden ni superan, es decir, son inmanentes⁴³. Dicho de otra forma, los modos son expresiones diversamente cualificadas (por atributos de diversa naturaleza) de una misma sustancia, en cuanto efectos que no se diferencian de su origen (i.e. causalidad inmanente⁴⁴). A su vez, los modos finitos son expresiones existentes en acto, concretas y partes del mundo en cuanto cognoscible por el hombre (es decir, bajo los atributos del Pensamiento y la

³⁹ Cf. Jaquet (2004), p. 10, n. 2.

⁴⁰ Jaquet (2004), pp. 9-16.

⁴¹ Gueroult (1974), p. 64. Cf. Jaquet (2004), p. 10.

⁴² E II, 7sc. (Gb. II, p. 90) (Peña, p. 107).

⁴³ E I, prop. 18; prop. 34; un punto de unión y discordia con la *Philosophie des Absoluten Geistes* de Hegel, cf. Yovel (1989b), pp. 27-50.

⁴⁴ Cf. E I, prop. 18.

Extensión), los cuales al estar determinados por la causalidad que gobierna el mundo natural (causalidad transitiva⁴⁵) crean cadenas causales independientes pero que, ahí está la complejidad del problema, siguen un mismo orden y conexión. El punto es el siguiente: la interpretación del paralelismo se funda, en última instancia, sobre la constatación del efecto, cosa que explicaremos inmediatamente, de la identidad metafísica entre los atributos del Pensamiento y Extensión⁴⁶.

En efecto, la explicación que afirma la relación entre los atributos del Pensamiento y la Extensión, considerada *per se*, como ‘paralela’ está fundada en la relación modal (el ‘efecto’ que señalamos antes) entre los atributos (i.e. las cadenas causales finitas) y no en su origen o causa metafísica común (i.e. son expresiones diversamente calificadas de la sustancia). Por lo que esta interpretación paralelista se encuentra de hecho en las antípodas de la ciencia spinozista, que, siguiendo una tradición que se remonta a Aristóteles, se configura a través de la comprensión de las causas de los fenómenos⁴⁷ y no de sus efectos, como es el caso de esta interpretación. Y es, de hecho, esta configuración del conocimiento imaginativo la que constituye el error epistémico es, ya que es la expresividad de la sustancia y los atributos que generan las cadenas causales finitas de los cuerpos y las ideas en acto que, *a posteriori* (ese es el punto) es posible afirmar que siguen cauces paralelos.

De esta manera, la unidad causal de la sustancia garantiza la identidad de sus efectos, es decir, la identidad que existe entre el Pensamiento y la Extensión y entre la potencia de pensar y la potencia de obrar. Tal como señala Jaquet en su comentario, esta igualdad se manifiesta en Dios entre el atributo del Pensamiento y todos los otros atributos que configuran a la sustancia. En el hombre, se manifiesta en el modo del atributo del Pensamiento, el alma, y el modo del atributo de la Extensión, el cuerpo⁴⁸.

⁴⁵ Cf. E I, prop. 28; sobre la distinción entre estos dos tipos de cadenas causales (inmanente-transitiva), el origen de la distinción y la manera en que se corrige la perspectiva imaginativa que considera el orden de la naturaleza como corruptible, cf. Gilead (1990), pp. 454-75.

⁴⁶ E II, 7sc; Deleuze, en el diccionario que incluye la segunda edición del *Spinoza. Philosophie pratique*, en la entrada dedicada a la relación mente (*esprit*) y cuerpo, precisa el filósofo francés tres tipos distintos de identidad entre los atributos de la Extensión y el Pensamiento y, *a fortiori*, entre ideas y cuerpos: identidad de orden (isomorfía) entre los fenómenos del cuerpo y los de la mente; de conexión (isonomía o equivalencia), esto es, igualdad de principio entre el Pensamiento y la Extensión, lo que ocurre en uno ocurre en el otro; de ser (isología), ya que es la misma cosa o sustancia, que en cuanto modificación, se produce en el atributo del Pensamiento y en el atributo de la Extensión (2003), pp. 94-5.

⁴⁷ Cf. TIE § 70; E I, ax. 4.

⁴⁸ Jaquet (2004), p. 15.

Esta igualdad permite a Spinoza deducir el tipo de causalidad propia de los modos finitos (causalidad transitiva), esto es, aquella que explica las relaciones entre los seres singulares (ideas y cuerpos) existentes en acto apelando a leyes de configuración que los individualizan y permiten que sean explicados gracias a sus causas próximas. Dicho sea de paso, sin esta distinción entre las ideas no sería posible configurar ciencia alguna del mundo fenoménico, tal como Spinoza realiza en el excursus después de EIII13C, ya que no existiría idea alguna del hombre que coincidan con las ideas formales que configuran la estructura racional y formal del mundo⁴⁹. De manera que el entendimiento de Dios tiene como contenido no solo el conjunto de ideas eternas que tienen como objeto las esencias singulares sino también en cuanto estas ideas, de hecho, existen en la duración y se configuran unas con otras siguiendo un mismo orden y conexión determinados.

De manera que, entre estas dos proposiciones, ocurre un cambio considerable de perspectiva en que se consideran las ideas, una *sub specie aeternitatis* y otra *sub specie durationis*, puesto que se trata de la misma idea, ora considerada en sí misma (i.e. parte de la estructura racional del mundo), ora en cuanto efectuada (i.e. en cuanto acto mental objetivo del hombre). Esta doble perspectiva posibilita la investigación que Spinoza lleva a cabo en la Parte segunda de la *Ética* que estamos comentando, ya que su objeto de estudio es el hombre tal como se presenta a sí mismo en primer lugar, i.e. en cuanto idea de una cosa singular existente en acto⁵⁰.

Es posible considerar al hombre de esta manera, en primer lugar, porque toda cosa singular para que exista debe entrar en un complejo de relaciones causales finitas que explican su existencia a partir de causas próximas en el atributo que se esté considerando. En otras palabras, no es posible deducir la existencia de un modo del pensar x apelando a la idea infinita de Dios, ya que toda idea está contenida en ella, sino en cuanto se considera a Dios, que es una cosa pensante (proposición 1), como causa interna de todo modo de pensar y que, al estar afectado por todos ellos, tiene como efecto la idea singular x existente en acto. De la misma manera, ya que Dios también es una cosa extensa (proposición 2), la existencia del modo finito extenso, objeto de la idea x, debe deducirse de Dios en cuanto causa externa de todo modo finito extenso y que al verse afectado por todos ellos configura el cuerpo x

⁴⁹ Dada la fórmula “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las causas” E II, 9dem. (Gb. II, p. 92) (Peña, p. 78).

⁵⁰ Gueroult (1974), p. 103.

existente en acto. De esta manera, la explicación de la existencia de la idea x y su objeto (el cuerpo de x) tiene como causa, no a Dios en cuanto ser infinito, sino la multiplicidad de ideas y cuerpos simples que componen efectivamente a x que deben ser considerados, por tanto, como sus causas finitas que explican la razón de su existencia.

El corolario de la proposición 9, señala Gueroult, es de suma importancia para comprender la epistemología de Spinoza, por dos razones, ya que no solo deduce, desde la esencia de Dios, la idea del alma (i.e. su ser formal) sino que además presenta el tipo de percepción que este tiene de su objeto (el cuerpo) lo que configura la base para la demostración que el objeto del alma no es otra cosa que el cuerpo humano. Dicho corolario afirma que Dios tiene conocimiento de todo cuanto ocurre en el objeto singular de una idea determinada solo en cuanto Dios tiene la idea de ese objeto. La explicación es la siguiente: si algo sucede al cuerpo de esa idea particular, Dios conoce este cambio en la idea singular y no porque Él tiene esa idea singular. Dicho de otra manera, los cambios que se producen en el objeto de una idea singular se perciben en esa idea y no en otra idea (de las infinitas que causalmente configuran el modo finito), por lo que, si el cuerpo es el objeto del alma, solo aquella puede percibir los cambios que ocurren en su cuerpo⁵¹. Así, Spinoza deduce desde la naturaleza del alma la percepción sensible cuya base son las modificaciones de su propio cuerpo, i.e. la afección, producto de sus interacciones con los cuerpos exteriores.

Con estos elementos a disposición ya es posible precisar cuál es la esencia del hombre en la filosofía de Spinoza, ya que solo queda por saber cuáles son las condiciones de existencia del alma humana y determinar, a partir del tipo de percepción que tiene de su objeto (el cuerpo), en qué consiste y cuáles son las propiedades de dicho objeto. Para eso, en un doble movimiento, la proposición 10 (primer movimiento) descarta la posibilidad que la esencia del hombre, esto es, su forma y usando aquí el mismo término de las tradiciones con las cuales polemiza en este punto (aristotélicos, escolásticos y cartesianos⁵²), sea una sustancia.

En efecto, todos los argumentos esgrimidos en esta Parte hasta ahora son del todo inútiles si se concluye que la esencia del hombre es la de ser sustancia, ya que se le independiza del orden universal de la naturaleza, deviniendo un imperio dentro de otro

⁵¹ Gueroult (1974), p. 106.

⁵² Cf. Gueroult (1974), p. 111.

imperio, falacia en que han caído todas las tradiciones no naturalistas que estudian el alma humana. Luego de reducir al absurdo tal posibilidad, aduciendo argumentos de las Partes primera y segunda, y dado que fuera del entendimiento nada se da que no sea la sustancia y sus afecciones⁵³, no queda más que afirmar que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios⁵⁴.

Queda por aclarar qué debe entenderse por ‘ciertas modificaciones de los atributos de Dios’. Pues bien, para explicar aquello hay que entender en primer lugar que lo primero que constituye el alma es la idea de una cosa singular existente en acto⁵⁵. Por un lado, se lee allí ‘lo primero’ ya que también el alma está compuesta por una pluralidad de ideas, cada una de ellas abarcando un número mayor de afectos subalternos⁵⁶, expresión cogitativa de la noción física de individualidad entendida como compuesta, y que se derivan directamente de la definición de la esencia del hombre.

Por otro lado, ‘la idea de una cosa singular existente en acto’ busca señalar que, dado que existe la idea de un hombre (es decir, el alma), también debe existir un cuerpo que exprese, esta vez en el atributo de la Extensión, dicha idea. No nos referimos a que la existencia de dicho objeto sea necesaria, ya que eso implicaría volver a considerar al hombre como sustancia, sino que, hasta este punto, la demostración de la esencia del hombre se ha realizado desde el atributo del Pensamiento, por lo que esta proposición establece la base para poder integrar al cuerpo con el cual debe estar unido, objeto que, por ahora, se considera únicamente como una ‘cosa existente en acto’, no precisándose ni su cualidad particular ni su naturaleza específica. Veremos estos temas a continuación.

El alma es una parte del entendimiento infinito de Dios, pero también es una cosa finita por ser idea de una cosa singular existente en acto, o sea un cuerpo, ambos modos finitos de atributos diversos. Ahora bien, toda percepción que tenga esa alma tendrá como causa a Dios, pero su naturaleza y valor objetivo pueden variar dado que no todas se constituyen de la misma forma⁵⁷. Esta diferencia entre las percepciones es de suma importancia para la teoría del conocimiento de Spinoza, ya que permite distinguir dos tipos

⁵³ E I, 4dem.

⁵⁴ E II, 10c.

⁵⁵ E II, prop. 11.

⁵⁶ Cf. Gueroult (1974), pp. 115-6, n. 25.

⁵⁷ Gueroult (1974), pp. 117-8.

diferentes de ideas, que constituyen la llave de acceso a la bóveda en que se haya su epistemología⁵⁸, a saber, las ideas adecuadas e inadecuadas: “[...] cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa que Dios (no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica a través de la naturaleza humana) tiene esta o aquella idea”⁵⁹. Aquí se enuncia la condición ontológica de todo conocimiento, sea este adecuado o inadecuado, ya que, en ambos casos, se dice que el alma conoce o percibe algo porque Dios tiene una percepción que se explica por la sola naturaleza de esa alma⁶⁰.

En cambio, la idea inadecuada se da cuando “[...] Dios tiene esta o aquella idea, no solo en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto que tiene también, a la vez que la del alma humana, la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma humana percibe esa cosa de un modo parcial o inadecuado”⁶¹. Aquí se enuncia el límite del conocimiento, es decir, qué es lo que el alma humana puede y no puede conocer: Dios en tanto concibe infinitas ideas pero que ninguna expresa la esencia del alma humana, ya sea de manera parcial o total. En ese sentido el alma no percibe cosa alguna⁶². En efecto, la idea que percibe Dios no está en Él más que porque es infinito y no en tanto es finito, es decir, en la medida que constituye la esencia del alma humana, y este concibe solo una parte de esa idea. En este caso, la idea inadecuada, y a diferencia de la idea adecuada, no está en el alma de la misma forma que en Dios, ya que en el primero la idea es finita, mutilada, mientras que en Dios se da en su totalidad. Dicho de otra manera, la causa total de la idea yace en la cadena infinita de causas, que sobrepasa las capacidades del alma y que solo Dios puede concebir, refiriendo el alma a ella incompletamente. Así, la idea que es inadecuada y parcial en el alma es necesariamente adecuada y total en Dios⁶³.

El hombre percibe ideas de distinta naturaleza porque es capaz de pensar⁶⁴, es decir, es un sujeto capaz de reflexionar sobre sí mismo y todo aquello que lo rodea. Por tanto, lo que es para Descartes un punto de llegada indubitable de certeza basado en la claridad y distinción de la autoconsciencia del *cogito*, para Spinoza es apenas un punto de partida,

⁵⁸ Cf. Gueroult (1974), p. 119, n. 27.

⁵⁹ E II, 11c. (Gb. II, pp. 94-5) (Peña, p. 81).

⁶⁰ Gueroult (1974), p. 121.

⁶¹ E II, 11c. (Gb. II, pp. 94-5) (Peña, p. 81).

⁶² Gueroult (1974), p. 121.

⁶³ Gueroult (1974), p. 122.

⁶⁴ E II, ax. 2.

mutilado y confuso, que supone un largo recorrido por parte del sujeto en la domesticación de sus afectos y la superación de la pasividad, que caracteriza al hombre pasional, para alcanzar la actividad y afectos propios de las ideas adecuadas de los géneros superiores de conocimiento.

No obstante, todavía falta un paso importante, ya que el filósofo holandés necesita deducir la relación que existe entre las percepciones del alma y las afecciones del objeto de dicha idea (i.e. el cuerpo humano), dado que la complejidad que caracteriza al cuerpo permite deducir ideas universales desde las percepciones particulares imaginativas, es decir, las nociones comunes de las propiedades comunes de las cosas en general (EIIP37-38) y de los cuerpos vivos u organismos en particular (EIIP39). Pues bien, EIIP12 cumple esta función, señalando que, si Dios constituye o se explica a través de la sola esencia del alma humana, todo cuanto acontece en el objeto de dicha idea será percibido por Dios. Por eso el hombre es consciente de su cuerpo, porque las afecciones constituyen un conocimiento en Dios, al ser este la esencia de la idea de dicho objeto. Su escolio remite a la proposición 7, que afirma, como ya vimos, la unidad ontológica de los atributos en Dios, ya que, si el alma y su objeto son una sola y misma cosa cualificados bajo dos atributos distintos, todo lo que acontezca como afección en el cuerpo necesariamente el alma producirá una idea de ello.

El argumento que hemos descrito en relación con la esencia del hombre se concluye en EIIP13. La noción de esencia se deriva de la definición del alma como idea de una cosa singular⁶⁵ u objeto⁶⁶ existente en acto. Esta referencia oscura al objeto del alma, cuyas afecciones componen tanto la base como el grado más bajo de conocimiento, es aclarada en esta proposición, cuando se afirma que es el cuerpo, un modo de la Extensión, el objeto existente en acto del cual el alma tiene consciencia a través de las afecciones de cuanto sucede en él, puesto que hay un conocimiento en Dios del objeto de una idea en la medida en que Dios es afectado por la idea de ese objeto.

Además, las interacciones entre el cuerpo humano y los cuerpos singulares imprimen al primero vestigios o afecciones de estos encuentros. En esa medida se dice que ‘se tiene consciencia que el cuerpo es afectado de muchas maneras’⁶⁷, dado que todos los encuentros con cuerpos exteriores producen afecciones. Por otro lado, las afecciones permiten demostrar

⁶⁵ E II, prop. 11.

⁶⁶ E II, prop. 12.

⁶⁷ E II, ax. 4.

la unidad del alma en tanto idea de un cuerpo, dado que las afecciones no son más que modificaciones del propio cuerpo que implican las naturalezas de dicho cuerpo y la del cuerpo exterior, de manera que si bien el alma puede tener ideas de múltiples cuerpos, él no puede ser idea más que de un solo cuerpo⁶⁸. Por tanto, el conocimiento sensible, que tiene como base las afecciones del propio cuerpo, no considera a los cuerpos singulares en sí mismos, en cuanto las ideas refieren a ellos de forma indirecta, debido a que su objeto directo son las modificaciones del propio cuerpo, las afecciones, que implican la naturaleza del cuerpo exterior pero que explican, sobre todo, la naturaleza del propio cuerpo de aquella alma que percibe mediante dichas ideas⁶⁹.

Luego de deducir la esencia del hombre, el escolio introduce un nuevo tema, a saber, su concepción física de la naturaleza, con el fin de precisar los aspectos mecánicos y causales que sirven de base al conocimiento humano. La conclusión a la que apuntamos es señalada en la carta 64, que trata sobre la naturaleza de la esencia del alma. La respuesta de Spinoza, que remite a la proposición que comentamos, afirma que “[...] el alma humana solo puede lograr conocer aquellas cosas que implica la idea de un cuerpo que existe en acto o lo que se puede deducir de esa misma idea. Porque el poder de una cosa cualquiera se define por su sola esencia (por EIIIP7) y la esencia del alma (por EIIP13) solo consiste en que es la idea de un cuerpo que existe en acto”⁷⁰.

Ahora bien, EII13C precisa esta conclusión al señalar que “[...] el hombre consta de un alma y cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos”⁷¹. Es decir, la esencia del hombre consiste en su individualidad, o, dicho de otra manera, en la unión entre alma y cuerpo, la cual es confirmada por las ideas de las afecciones de su cuerpo. Dicho de otra manera, el alma no conoce ni su cuerpo ni los cuerpos exteriores, más que a través de las ideas de las afecciones de su cuerpo, de modo que luego de deducir la relación verdadera que existe entre ellos, no es posible dudar del conocimiento que ella provee.

Considerada esta vez desde un punto de vista epistemológico, la afección del cuerpo humano debe entenderse como una sensación que representa el nivel más bajo de conocimiento que puede tener el hombre, una mera consciencia del alma de lo que sucede a

⁶⁸ Gueorult (1974), p. 132.

⁶⁹ E II, 15c2.

⁷⁰ Ep. 64 (Gb. IV, p. 277) (Domínguez, p. 350).

⁷¹ E II, 13c. (Gb. II, p. 96) (Peña, p. 83).

su alrededor gracias a lo que evidencia su cuerpo a través de las ideas de sus afecciones. Así, el tipo de conocimiento que el hombre tiene gracias a esta sensación es fundamentalmente inadecuado⁷², tanto de sí mismo⁷³, de su cuerpo⁷⁴, como de los cuerpos exteriores que lo afectan⁷⁵.

Por último, también es posible deducir desde la naturaleza misma de las ideas la unión entre el alma y el cuerpo, ya que toda idea tiene una expresión correlativa en el atributo de la Extensión⁷⁶, que no es más que un efecto o denominación extrínseca⁷⁷ de la certeza propia de las ideas adecuadas y su conformidad con el Pensamiento absoluto⁷⁸ o Pensamiento en-sí en Dios en oposición al Pensamiento para-sí que caracterizan las ideas del hombre⁷⁹. Por tanto, esta relación es el fundamento tanto de la esencia de la idea, la esencia del alma, la esencia de la unión del alma y el cuerpo como de la esencia del hombre⁸⁰. De ahí la necesidad de Spinoza de deducir la esencia del alma desde el atributo del Pensamiento, para integrar las dos demostraciones, una *a priori* (deducción del conocimiento del cuerpo desde la esencia del alma) y otra *a posteriori* (la unidad del alma y unión con el cuerpo dadas las afecciones del cuerpo producidas por los cuerpos exteriores), que están operando constantemente en la demostración de la esencia del hombre.

Algo más habría que señalar, a saber, que la introducción en este punto del cuerpo humano como objeto del alma, reintroduce el atributo de la Extensión en la discusión general de esta Parte de la *Ética* que había sido dejado de lado por Spinoza en aras de la deducción de la esencia del alma humana, pero que, considerada esta vez desde el punto de vista de la duración, es imposible hacerlo sin integrar a su objeto que le confiere unidad y explica el tipo de acciones característica (i.e. producir ideas) de que es capaz. Además, el corolario define desde sus elementos constituyentes el tipo de conocimiento que el alma posee, que habían sido meramente enunciados a modo de axioma al inicio de esta Parte⁸¹, deducido desde la noción que de la esencia del hombre se había obtenido antes.

⁷² E II, props. 28-29.

⁷³ E II, props. 23, 28-29.

⁷⁴ E II, props. 24, 27.

⁷⁵ E II, props. 25-26.

⁷⁶ E I, ax. 6.

⁷⁷ E II, def. 4, expl.; Ep. 60 (Gb. IV, p. 270) (Domínguez, p. 342).

⁷⁸ Gueroult (1974), p. 135.

⁷⁹ Delbos (1950), pp. 74-5.

⁸⁰ Gueroult (1974), p. 136.

⁸¹ E II, ax. 5.

Por tanto, la deducción de la esencia del hombre va desde la noción de alma a la noción de objeto del alma en tanto idea, esto es, la noción de cuerpo humano, elemento que no ha sido considerado en detalle pero que tomará la atención de Spinoza en el escolio de la proposición que comentamos, con el fin de establecer el fundamento fisiológico del conocimiento a través del desarrollo de una biología rudimentaria articulada bajo el mecanicismo de la física cartesiana. De allí la necesidad que tiene Spinoza de estudiar las leyes y propiedades generales de los cuerpos, dado que es la complejidad dada del cuerpo que explica los tipos de ideas que es capaz de producir la idea de dicho objeto, esto es, en el caso que consideramos, el alma del cuerpo humano.

2.2 LA FÍSICA SPINOZISTA

2.2.1 DIMENSIÓN MEMORIAL DEL ALMA

La demostración que hemos comentado a lo largo de la primera sección, a saber, la esencia del hombre y la relación entre alma y cuerpo permite a Spinoza fundar un tipo de conocimiento que se origina en la experiencia, basado únicamente en las afecciones del cuerpo humano, el cual si bien está sujeto al error (como toda idea inadecuada), no por eso es del todo falso o una completa ilusión. P.-F. Moreau, en su gran obra dedicada al rol que cumple la experiencia en la filosofía de Spinoza, resalta esta relación entre las afecciones y el alma, o más bien, la expresión mental de las afecciones o vestigios del cuerpo humano, catalogándolo como ‘la dimensión memorial de la experiencia del alma’⁸². Revisaremos brevemente en qué consiste tal dimensión para este autor.

Moreau en su texto señala la radical oposición que existe entre la consciencia del yo que Spinoza presenta en este corolario con la noción de consciencia cartesiana, cuya definición implica la certeza necesaria de sus ideas, que para el filósofo holandés “es una ilusión basada en el modo de transparencia que ella se atribuye”⁸³. Dicha transparencia, como

⁸² Moreau (1994), p. 517.

⁸³ Lacroix, citado por Moreau (1994), p. 517.

ya señalamos antes, supone un largo recorrido y no un punto de partida como en el caso de la filosofía cartesiana. Como veremos gracias al comentario de Moreau, la sensación resulta para Spinoza el punto de partida de sus reflexiones epistémicas, e incluso, este tipo de experiencia no se reduce a un mero momento subjetivo de la consciencia, sino que tiene una necesidad y universalidad que nos es imprescindible revisar, al menos en sus puntos centrales.

El tipo de experiencia a la que apela Spinoza en EII13C que comentamos, señala Moreau en su obra, no es la cartesiana de la primera persona del singular, sino que es una experiencia presente para todos los hombres por igual, siendo esa la razón que Spinoza prefiera para referirse al sujeto que funda dicha experiencia, la primera persona del plural⁸⁴. EII13C afirma que el hombre consta de un alma y un cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos.

Moreau ve en dicho corolario un nudo conceptual que conjuga dos estratos de la experiencia: el primer estrato, remite a la presencia de lo corporal, abriendo un espacio para el sentimiento del yo, un sentimiento que es neutro y universal; este es el fundamento del segundo estrato, que remite a la variedad de lo corporal, lo que permite, a su vez, introducir el juego de diferencias dentro de la universalidad de las almas⁸⁵. Desde esta experiencia, que es neutra y universal (descrita gracias a la primera persona del plural), junto con los axiomas con que comienza la Parte segunda hasta P13C, se deduce la noción de cuerpo humano (el objeto de toda alma humana) a modo de una presencia que se constata desde la experiencia y no en forma de verdad evidente y necesaria⁸⁶.

Por todo aquello, es que Moreau señala que las conclusiones a las que llega Spinoza en el escolio de la proposición que comentamos son hechos (v.gr. que el hombre piensa, que tenemos percepciones de un cuerpo, etc.), porque provienen de la experiencia (de la cual, una vez deducida la relación alma-cuerpo, es imposible dudar), conclusiones que son demostradas de forma deductiva en las proposiciones siguientes⁸⁷.

⁸⁴ Moreau (1994), p. 518.

⁸⁵ Moreau (1994), p. 518.

⁸⁶ Moreau (1994), pp. 518-9.

⁸⁷ Moreau (1994), pp. 518-9. Se refiere a las proposiciones que siguen al excursus físico después de la proposición que estamos comentando.

Pero no nos adelantemos y comentemos algo más a fondo lo que acabamos de señalar. ¿Qué es lo que sabemos gracias al corolario recién descrito? Pues, por nuestra parte podemos concluir en primer lugar que esa alma que sentimos es la nuestra (sentido interno) y que el cuerpo con el cual sentimos las afecciones también es el nuestro (sentido externo)⁸⁸. En cambio, Moreau precisa de aquello que es mucho y muy poco. Mucho, ya que la experiencia que recibimos gracias al sentimiento del cuerpo se encuentra legitimada, sin que eso signifique que las ideas de dicha experiencia sean verdades necesarias; muy poco, dado que nada nos asegura que la consciencia de esas afecciones sea auténtica, lo que confirma además la fuerza de la llamada ‘ilusión de la transparencia de la consciencia’, ya que se tiende erróneamente a hacer equivalentes la presencia que la afección afirma y el acceso inmediato del sujeto a ella, con la cosa exterior que efectivamente afecta al sujeto.

Ahora bien, lo aquí señalado no especifica una propiedad que sea exclusiva de los hombres, ya que toda alma que sea capaz de percibir las variaciones de su cuerpo posee la misma propiedad. Dado esto, el principio vale para todos los cuerpos y todas las almas (porque es neutro y universal) y, en este punto al menos, nada permite hacer una distinción significativa entre ellas. Es decir, nada permite hacer una diferencia ni entre el alma humana y las almas de otros cuerpos no humanos (v.gr., organismos complejos de todo tipo y la cognición que los caracteriza), ni entre las diferentes almas humanas⁸⁹, ni entre la imperfección y perfección de una sola y misma alma⁹⁰.

Spinoza, según señala Moreau, introduce en EIII13C un comentario breve sobre las diferencias que existen entre las almas, pero que son inmediatamente abandonadas para dar paso al estudio de los cuerpos. ¿Cuáles son las razones que justifican este proceder? Hay que notar que las diferencias que hay en las ideas son las mismas que hay en los cuerpos, dado el origen común e identidad ontológicas de los atributos del Pensamiento y la Extensión, esto es, el expresionismo metafísico que comentamos en la sección anterior. Por lo que Spinoza, mediante la enunciación de esta equivalencia entre las ideas y las cosas, desarrolla en las proposiciones siguientes una psicología que explique las diferencias entre las almas como de una física que explique las mismas diferencias en los cuerpos.

⁸⁸ Esta distinción entre sentido interno y sentido externo es retomada por nosotros en el comentario a la carta 17 que realizamos en el capítulo segundo de nuestro trabajo.

⁸⁹ E IV, 66sc.

⁹⁰ Moreau (1994), pp. 520-1.

Además, los movimientos y acciones del alma no se conocen, sin comprender previamente aquellos movimientos y acciones del cuerpo⁹¹. Por tanto, para conocer el alma y qué es capaz de hacer, es necesario en primer lugar establecer aquel conocimiento del cuerpo humano. Por esto Moreau afirma la necesidad que tiene Spinoza de desarrollar una física elemental para obtener un conocimiento verdadero del alma, objeto general del estudio de la presente Parte de la *Ética*⁹². Para el autor francés, este tipo de conocimiento general apela al primer estrato de la experiencia, esto es, la presencia de lo corporal que abre un espacio para el sentimiento del yo, lo que lleva a Spinoza a desarrollar una física general de los cuerpos.

Ahora bien, el filósofo holandés afirma que no podrá explicar en detalle todo aquello que quiere demostrar sino en la medida que se relacione directamente con el objetivo último de su filosofía, que es, sobre todo, pero no únicamente, psicológico y ético⁹³. A su vez, Spinoza, según la interpretación de Moreau, opera con el segundo estrato de la experiencia, que remite a la variedad concreta de lo corpóreo, lo que le permite tanto determinar el primer estrato, el cual es general, como desarrollar una física que explique las propiedades específicas del cuerpo humano, que no es otra cosa que el objeto del alma.

De hecho, este estudio concreto de los cuerpos puede comprobarse desde la experiencia, luego de haber deducido la verdad del postulado de EII13C⁹⁴, lo que, creemos, termina por confirmar la interpretación de Moreau que estamos presentando. Por lo que el conocimiento que se busca obtener no refiere solo al funcionamiento de los cuerpos, sino además a las características que nos permiten comprender cómo el alma percibe su propio cuerpo y, junto con él, tanto a sí misma como a los demás cuerpos exteriores⁹⁵.

La necesidad del estudio del cuerpo humano desde el marco general de una física mecanicista radica en que posibilita comprender, por un lado, cómo la complejidad y estratificación del cuerpo humano permite que el hombre tenga consciencia y diversas formas de conocimiento; por otro lado, permite explicar cómo es posible que se pueda representar

⁹¹ Moreau (1994), p. 521.

⁹² Moreau (1994), p. 521.

⁹³ Cf. E II, Pref.; 13sc.

⁹⁴ “Con todo, no creo haberme alejado mucho de la verdad, supuesto que todos los postulados que aquí he admitido apenas contienen cosa alguna que no conste por la experiencia, de la cual no nos está permitido dudar una vez que hemos mostrado que el cuerpo humano existe tal y como lo sentimos” E II, 17sc. (Gb. II, p. 105) (Peña, p. 91).

⁹⁵ Moreau (1994), pp. 521-2.

algo aun en ausencia, parcial o total, de un correlato extra mental en el momento en que es percibido⁹⁶. Entonces, es la estructura propia del cuerpo humano la que está a la base de la consciencia del hombre, la cual es llamada por Moreau dimensión memorial, ya que funda tanto la percepción como la posibilidad de asociar cuerpos con otros cuerpos y eventos (el llamado asociacionismo psicológico) al tener como base las afecciones de dichos encuentros que operan, a través de vestigios, independientes de los cuerpos originales a los que las afecciones refieren.

De esta manera, los cuerpos exteriores entran en juego en este momento, pero en relación con el propio cuerpo humano, ya que es su constitución la que explica el tipo de presentificación⁹⁷ del cuerpo exterior frente a su ausencia efectiva. De manera que esta dimensión memorial, entendida de esta manera según Moreau, está a la base de la organización de las relaciones con el mundo exterior y el mundo interior.

Así, ella explica a su vez un último tipo de experiencia de la temporalidad, esto es, aquella que tiene el sujeto de sí mismo en la duración (el tercer y último estrato de la experiencia señalado por Moreau⁹⁸), ya que la consciencia del tiempo, i.e. la duración entendida subjetivamente, que tiene el alma es gracias a que su cuerpo existe y está en contacto con los demás cuerpos exteriores. Por lo que, Moreau concluye, estos tres tipos de experiencia son los que configuran la dimensión memorial del alma, y si bien consideradas en sí mismos forman un conocimiento inadecuado, cuando se las considera como una estructura única que explica la memoria y la base del conocimiento, dicha estructura debe considerarse como necesaria y el conocimiento que de ella se tiene es adecuado⁹⁹.

2.2.2 FÍSICA ELEMENTAL

Recapitemos brevemente: el alma, y el cuerpo humano que es su objeto, no han sido diferenciados por Spinoza en el corolario que comentamos, ya que el primero es una parte

⁹⁶ Moreau (1994), p. 522.

⁹⁷ Tal como señala D. Cohen, (2008), pp. 295-302, en un pequeño artículo que estudia la relación entre percepción y alucinación en la configuración de la idea imaginativa, elementos necesarios que estructuran la percepción sensible en particular y el conocimiento del primer género en general.

⁹⁸ Moreau (1994), p. 522.

⁹⁹ Moreau (1994), p. 522.

más de la estructura mental del mundo, es decir, una idea de las infinitas del entendimiento infinito de Dios, y el último de la estructura extensa del mundo¹⁰⁰, i.e. todos los cuerpos que configuran la naturaleza tal como es conocida por el hombre. Así pues, no existe, hasta este momento, una diferencia fundamental¹⁰¹ en la naturaleza del alma humana de la naturaleza del resto de los cuerpos animados, puesto que los dos configuran la estructura mental del mundo.

Entonces, es necesario explicar cuáles son las diferencias específicas del cuerpo humano que posibilitan los tipos o formas de conocimiento, y los afectos que puede desarrollar, y que son posibilitados dada la suma complejidad que solo posee, en la naturaleza, los humanos¹⁰². Son precisamente estas diferencias específicas las que explican el grado de perfección¹⁰³ del hombre por sobre los demás ‘cuerpos animados’ que configuran la naturaleza. Como bien señala Gueroult en su comentario, estas diferencias específicas, que no son otra cosa que la excelencia del alma y la perfección del cuerpo humanos, radican precisamente en la complejidad superior de su organización¹⁰⁴.

Por tanto, para determinar todo esto, es necesario conocer la naturaleza del cuerpo humano, para explicar desde allí las ideas y afectos que el alma puede llegar a desarrollar¹⁰⁵. A pesar de no contar con los elementos todavía a disposición del lector, Spinoza adelanta dos conclusiones a las que podrá llegar luego de demostrar lo aquí recién insinuado: “Con todo, diré en general que, [1] cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer

¹⁰⁰ “Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común, y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, están animados” E II, 13sc. (Gb. II, p. 96) (Peña, p. 83). La conocida discusión sobre los espectros en su intercambio epistolar con H. Boxel (Eps. 51-56) prueban esto de otro modo: los espectros o fantasmas entendidos como seres carentes de cuerpo, son imposibles de concebir ya que toda alma implica necesariamente un cuerpo, se trate de hombres o incluso Dios (Cf. 54, 56), tal como, según Spinoza, la deducción filosófica lo demuestra.

¹⁰¹ “[...] los afectos de los animales que son llamados irracionales (supuesto que no podemos en absoluto dudar de que los animales [*bruta*] sientan, una vez que conocemos el origen del alma), difieren de los afectos humanos tanto cuanto difiere su naturaleza de la naturaleza humana” E III, 57sc. (Gb. II, p. 187) (Peña, pp. 167-8).

¹⁰² “[...] para determinar qué es lo que separa al alma humana de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, el cuerpo humano” E II, 13sc. (Gb. II, p. 97) (Peña, p. 83).

¹⁰³ “[...] tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra según que su objeto sea más excelente y contenga más realidad que otra” E II, 13sc. (Gb. II, p. 127) (Peña, p. 83).

¹⁰⁴ Gueroult (1974), p. 144; además de posibilitar los géneros superiores de conocimiento, como veremos en el capítulo tercero de este trabajo.

¹⁰⁵ “Y, por ello, para determinar qué es lo que separa al alma humana de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano” E II, 13sc. (Gb. II, pp. 96-7) (Peña, p. 83).

muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que [2] cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente”¹⁰⁶. Ellas serán demostradas en la Parte quinta de la *Ética*¹⁰⁷, pero que ya insinúan la excelencia que el alma posee gracias a la complejidad del cuerpo: la suprema virtud o perfección de alma es el conocimiento¹⁰⁸ y gracias a su complejidad es que puede llegar al más alto grado de conocimiento que es aquel proporcionado por el entendimiento¹⁰⁹.

Para finalizar con este escolio, podemos afirmar que, más que una conclusión de las primeras trece proposiciones de la Parte segunda, sirve más bien como un prefacio para lo que se explicará a continuación, ya que, si el grado de virtud de un alma se define por el tipo de conocimiento que es capaz de producir, y si este último depende del grado de complejidad del cuerpo, del que es idea dicha alma, resulta obvio que el estudio del alma, sus ideas y conocimientos debe ir precedido necesariamente por un estudio del cuerpo, que tenga como base una ciencia mecánica general, i.e. aquella disciplina que estudia precisamente su complejidad¹¹⁰. De esta manera, volvemos a comprobar lo que señalamos al inicio de este capítulo, a saber, que, para su autor, la *Ética* debe fundarse tanto en una metafísica como en una física. Estos son, pues, los temas que trataremos a continuación.

La física que desarrolla Spinoza se caracteriza en su forma por ser relacional ya que explicita tanto las condiciones universales de los cuerpos singulares existentes en la naturaleza como las relaciones que forman entre sí. El contenido de ella refiere a principios *per se nota*¹¹¹, es decir, que deben ser demostrables desde la experiencia, ya que ese es el tipo de vivencia fundamental por la cual el alma percibe a su cuerpo, esto es, como existiendo en acto¹¹². Estos principios se forman a partir de las nociones comunes de la extensión, del movimiento, del reposo, etc.

¹⁰⁶ E II, 13sc. (Gb. II, p. 97) (Peña, p. 83).

¹⁰⁷ Cf. E III, prop. 14; IV, props. 38-39; V, prop. 39 y sc.

¹⁰⁸ E IV, props. 26, 27, 28; V, prop. 25.

¹⁰⁹ E IV, prop. 38; V, prop. 39.

¹¹⁰ Cf. Gueroult (1974), p. 145.

¹¹¹ Rivaud (1924-1926), p. 26; cf. (1922), pp. 138-54.

¹¹² Este es uno de los lugares más importantes en que se comprueba el rol que tiene la experiencia en la filosofía de Spinoza (siendo el otro los primeros párrafos del TIE (cf. Moreau (1994), pp. 11-64). Tal como señala Rivaud en su artículo, estos elementos que provienen de la experiencia son de suma importancia, ya que, por un lado, estos son los elementos que el sabio busca para ordenarlos según las reglas de la razón a la hora de llevar a cabo la reforma de su entendimiento. Por otro lado, la ciencia racional no puede jamás reemplazar a la experiencia, pudiendo a lo sumo entregar un cierto orden definido por la razón a los datos de la experiencia,

Ellos, son concebidos por la razón, pero se encuentran operando y a fin de cuentas explican todas las percepciones que el alma humana tiene de las cosas existentes en acto en la duración¹¹³. La estructura de este pequeño tratado de física se divide en tres secciones: a) la teoría de los cuerpos más simples; b) teoría de los cuerpos o individuos compuestos; c) teoría del cuerpo humano¹¹⁴. Estos son, pues, los temas a tratar a continuación.

2.2.2.1 TEORÍA DE LOS CUERPOS MÁS SIMPLES

La primera sección de este tratado, que versa sobre los cuerpos más simples, se divide a su vez en dos sub secciones que establecen, respectivamente, la conveniencia y distinción de estos cuerpos (axioma 1 y 2, lemas 1 y 2); los principios que regulan las relaciones de movimientos, tal como la determinación del movimiento de uno por otro según la causalidad (lema 3), la inercia (corolario), relatividad del efecto a la naturaleza del cuerpo que lo causa y de la naturaleza del cuerpo que lo padece (axioma 1), y la ley fundamental de la reflexión (axioma 2)¹¹⁵. Estas son las premisas que configuran el mundo físico y, *a fortiori*, la naturaleza del alma humana en tanto idea de un cuerpo existente en acto.

Los dos primeros axiomas después de EII13C afirman lo siguiente: el axioma 1 “todo cuerpo, o se mueve, o está en reposo”¹¹⁶, mientras que el axioma 2 “cada cuerpo se mueve, ya más lentamente, ya más rápidamente”¹¹⁷. Ellos establecen las propiedades fundamentales de todos los cuerpos, o, dicho de otro modo, aquello que es común o conviene a todos ellos. De esto se colige el lema 1, que dice “los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia”¹¹⁸. Como se ve, de estos dos axiomas, considerados por Spinoza *per se nota* dado que no los define ni

pero que sin esa última la primera queda completamente vacía y la filosofía que se elabore a partir de ella no tendrá la fuerza suficiente para lograr su cometido. Rivaud (1924-1926), pp. 26-7. Por último, para una apreciación más acotada del rol que cumple la experiencia tanto en el TIE como en el sistema de Spinoza, cf. De Deugd (1966), pp. 58-66 (para el TIE); 149-57 (para el TTP).

¹¹³ E II, prop. 37, 38 y sc.

¹¹⁴ Gueroult (1974), p. 145.

¹¹⁵ Gueroult (1974), p. 146.

¹¹⁶ E II, ax. 1 (Gb. II, p. 97) (Peña, p. 84).

¹¹⁷ E II, ax. 2 (Gb. II, p. 97) (Peña, p. 84).

¹¹⁸ E II, lema 1 (Gb. II, p. 97) (Peña, p. 84).

demuestra, ya que son principios inferidos desde la experiencia¹¹⁹, se extraen los principios que unifican (axioma 1) y diferencian (axioma 2) a todos los cuerpos, ya que la rapidez y la lentitud son propiedades comunes a todos ellos y para que se distingan entre sí, y formen compuestos de complejidad creciente, se diferencian en el movimiento y reposo que sus configuraciones particulares implican. Gueroult incluso llega a afirmar que el mismo lema 1 es extraído desde la experiencia, ya que aun en ella es posible inferir que los cuerpos tienen movimientos determinados y que gracias a ellos es que se diferencian¹²⁰.

Ahora bien, el lema refiere a la diferencia de los cuerpos y la naturaleza modal de su proceso de individuación, dado que tanto las ideas como los cuerpos no son sustancias, sino modificaciones concretas de la misma diversamente cualificadas. Esta última explicación, tal como nos señala Rivaud en su artículo, resulta fundamental y señala nuevamente la total diferencia de la explicación del mundo físico cartesiana con la spinozista, ya que, para el primero, los cuerpos extensos son sustancias, completamente diferenciables al conocerse lo común que hay entre todas ellas: que son extensas¹²¹. Para Spinoza no puede haber tal distinción radical, ya que los cuerpos no pueden diferenciarse en relación a la sustancia, ya que son modos, ni tampoco le sirve el conocimiento de una nota general de unificación de toda sustancia material, i.e. ser extenso, ya que la nota distintiva que permite conocer la naturaleza particular de los cuerpos yace en su relación particular de movimiento y reposo¹²².

Aquí ya obtenemos dos conclusiones sobre los cuerpos, a saber, que ellos no pueden ser completamente distintos unos de otros y que su diferencia no puede referir a la mera extensión entendida como *partes extra partes* a la manera cartesiana. Esta distinción, señala Rivaud, tiene que ver con las esencias individuales de los modos, puesto que son ellas las que explican las diferencias específicas que permiten distinguir a los cuerpos, dado que sin estas diferencias caen en el abismo indiferenciado de la sustancia, crítica muy común, por cierto, a la filosofía de Spinoza en el siglo XIX¹²³. Esta distinción, decíamos, tiene que ver

¹¹⁹ Cf. Rivaud (1924-1926), pp. 29-30.

¹²⁰ Gueroult (1974), p. 147.

¹²¹ Rivaud (1924-1926), pp. 28-9.

¹²² Sobre la noción de la Extensión como modos, cf. Bennett (1984), § 24, pp. 92-103.

¹²³ La influencia de Hegel en esta interpretación ha sido señalada lo suficiente como para insistir en ella aquí; por nuestra parte, no podemos dejar de notar las páginas que Gustave Flaubert escribió sobre Spinoza en boca de esos dos amigos sabios en *Bouvard et Pécuchet*, y esa doble imagen de Spinoza propuesta por ellos: alabado por su lucha proto ilustrada contra el fanatismo religioso en el TTP, para ellos un verdadero libro de combate y mostrando en su obra teórica (la *Ética*) lo peor de la metafísica racionalista dogmática; para más detalles sobre la recepción de Spinoza en la obra del novelista francés, cf. Brown (1996), pp. 848-65; para una discusión

con las esencias singulares que articulan interiormente la composición material de los cuerpos y que explica, a su vez, la complejidad y multiplicidad de cuerpos que configuran el conjunto total de la naturaleza¹²⁴.

Gracias a esta conveniencia entre los cuerpos, enunciada a modo de axioma (1), es posible inferir el lema 2, el cual afirma que todos los cuerpos convienen en ciertas cosas, a saber, en que implican el concepto de un solo y mismo atributo. Es decir, que convengan en que sean modificaciones de la extensión quiere decir que los cuerpos tienen propiedades comunes que los caracterizan, y que fueron señaladas antes (axiomas 1 y 2, lema 1), el movimiento, el reposo, la rapidez y lentitud. De todo esto Gueroult concluye que todos los cuerpos tienen una medida y que los movimientos variables permiten el espectro que va de la velocidad extrema al reposo casi total¹²⁵; además, el lema 2 funda la posibilidad de una física en tanto ciencia en sentido spinozista basada en el conocimiento adecuado de las propiedades universales de los cuerpos, ya que, si los cuerpos tienen estas propiedades comunes, es gracias a las nociones de estas propiedades que se los conoce clara y distintamente y se desarrolla a base de ellas una ciencia racional¹²⁶. Resaltamos que la ciencia se configura desde las nociones de las propiedades, y no desde las propiedades mismas, porque ellas han sido deducidas desde la experiencia y, por tanto, pertenecen al primer género de conocimiento. Al contrario, aquella ciencia que se desarrolla desde las propiedades comunes de todos los cuerpos es la física mecanicista, que corresponde con el segundo género de conocimiento y que se forma gracias a las nociones comunes¹²⁷, las cuales explican las relaciones o conveniencias necesarias y de manera *a priori* del objeto al cual refieren.

El lema 3 termina por deducir el determinismo y necesidad de los modos finitos, que había sido enunciado en la Parte primera, en relación con los efectos de los infinitos atributos que constituyen la sustancia¹²⁸, y que en la Parte segunda se señala en qué sentido es

general tanto del contexto en que surge la interpretación romántica de Spinoza como de sus supuestos que se remontan al siglo XVIII y, en última instancia, al llamado *Spinozismusstreit*, puede consultarse la excelente y detallada obra de la profesora María Jimena Solé (2011).

¹²⁴ Rivaud (1924-1926), p. 29; distinción que se explica gracias a los modos infinitos inmediatos y mediatos, respectivamente, del atributo de la Extensión. Según Gueroult, que esto no haya sido explicitado tiene como causa que son dos niveles discursivos muy distintos, los que competen a la ontología propia de la Parte primera y el discurso racional de los cuerpos propio de la Parte segunda, cf. Gueroult (1974), p. 149.

¹²⁵ Gueroult (1974), p. 149.

¹²⁶ Gueroult (1974), p. 149.

¹²⁷ Cf. E II, 40sc.

¹²⁸ Cf. E I, 28dem.

determinado el modo finito del Pensamiento, es decir, las ideas singulares¹²⁹. La determinación causal de los cuerpos, lo cual corresponde en términos metafísicos con el modo infinito inmediato de la Extensión, explica no la existencia particular de cada cuerpo sino más bien su determinación más genérica al movimiento y al reposo¹³⁰. Ahora bien, no es posible explicar este lema apelando al movimiento y reposo entendido como modificación infinita inmediata, ya que ellos son producidos por la naturaleza absoluta del atributo; pero en tanto producidos en un cuerpo singular, es decir en tanto modos finitos, son producidos solo bajo la condición que Dios sea afectado por otro cuerpo, el cual a su vez solo puede afectar a Dios si es afectado por otro cuerpo, y así hasta el infinito¹³¹.

De todo aquello Spinoza deduce el corolario del mismo lema 3 que, nos informa Gueroult, es fundamental en el objetivo que persigue el filósofo holandés ya que presenta el principio de inercia al afirmarse allí que “[...] un cuerpo en movimiento se mueve hasta que otro cuerpo lo determina al reposo; y, asimismo, que un cuerpo en reposo permanece en él hasta que otro lo determina al movimiento”¹³². Principio cartesiano pero demostrado a la manera de Hobbes, ya que se deduce a partir de la necesidad de todo estado de cambio que debe ser determinado por una cadena infinita de causas finitas¹³³.

La conclusión es bastante obvia, pero de hecho sirve de base para la física que se busca desarrollar en lo siguiente, y es que ningún cuerpo puede producir una alteración de manera absoluta, ya sea en sí mismo o en otros cuerpos. Para decirlo en una palabra, las alteraciones de cualquier cuerpo natural (modo finito extenso) no pueden ser explicadas apelando al cuerpo mismo, sino que su causa debe provenir del exterior, es decir, dicha alteración no puede depender de forma absoluta de solo él¹³⁴. Desde esta base es posible desarrollar una física elemental. Para eso, el primer paso consiste en integrar nuevos axiomas y lemas que nosotros revisaremos, al menos someramente, a continuación.

¹²⁹ Cf. E II, 9dem.

¹³⁰ Este es el *principium individuationis* que explica la realidad de los modos como afecciones de la sustancia, cf. Rivaud (1924-1926), p. 29; Gilead (1983), p. 45.

¹³¹ Cf. Gueroult (1974), p. 152.

¹³² E II, lema 3c. (Gb. II, p. 98) (Peña, p. 85).

¹³³ Gueroult (1974), p. 152.

¹³⁴ Cf. Gueroult (1974), p. 153.

La mecánica elemental completa de Spinoza se encuentra sintetizada en este axioma, al que refiere en particular a los cuerpos más simples (*corpora simplicissima*), el cual señala que:

“todas las maneras en las que un cuerpo es afectado por otro se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado, y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta; de suerte que un solo y mismo cuerpo es movido de diversas maneras según la diversidad de la naturaleza de los cuerpos que lo mueven, y por el contrario, cuerpos distintos son movidos de diversas maneras por un solo y mismo cuerpo”¹³⁵.

Su conclusión es evidente, a saber, que los cambios de cada cuerpo simple se explican tanto por la naturaleza de ese cuerpo como por la naturaleza de los cuerpos circundantes que actúan sobre él. De este modo se determina de forma general la naturaleza de las afecciones de los cuerpos. De ellos se deducen sus leyes de movimiento, al integrar como factor de cambio la naturaleza, tanto del cuerpo afectado como la naturaleza del cuerpo afectante, como causa del movimiento del cuerpo. Así, el factor determinante para explicar la manera en que los cuerpos se mueven e interactúan entre sí es su naturaleza.

Podemos preguntarnos qué quiere decir Spinoza por naturaleza en este contexto. Para comprender esto, Gueroult propone como contexto interpretativo la física cartesiana, en la que la naturaleza del cuerpo corresponde con su masa, que para Descartes tiene cierto volumen, y para Leibniz corresponde con una cierta fuerza¹³⁶. Ahora bien, frente a la pregunta sobre en qué consiste esta naturaleza para Spinoza, lamentablemente no podemos responder con evidencia textual (el filósofo holandés no lo precisa) pero nosotros podemos responder interpretativamente la cuestión apelando a ciertos elementos provistos en la Parte primera de la *Ética*. En efecto, en EIP16 se afirma que la naturaleza del movimiento del cuerpo no puede referir más que a causas mecánicas, consideradas en su capacidad de transmitir el movimiento recibido y de modificar su velocidad o dirección. El último axioma dedicado a los cuerpos más simples establece el tipo de movimiento que toman ellos al entrar

¹³⁵ E II, ax. 1 (Gb. II, p. 99) (Peña, p. 85).

¹³⁶ Gueroult (1974), p. 153.

en contacto, al afirmarse allí la ley de igualdad entre los ángulos de incidencia y reflexión en el choque en las superficies de dos o más de estos cuerpos¹³⁷.

Si bien nada más se dice de este tipo de cuerpos en la *Ética*¹³⁸, podemos encontrar algo más sobre ellos en su correspondencia, sobre todo en la carta 32, a uno de sus más asiduos correspondientes, H. Oldenburg, fechada el 20 de noviembre de 1665¹³⁹. En efecto, tanto Rivaud como A. Domínguez en su Introducción a la edición de la correspondencia, señalan que las ‘ideas o sugerencias’ en el campo científico aportadas en algunas de estas cartas, constituyen una verdadera novedad desde el punto de vista doctrinal¹⁴⁰. Resulta necesario, pues, revisar al menos someramente el contenido de aquella carta en lo que refiere al tema que estamos tratando. En dicha carta Spinoza afirma, y al contrario tanto de Descartes como al matemático y físico experimental holandés C. Huygnes, que de las reglas del movimiento que Descartes propone en sus *Principia Philosophiae*, Spinoza considera incorrecta solo la sexta de ellas¹⁴¹, la cual tiene que ver precisamente con la ley del movimiento de los cuerpos más simples. La sexta regla en cuestión se encuentra en el artículo 51 de la segunda parte de dicha obra, la cual afirma que, cuando dos cuerpos iguales, uno en reposo y el otro en movimiento, chocan entre sí, el primer cuerpo transmite al cuerpo inmóvil parte de su velocidad y, al mismo tiempo, este se ve impulsado en sentido contrario al de su trayectoria inicial¹⁴². Así, por ejemplo, si un cuerpo A con velocidad 4 choca a un cuerpo B que está detenido, el cuerpo A puede perder parte de su velocidad (velocidad 3) al transmitirla al cuerpo B (velocidad 1) e impulsarse en sentido contrario al original con su velocidad 3 restante; o bien puede suceder, cuando los dos cuerpos tienen la misma medida, que el cuerpo A transmita la mitad de su velocidad al cuerpo B pero manteniendo su trayectoria original.

Spinoza no da razón alguna en sus textos del porqué de su rechazo a esta sexta regla, sobre todo cuando está de acuerdo con las reglas restantes, pero Rivaud ofrece una interesante respuesta que vale la pena revisar. El autor francés, comentando esta regla, afirma que ella

¹³⁷ E II, ax. 2 (Gb. II, p. 99) (Peña, p. 85).

¹³⁸ “Esto por lo que se refiere a los cuerpos más simples, a saber, los que solo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud; pasemos ahora a [los cuerpos] compuestos” (Gb. II, p. 99) (Peña, p. 85).

¹³⁹ Domínguez señala, por error, en el índice general de las cartas (p. 427) que la 32 tiene por fecha “20-10-1665”.

¹⁴⁰ Rivaud (1924-1926), p. 30; Domínguez (1988a), p. 48.

¹⁴¹ Ep. 32 (Gb. IV, p. 174) (Domínguez, p. 238).

¹⁴² Cf. Rivaud (1924-1926), p. 30.

implica una consecuencia que va directamente en contra de la concepción de Spinoza sobre la esencia de los cuerpos, debido a que, si dichas esencias consisten en una cantidad de movimiento, al entrar en contacto (según la sexta regla cartesiana) alteran dicha cantidad de movimiento (aumenta o disminuye), alteran por tanto su naturaleza en el choque y finalmente, lo que es imposible para Spinoza, su esencia¹⁴³.

Por otro lado, más allá de este problema dentro del mecanicismo cartesiano, este axioma es de suma importancia en la teoría de Spinoza (y de Hobbes¹⁴⁴, por cierto) ya que, al adscribir y elaborar una física de la percusión y repercusión, fundan sobre ella el mecanismo de las condiciones materiales y fisiológicas de la percepción, tal como veremos más adelante al tratar sobre el cuerpo humano, dejando de lado esta regla que comentamos y que quiebra el principio fundamental de la física spinozista, el cual afirma la conservación en el universo de la misma proporción de movimiento y reposo¹⁴⁵.

La siguiente sección de este pequeño tratado de física que estamos comentando tiene como tema la teoría de los cuerpos complejos, o individuos compuestos según la terminología de Spinoza, que, como veremos en lo que sigue, funda su concepción mecanicista de los cuerpos vivos, u organismos como prefiere llamarla con justa razón Hans Jonas¹⁴⁶. Esta teoría a su vez presupone la teoría de los cuerpos más simples, ya que, como la definición que abre esta segunda sección señala, ellos forman complejos gracias a una cierta proporción o relación (*ratione*) común que los unifica y, en suma, forma la esencia de los individuos compuestos de una infinidad de cuerpos más simples.

De manera que estos cuerpos complejos se caracterizan por esta unión de cuerpos¹⁴⁷, por lo que su esencia no puede explicarse según las leyes de los cuerpos más simples, a saber, que se distinguen solo por el movimiento y el reposo (i.e. o están detenidos o en movimiento). Esta unión complejiza las relaciones entre los cuerpos y los somete a nuevas leyes que es

¹⁴³ Rivaud (1924-1926), pp. 30-1.

¹⁴⁴ Cf. Vialatoux (1935), pp. 89-130, quien deduce los principios de la filosofía política de Hobbes desde sus doctrinas metafísicas (pp. 89-104) y físicas (pp. 105-30) respectivamente.

¹⁴⁵ Cf. Gueroult (1974), p. 155, n. 45.

¹⁴⁶ Jonas (1973), p. 261.

¹⁴⁷ La definición completa es la siguiente: “Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad- de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación [*certa quadam ratione*], diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo [o] individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos” E II, def. (Gb. II, pp. 99-100) (Peña, p. 86); la traducción ha sido ligeramente modificada.

necesario precisar para explicar la naturaleza de este nuevo tipo de cuerpos, dentro de los cuales se encuentra el cuerpo humano. Gueroult llega incluso a distinguir dos niveles en la física del filósofo holandés, que responden al tipo de cuerpo de que se trate.

Así, la teoría de los cuerpos más simples responde a una física abstracta, ya que ellos y sus leyes generales son inferidas de forma abstracta desde la experiencia. Por otro lado, puesto que esta última solo nos ofrece individuos compuestos o complejos de cuerpos simples individualizados, la ciencia que versa sobre ellos es la física concreta, ya que son este tipo de cuerpos los que constituyen la naturaleza, a modo de partes que configuran un todo, pero que de igual modo se trata, en suma, de seres reales, que tienen una esencia y autonomía propias, y que son precisamente el objeto de esta física particular de los cuerpos o individuos concretos existentes en acto¹⁴⁸.

Pero antes de explicar en qué puede significar esta distinción entre los cuerpos simples y los compuestos, hay que explicar primero en qué consiste la esencia de los cuerpos o individuos compuestos, a saber, en qué consiste la definición de ellos como una proporción de movimiento y reposo. Revisaremos esto brevemente a continuación.

Con los elementos que ya hemos presentado podemos dar una respuesta sobre cuál es el proceso que explica el paso de la esencia de los cuerpos más simples, la de estar o bien en reposo o bien en movimiento, a la de los cuerpos compuestos, cuya esencia consiste en cierta proporción de movimiento y reposo. La distinción radica, así lo interpreta Rivaud, en un movimiento interior que caracteriza la naturaleza de los cuerpos más simples, la cual es determinada desde el exterior por los cuerpos vecinos que la impulsan, de tal modo que su esencia es transferida a los otros cuerpos simples vecinos, terminando por absorberse y configurar un sistema total unificado gracias a la relación o proporción así obtenida¹⁴⁹.

De manera que la segunda parte de este tratado de física elemental, la llamada física concreta por Gueroult, tiene como objeto un cuerpo esencialmente distinto de los cuerpos más simples, que hemos revisado anteriormente, al componer ellos sistemas unificados y auto-regulados bajo una proporción de movimiento y reposo común a todas sus partes. Este cuerpo, podríamos decir de segunda potencia, es llamado por el autor de la *Ética* ‘cuerpo o individuo compuesto’ y su esencia versa tanto en la conjunción de los cuerpos simples que

¹⁴⁸ Gueroult (1974), pp. 156-7.

¹⁴⁹ Rivaud (1924-1926), p. 31.

lo componen como en los efectos que dicho complejo puede efectuar. Así, la esencia del individuo compuesto se define por la unión y estratificación auto-regulada de sus partes y no por un elemento ajeno a las partes simples que componen al individuo compuesto como un todo¹⁵⁰. A su vez, esta unión y estratificación del cuerpo o individuo compuesto diferencia y complejiza su esencia en comparación a la de los cuerpos más simples que lo componen, tal como veremos a continuación comentando a Deleuze.

Pero antes de pasar a la teoría del individuo compuesto es necesario definir los cuerpos más simples interpretativamente, ya que no contamos con una definición explícita, como sí la otorga Spinoza para los cuerpos que pueden ser conocidos desde la experiencia, i.e. los cuerpo o individuos compuestos. Gueroult propone que el marco teórico de referencia que sirve de base a Spinoza para explicar la naturaleza de los cuerpos más simples es el modelo pendular¹⁵¹, desarrollado principalmente por Huygens en su *Horologium Oscillatorium* (1673)¹⁵², pero ya conocida por Spinoza gracias al trato directo y posterior correspondencia con su autor¹⁵³. Sin duda, la hipótesis que Gueroult propone es muy

¹⁵⁰ Puede considerarse la noción de física concreta de Leibniz, que entiende esta ciencia como aquella que explica la armonía entre la infinitud de mónadas no es posible concebirla en términos puramente mecánicos o geométricos, sino que para explicarlo es necesario hacer intervenir un elemento supra geométrico, a saber, el espíritu; cf. Gueroult (1974), p. 157.

¹⁵¹ Según Gueroult, Spinoza mantiene la idea cartesiana de individuación de los cuerpos gracias a una *relación* pero que no es la expresada en la fórmula mv (masa por velocidad) sino una relación de movimiento y reposo particular. Esto todavía no dice nada ya que hay que volver a preguntarnos en qué consiste esa relación. Gueroult nos responde que es “una forma de vibrar que le es particular” ((1974), p. 159), esto es, que “el modelo según el cual debe concebirse la singularidad del *corpus simplicissimum*, es el *péndulo simple*” ((1974), p. 159). He ahí la clave resaltada en cursivas por el propio Gueroult, a saber, que cada cuerpo simple es un péndulo simple y los cuerpos complejos tienen la forma del péndulo compuesto. La definición de péndulo simple es la de poseer una *vibración o un tiempo de oscilación* determinado el cual es proporcional al largo del hilo que sostiene el péndulo la cual es constante independiente de la alteración de alguna de las variables (largo del hilo, masa y material del péndulo) y que subsiste aun cuando el péndulo está en reposo en su posición de equilibrio. Esta relación se expresa en la fórmula $t = 2\pi\sqrt{l/g}$, donde t es la duración de la oscilación, l la longitud del hilo en que se sostiene el péndulo y g la intensidad de la gravedad, esto es, la velocidad que adquiere un cuerpo en el lapso de un segundo cuando se deja caer al vacío. La misma explicación pendular es aplicada por Gueroult para los cuerpos o individuos compuestos, cf. (1974) pp. 171-6. Se ha intentado aplicar esta teoría de la mecánica ondulatoria a la teoría de los afectos expuesta en la Parte tercera (Gullemeau (2007)), demostrándose la universalidad del principio que gobierna los cuerpos complejos, configurando el paradigma arquetípico de la mecánica de los cuerpos, la fisiología animal y, sobre todo, la psicología humana, cerrándose (según su autora) el lazo explicativo que lleva a la teoría de los afectos. El artículo, si bien fascinante y ofrece interesantes lecturas comparativas de los procesos fisiológicos y psicológico-afectivos del hombre (p. 97), nos parece que aporta más problemas de aplicabilidad del modelo pendular a la filosofía de Spinoza (pp. 101-4) que ventajas explicativas (pp. 104-5) y, lo que es peor, quedando ellas meramente enunciadas, lo que juega en contra de la autora para demostrar su tesis, pero que favorece nuestra propia interpretación que estamos desarrollando en este trabajo.

¹⁵² El cual Spinoza poseía *in folio*, cf. Domínguez (1995), p. 205, n° (16).

¹⁵³ Cf. Nadler (1999), p. 221.

sugestiva como alternativa para suplir los vacíos explicativos del original aporte de Spinoza a la física de su tiempo, a saber, que la relación de movimiento y reposo particular debe comprenderse como una vibración de péndulo, simple para los cuerpos más simples, complejo para los individuos complejos.

Pero, siguiendo la aguda crítica de Deleuze, dudamos si tal marco teórico es necesario para explicar la individuación dinámica e interna de los cuerpos simples. Dos son las razones que llevan al autor del *Anti-Edipo*, y a nosotros por cierto, a rechazar tal hipótesis: primero, si fuera el modelo del péndulo en el que estaba pensando Spinoza al integrarlo en un lugar nuclear de su sistema filosófico, debería haber sido discutido en algún otro lugar de su obra, en sus experimentos, en sus cartas o al menos dar alguna referencia a la teoría que, supuestamente, utiliza como modelo para desarrollar su filosofía, cosa que no sucede; segundo, el modelo pendular lleva a Gueroult a afirmar que los cuerpos simples tienen figura y tamaño¹⁵⁴, cosa que no toma en cuenta la noción de infinito actual de los cuerpos complejos, los cuales a pesar de tener un límite definido no se puede determinar o representar sus partes con número alguno¹⁵⁵.

Entonces, ¿cuál es la naturaleza de los cuerpos más simples? Pues, siguiendo a Deleuze, quien ocupa el lenguaje propio del inicio del cálculo en el siglo XVII, podemos afirmar que son relaciones diferenciales de complejos infinitamente pequeños (o infinitos en acto según el término de Spinoza) expresables en la ecuación $dx/dy=z$, en donde los términos x e y son cantidades evanescentes que desaparecen en la ecuación para dar lugar a la cantidad evanescente z , es decir, las cantidades evanescentes no nos dicen nada de x e y pero sí de z ¹⁵⁶. ¿Cómo configuran a los cuerpos complejos? Aquí comienza a actuar el dinamismo interno, ausente en el mecanicismo de la primera modernidad (Hobbes, Galileo y Descartes) y propio del filósofo holandés, asociado a su doctrina del conato, ya que este se expresa como un valor cuantitativo determinado, esto es, una proporción constante de movimiento y reposo

¹⁵⁴ Cf. Gueroult (1974), pp. 160-1.

¹⁵⁵ Cf. Ep. 12 (Gb. IV, pp. 53; 59-60) (Domínguez, pp. 130, 134-5). Lucia Lermond, en un pequeño libro que trata sobre la forma de la esencia humana en la *Ética*, da cuenta, en una extensa nota (pp. 78-80), de las distintas interpretaciones que ha tenido la naturaleza de los cuerpos más simples desde el siglo XIX hasta la segunda mitad del XX, entre las que se cuentan las de Gueroult y Deleuze que acabamos de señalar. Su conclusión es similar a la nuestra: “Nos inclinamos a la visión que cada individuo incorpora un infinito número de cuerpos simples. De hecho, parecería ser que, si las partes de un individuo fuesen numerables, la imaginación no sería continua con la razón” Lermond (1988), p. 79.

¹⁵⁶ Deleuze (2008), p. 394.

de un cuerpo determinado. Esta interpretación implica que el principio de inercia sea considerado como la expresión más primitiva del conato de todo modo finito¹⁵⁷, cuya potencia es nula y su esencia se reduce a su estado actual, posibilitado por la presión de los cuerpos que lo constituyen.

Así, desde este nivel mínimo es que todos los cuerpos que configuran la naturaleza cambian o interactúan entre sí, relacionándose, componiéndose y descomponiéndose, expresando la productividad infinita de la sustancia en sus afecciones (la llamada *natura naturata*¹⁵⁸), que no son otra cosa que modificaciones inmanentes a sí misma. Eso es en el plano metafísico, ya que en el plano físico o modal hay dos principios entre los cuerpos que los individualizan de la infinita variedad de otros cuerpos que existen en la naturaleza. El primero de ellos es un principio extrínseco, el cual diferencia a los cuerpos existentes entre sí por sus movimientos relativos, la duración, la forma y el lugar, en suma, sigue los criterios extrínsecos de individuación de la física cartesiana¹⁵⁹. La verdadera novedad que introduce Spinoza es en el segundo principio, esta vez de naturaleza intrínseca, el cual también tiene un valor cuantitativo, pero que expresa una cierta proporción de movimiento y reposo determinada la cual es constante por sobre las variaciones continuas de los cuerpos de primer grado (i.e. los cuerpos simples) que constituyen a este cuerpo de segundo grado.

De manera que creemos correcta la distinción que Deleuze realiza entre las formas en que se distingue un cuerpo complejo de otro, a saber, en primer lugar, la forma individual la cual es una relación característica de movimiento y reposo, que es el principio intrínseco

¹⁵⁷ Cf. Bertrand (1983), p. 44; esta relación entre conato e inercia ha sido expresada ya por Victor Delbos, en su clásico comentario a la filosofía de Spinoza, (1950), pp. 117-20 (por cierto, también V. Peña hace alusión a este hecho en su edición a la *Ética* ((1980), p. 131, n. 76) aun cuando quiere ver en la ley del conato una expresión del principio de identidad aristotélico. Así, este último se integra dentro de la tradición filosófica y científica de su tiempo, ya que, como se sabe, el principio de inercia es considerado como el principio y fundamento de toda la física de la primera modernidad; cf. Koyré (1966), pp. 161-204.

¹⁵⁸ E I, 29sc.

¹⁵⁹ M. Bertrand ((1983), pp. 42-3) explica la física expuesta en la *Ética* como un aporte a la física de su tiempo que es básicamente cartesiana (al menos como la entiende el filósofo holandés). Dicho aporte nuclear refiere a la elaboración de un principio intrínseco que explica tanto el movimiento e individuación propio de cada cuerpo simple, su individuación en tanto individuo compuesto, como los movimientos extrínsecos propios de la mecánica cartesiana (principio extrínseco). Por su parte, A. Lécrivain describe el original aporte de Spinoza en estos términos: “desde 1665 Spinoza define cada cuerpo por una fórmula que expresa la proporción óptima de movimiento y reposo por el juego de las partes que lo constituyen, pero al interior de ciertos límites internos de variación (cf. Ep. 32). Se pasará entonces definitivamente de la concepción cartesiana de la individualización física externa por un invariante de tipo geométrico, más exactamente volumétrico, a un *principio de individuación de naturaleza dinámica e interna*”. Lécrivain (1978), citado por Bertrand (1983), p. 42, el énfasis es de la autora del texto citado.

comentado recién; en segundo lugar, la existencia particular lo cual implica que los cuerpos sean compuestos de partes extensivas (región propia de la mecánica de su tiempo); en tercer y último lugar, la esencia singular la cual es el grado de potencia actual de un cuerpo determinado (asociado al conato y que representa el mayor aporte de Spinoza a la física de su época)¹⁶⁰.

Como se ve, tanto forma como esencia integran lo que llamamos el principio dinámico de individuación de los cuerpos, pero que no por eso deben confundirse y tratarse como lo mismo, ya que la forma individual persevera en su ser gracias a su fuerza, grado de potencia o esencia, de mantener su identidad por sobre las constantes variaciones que los cuerpos exteriores ejercen sobre él, variaciones ejercidas por cuerpos más fuertes que en la mayoría de los casos tienden a destruirlo¹⁶¹. Estos encuentros configuran las relaciones mecánicas y causales de todas las ‘cosas singulares’ que existen en la naturaleza y es, en suma, el andamiaje por el cual se dice que el hombre es un ser en el mundo.

2.2.2.2 _TEORÍA DEL INDIVIDUO COMPUESTO

Comenzaremos esta sección profundizando esta distinción formal de los cuerpos complejos. En efecto, esta distinción recién señalada que caracteriza a los individuos compuestos no fue propuesta únicamente por Deleuze. Así, por ejemplo, el filósofo alemán Hans Jonas, en su propia interpretación de esta teoría de Spinoza, realiza la misma distinción que caracteriza al individuo compuesto, señalando en primer lugar que, por definición, los modos finitos de la sustancia son entidades individuales que configuran la pluralidad del mundo físico bajo un marco metafísico monista¹⁶². Los modos, decíamos, no son más que una ocurrencia o instanciación particular del eterno desenvolverse del ser infinito, en cada uno de los infinitos atributos que configuran la sustancia. En la Extensión esto significa ser un cuerpo, sea simple o complejo, distinto de otros cuerpos. La distinción, que es común

¹⁶⁰ Deleuze (1968), p. 191.

¹⁶¹ Cf. el único axioma de la Parte cuarta de la *Ética*, (Gb. II, p. 166) (Peña, pp. 182-3).

¹⁶² En efecto, la relación metafísica entre individualidad y pluralidad ha sido catalogado, entre otros, por Amihud Gilead como un pluralismo monista, el cual el sistema único y coherente de la realidad como infinitamente diferenciado en totalidades diferenciadas, y estas totalidades que son infinitamente diferenciadas en diferenciaciones finitas, es decir, los modos finitos, (1998), p. 3; cf. Rábade (2006), p. 433.

tanto para los cuerpos simples como para los complejos, es aquella que se basa en determinaciones modales tales como la de la figura y movimiento y su interacción con otras determinaciones del mismo atributo¹⁶³.

Como se ve, es la distinción más genérica de los cuerpos corresponde con la forma o naturaleza individual, siendo aquello lo define al individuo frente a las alteraciones que puede sufrir, dado que está constituido por una infinidad de otros cuerpos simples y que alteran su medida, movimiento y figura¹⁶⁴. La continuidad de la determinación a través de tales interacciones y cambios evidencian la autoafirmación del conato por el cual un modo tiende a preservar su naturaleza, la cual es, por tanto, idéntica con ella¹⁶⁵. Entonces, es la forma de la determinación en su aspecto interaccional, y el conato evidenciado por la supervivencia de esa forma en una historia causal, i.e. en relación con cosas coexistiendo, las que definen a un individuo¹⁶⁶.

Así, las tres determinaciones que para Jonas definen al individuo compuesto son la forma, la continuidad y la relación. Estas determinaciones no solo configuran al individuo compuesto, sino que además dan la pista para entender apropiadamente el significado de su identidad. En efecto, las relaciones que el individuo forma en sus comunicaciones causales con el ambiente, el lugar en donde afecta y es afectado, dependen tanto de la forma dada de la determinación como del conato que a cada momento afirma dicha determinación. La complejidad de la forma del cuerpo, esto es, de primera o segunda potencia dado que puede tratarse de un cuerpo simple o compuesto, permite que dicho individuo obre de forma muy diferentes en uno u otro caso: en el primero, sus afecciones simplemente reflejan el punto de impacto del ambiente, uniendo las muchas influencias en una sola, sin discriminar entre los varios agentes individuales; mientras que los cuerpos compuestos reflejan los estímulos del ambiente en su propia constitución y, a su vez, también actúan sobre aquel. Esta complejidad perceptiva, propia de los individuos compuestos, para Jones, no procede a la manera cartesiana como una variedad de acciones mecánicas autocontenidas por un autómatas, sino que se explican gracias a una amplia y variada comunicación con las cosas (i.e. una estructura

¹⁶³ Jonas (1973), p. 265.

¹⁶⁴ Cf. Gueroult (1974), p. 165.

¹⁶⁵ Jonas (1973), p. 265.

¹⁶⁶ Jonas (1973), p. 265. Jonas resalta aquello en su texto, concordando con la interpretación de Deleuze (aunque no en el mismo orden) las tres determinaciones que señalamos antes.

o sistema), o, por decirlo con el lenguaje metafísico de la época que utiliza Spinoza, la manera de ser parte del todo mientras aún se es algo distinto al todo¹⁶⁷.

Para Jonas, la primera propiedad que caracteriza al individuo compuesto por sobre sus componentes (cuerpos) simples es su forma natural (o individual según Deleuze) que implica una *ratio* común que unifica una multiplicidad de cuerpos a modo de partes de un todo que expresa, por eso mismo, una individualidad determinada. Entonces, el paso desde una pluralidad de individuos simples a la formación de un individuo compuesto de orden superior se explica por la formación en los cuerpos simples de un orden o patrón de interacción de mutuas determinaciones, la cual debe ser considerada como una forma de determinación o forma natural¹⁶⁸. Por decirlo en una fórmula, podemos afirmar que la forma natural de un individuo es equivalente con la composicionalidad de individuos simples que lo configuran. De manera que la forma natural es, de hecho, lo que define al individuo, al poder considerarse distintamente de un modo dado (en este caso un cuerpo), y este puede considerarse genuinamente un individuo solo en la medida en que la forma total del múltiple de relaciones internas se mantenga por sí misma funcional en sus interacciones que realiza con el mundo exterior, evidenciando en esa acción su esencia singular, grado de potencia o, dicho *grosso modo* por Jonas, el conato común del todo¹⁶⁹.

Gracias a esto es posible hablar de una identidad del individuo compuesto que debe ser considerada como un patrón de composición y funcionamiento espacial y dinámico, por lo que la identidad de dicho individuo no está ligada con las identidades de la multiplicidad de cuerpos que lo componen. Por lo que, concluye Jonas, la identidad compuesta en tanto unidad no solo es compatible con el cambio de sus partes, sino que, además, dicho cambio resulta ser el medio primario por el cual la identidad de ciertos individuos es mantenida¹⁷⁰.

Por otro lado, de la misma manera podemos concluir que la esencia singular del individuo surge en el orden superior y concreto de los cuerpos compuestos, ya que el conato posee una duración indefinida y los cuerpos simples son aquellos que aparecen y desaparecen

¹⁶⁷ Jonas (1973), pp. 265-6.

¹⁶⁸ Jonas (1973), p. 266.

¹⁶⁹ Jonas (1973), p. 266.

¹⁷⁰ Jonas (1973), p. 267.

en el patrón formal del individuo sin que se vea alterada su constitución en cuanto todo¹⁷¹. La perseverancia del individuo por sobre el cambio constante de sus partes constituyentes, lo que define su identidad, es por su parte lo que define al conato de dicho individuo. Por lo que creemos correcta la interpretación de Rivaud¹⁷² de los cuerpos simples (y sus correspondientes ideas) al afirmar que no poseen más que una realidad evanescente al componer el campo de transformación sin alteración de la forma total existente en acto (un individuo compuesto cualquiera, sea el quilo y la linfa, una persona o la naturaleza entera). Su esencia, la cual sabemos es eterna, tiene una realidad (efectuación o instanciación empírica) infinitamente corta en cuanto aparece y desaparece en la forma total del compuesto que la integra formalmente. En cambio, su esencia actual, asociada al conato común del individuo compuesto, siempre se da en cuanto contenida en un cuerpo complejo de segundo orden organizado por los *corpora simplicissima* evanescentes. Este es, según Rivaud, el elemento efímero que necesariamente compone los cuerpos y las almas de todos los individuos que componen, a su vez, al mundo tal como se presenta fenoménicamente¹⁷³.

La definición general del individuo compuesto parece afirmar dos tipos de cuerpos complejos, a saber, aquel individuo compuesto por partes simples, integradas por presión ambiental¹⁷⁴ y otros cuerpos los cuales se componen de partes simples unificadas por una relación (*ratio*) común entre ellas. Pero, en realidad, consideramos que eso no es correcto, ya que el verdadero sentido de la conjunción disyuntiva *vel* que encontramos en esa definición no apela a dos tipos de cuerpos complejos, unos solo compellidos bajo la presión ambiental, otros unificados bajo una proporción común, sino que se presentan las causas, o más bien el proceso mecánico, por el cual se forma el individuo compuesto.

Es más, esta es su ley general de configuración, que permite definir la estructura de todos los individuos de una misma especie. Rivaud llega a afirmar de esto que es el interior de las esencias las que se transforman continuamente, límites variables que deben respetar ciertos caracteres fundamentales dados por la forma individual, lo que permite que podamos

¹⁷¹ Del mismo modo que el modo infinito mediato de la Extensión, la *facies totius universi*, es eterna mientras que sus componentes actuales se transforman constantemente, sin por eso alterar la forma del individuo total, esto es, la naturaleza considerada como un todo; cf. Rivaud (1924-1926), p. 35.

¹⁷² Cf. Rivaud (1924-1926), pp. 31-7.

¹⁷³ Rivaud (1924-1926), p. 37.

¹⁷⁴ Gueroult interpreta como una "*pression des ambiants*" el enunciado latino "*a reliquis ita coercentur, ut invicem incumbant*" de la definición del individuo compuesto.

hablar de un único individuo frente a dichas transformaciones. Esto le da pie a Rivaud para afirmar, lo que nos parece correcto y se acerca a la interpretación biológica de Jonas que comentamos recién, que la esencia de cada individuo posee cierta elasticidad, gracias a lo cual se dice que la esencia no es una cosa inerte, sino una realidad viva, activa y capaz de evolucionar¹⁷⁵. Como se ve, la interpretación de la vida que da Spinoza en este excursus está más cercana a la interpretación que de ella da la fenomenología, o la misma biología filosófica de Jonas, al entender este fenómeno, dicho en una palabra, como algo más cercano al alma que a la materia.

Luego de esta definición general del individuo compuesto, Spinoza precisa la primera parte de la descripción que da de ellos, a saber, cuáles son los tipos de superficies con que los cuerpos entran en contacto al verse compelidos unos sobre otros por mera presión ambiental. La medida de la superficie es crucial a la hora de determinar tanto su cualidad característica como posibilidad de alterar esa unión, lo que cambia, a su vez, la forma del individuo compuesto en cuestión. Así, luego de señalar lo que acabamos de comentar, en el axioma 3 Spinoza señala que “[...] llamaré duros a los cuerpos cuyas partes se aplican unas a otras, por medio de superficies grandes; blandos, en cambio, a aquellos cuyas partes se aplican mediante superficies pequeñas; y fluidos, por último, a aquellos cuyas partes se mueven unas entre otras”¹⁷⁶. Más bien habría que precisar lo recién señalado al afirmar que la medida de la superficie es un factor determinante para los cuerpos llamados duros y blandos, ya que ellos solo se aplican en superficies grandes y pequeñas, respectivamente. Por otro lado, los cuerpos fluidos son aquellos cuyas partes constitutivas tienen la propiedad de poder aplicarse a una y otra superficie, es decir, aquel que tiene una movilidad regulada bajo una relación constante¹⁷⁷.

Ahora bien, y tal como señala Gueroult al comentar este axioma, ya que los cuerpos compuestos, i.e. el modo finito o cosa singular tal como es conocida por el hombre, son definidos como una relación de movimiento y reposo determinada, esto implica que no es posible considerar la existencia de cuerpos absolutamente duros, ya que va en contra de la relación que precisamente los define. No se trata, explica el autor francés, de una diferencia

¹⁷⁵ Rivaud (1924-1926), p. 39.

¹⁷⁶ E II, ax. 3 (Gb. II, p. 100) (Peña, p.86).

¹⁷⁷ Cf. Rivaud (1924-1926), p. 40; esta última precisión de Rivaud nos parece acertada ya que, si no fuera así, el individuo no podría mantener su forma y dejaría de ser una unidad.

radical como podrían hacer creer los sentidos humanos, sino más bien de una diferencia de grado en la medida propia de las superficies de las partes compuestas¹⁷⁸. Pero esto tampoco significa que la distinción sea ilusoria, ya que la diferencia de grado entre las superficies es real y determinante a la hora de catalogar en tipos los casos o instanciaciones que es posible percibir en la naturaleza. Lo que sí resulta ilusorio en la percepción que se tiene de dichos cuerpos es la diferencia radical entre uno y otro, al otorgarles un carácter cualitativo distintivo y fragmentarizador, confuso en suma, cuya causa no proviene de ellos sino más bien de los propios sentidos¹⁷⁹.

De hecho, precisar este punto es fundamental por dos razones: la primera es que esta distinción nos puede llevar a afirmar que la teoría física de Spinoza es un atomismo que no se diferencia de las construcciones atomistas ya propuestas en la antigüedad¹⁸⁰. Es decir, no hay novedad alguna en su teoría; la segunda, a modo de corolario indeseado de la primera, es que debemos aceptar la existencia de cuerpos absolutamente duros (los átomos), lo que va en contra de la definición del individuo compuesto, tal como lo comentamos antes. Por suerte, Spinoza ya había puesto a prueba su teoría de los cuerpos compuestos en su correspondencia con R. Boyle, mediando entre ellos Oldenburg. Por lo que confirmamos, a su vez, que esta teoría fue producto del estudio experimental de su autor, llevando a cabo variados experimentos y contrastando sus resultados con las novísimas teorías que sobre el mismo tema se estaban desarrollando en el continente¹⁸¹. Por lo que no es arbitrario que, incluso en

¹⁷⁸ Gueroult (1974), p. 166.

¹⁷⁹ Spinoza así lo afirma en relación a la conclusión de R. Boyle sobre los cuerpos complejos, cuyas partes constituyentes son heterogéneas, para el químico y filósofo inglés, tal como la experimentación y los sentidos humanos pueden corroborar: “No me inclino a pensar que las nociones tomadas del uso vulgar y que explican la naturaleza no como en sí, sino tal como se percibe por los sentidos humanos, haya que enumerarlas entre los géneros supremos ni tampoco mezclarlas (por no decir confundirlas) con las nociones puras, que explican la naturaleza como es en sí. Pertenecen a estas últimas el movimiento y el reposo y sus leyes; a las primeras, en cambio, lo visible y lo invisible, lo caliente y lo frío y, como en seguida diré, también lo fluido y lo sólido” Ep. 6 (Gb. IV, p. 28) (Domínguez, p. 101); cf. Gueroult (1974), p. 166.

¹⁸⁰ Rivaud llega a afirmar que esta distinción entre los cuerpos compuestos ya se encuentra en el *Timeo* de Platón, cf. Rivaud (1924-1926), p. 40.

¹⁸¹ También se ha afirmado precisamente lo contrario sobre esta correspondencia: V. Peña en su tesis doctoral realiza una síntesis de ciertos historiadores anglosajones de la ciencia, quienes ven aquí un episodio más “en la lucha entre el apriorismo racionalista, prejuicioso, antiempírico y dañoso para la ciencia (Spinoza), contra el sano empirismo que la hace progresar (Boyle). [...] La significación de la polémica se agotaría en esto: Spinoza tendría un interés ‘puramente lógico’, mientras que Boyle aportaría un interés más propiamente científico-experimental” Peña (1974), p. 121; cf. La presentación y defensa que aporta el mismo Peña sobre esta discusión frente a los comentaristas de la ciencia angloparlantes que acabamos de señalar, pp. 119-24; cf. Klever (1988), p. 165, n. 1.

la *Ética*, se desarrolle esta teoría precisamente de este modo, esto es, desde la experiencia, tal como vimos antes con ocasión de la demostración de la relación entre alma y cuerpo¹⁸².

El tema de estas cartas son una serie de comentarios a los experimentos de Boyle sobre la naturaleza o esencia del nitro (*nitrum*), el nitrato potásico KNO₃, quien luego de lograr separar sus partes fijas y volátiles y unirlos nuevamente, llegó a la conclusión que su naturaleza, y la naturaleza de todo cuerpo, es, en suma, fundamentalmente heterogénea. Ahora bien, en este contexto, los cuerpos complejos que se estudian son aquellos inanimados (físicos y químicos) que no se diferencian más que cuantitativamente. Es decir, desde el punto de vista de la materia inanimada, la estructura de los cuerpos compuestos implica que sus partes simples constituyentes sean homogéneas, explicándose la variedad de cuerpos compuestos según una diferencia exclusivamente mecánica, de tipo cartesiano, de movimientos y reposos relativos a cada cuerpo compuesto particular.

Para demostrar esto, cuya prueba experimental particular es provista por el nitro, se desarrolla una fundamentación teórica sobre la naturaleza de los cuerpos complejos elementales (objeto propio de la incipiente química del siglo XVII), con la que además comenta y cuestiona las conclusiones de un texto de Boyle sobre el tema que había sido enviado a él por Oldenburg. En esta carta, al tratar sobre la naturaleza del nitro y estudiar sus partículas constituyentes, Spinoza escribe que “[...] los cuerpos en movimiento nunca chocan con otros por sus superficies más amplias, mientras que los cuerpos en reposo se apoyan sobre otros por sus superficies mayores”¹⁸³. De esta manera Spinoza describe el mecanismo por el cual los cuerpos más simples se comunican los unos a los otros el movimiento y el reposo, lo cual es precisado en dos momentos en la definición del individuo compuesto que revisamos antes¹⁸⁴.

Más bien, estas distinciones entre los cuerpos complejos responden a una descripción basada en la experiencia y designan, por tanto, una propiedad extrínseca de ellos, ya que la verdadera naturaleza de los cuerpos complejos es de naturaleza exclusivamente racional¹⁸⁵.

¹⁸² De hecho, en la *Ética*, Spinoza no hace más que presentar las conclusiones, y de manera muy breve, por cierto, de su labor experimental en torno a la naturaleza de los cuerpos y siempre en relación con el objetivo general de la Parte segunda, que trata sobre la naturaleza y origen del alma humana; cf. Gueroult (1974), p. 168, n. 74.

¹⁸³ Ep. 6 (Gb. IV, pp. 19-20) (Domínguez, p. 94).

¹⁸⁴ Cf. Rivaud (1924-1926), p. 40.

¹⁸⁵ “[...] los cuerpos grandes [...] también deberían llamarse fluidos, si no fuera que el término fluido designa algo extrínseco y que, en el uso vulgar, solo se emplea para designar aquellos cuerpos móviles cuyas partes

Por lo que esta distinción entre los cuerpos complejos en realidad refiere tanto a la velocidad del cambio de las distintas superficies a las que se acopla como a la medida particular de dichas superficies. Así, por ejemplo, se dice fluido aquel cuerpo cuya velocidad de cambio de superficies es extremadamente alta y se acopla a superficies extremadamente pequeñas¹⁸⁶.

En la medida en que los cuerpos simples crean un equilibrio, proporción o coherencia entre sí, entonces se les puede considerar como una unidad, es decir, un individuo complejo con una identidad diferenciada de la de los cuerpos de todo tipo que lo rodean. Spinoza precisa tal distinción en la carta 32 a Oldenburg¹⁸⁷, la conocida carta del gusanito en el torrente sanguíneo, en la cual su autor precisa que

“por conexión (*coherentia*) de las partes¹⁸⁸ no entiendo, pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas. [...] considero a las cosas como parte de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; [...] por ejemplo, cuando los movimientos de las partículas de linfa, de quilo, etc., habida cuenta de su tamaño y figura, se ajustan unos a otros de suerte que concuerden plenamente entre sí y que todos juntos constituyan solo fluido, entonces, y solo entonces, [...] son considerados como partes de la sangre”¹⁸⁹.

Prima facie la cita puede llevarnos a confusión, ya que habla de tamaño y figura de las partes de un cuerpo, pero no hay que olvidar que aquellos cuerpos (i.e. el quilo y la linfa¹⁹⁰) no son simples¹⁹¹ sino complejos que al producir un equilibrio o relación (*ratio*) entre sí pueden ser considerados como partes de un compuesto mayor y más complejo (i.e. la sangre), tal como

diminutas e intersticios escapan a la sensación humana. Por eso es lo mismo dividir los cuerpos en fluidos y sólidos que en visibles e invisibles. [...] Nadie podrá comprobar esto jamás, ni con experimentos químicos ni con otros, sino tan solo mediante el razonamiento y el cálculo”. Ep. 6 (Gb. IV, p. 29) (Domínguez, pp. 101-2).

¹⁸⁶ Cf. Ep. 6, § 6 (Gb. IV, p. 30); Gueroult (1974), pp. 167-8. Como se ve, la teoría de Spinoza se encuentra a medio camino entre el realismo del sentido común que acepta sin cuestionarse los datos de la experiencia y el inmaterialismo de alguien como Berkeley, quien se niega a separar las cualidades sensibles con la extensión y afirma la realidad física de la última, aunque la niega para la primera; cf. Hallet (1972), p. 186, n. 35 y n. a.

¹⁸⁷ El intercambio epistolar entre Spinoza y Oldenburg ha sido clasificado bajo dos grupos según su orden cronológico: las primeras, muestran un interés casi exclusivo en las ciencias, mientras que las segundas tienen un interés exclusivamente religioso, dada la publicación del TTP; cf. Sanz (1999), primer grupo (pp. 488-92); segundo grupo (pp. 492-5).

¹⁸⁸ Rivaud traduce por “*cohésion des corps*” este párrafo de la carta 32, cf. Rivaud (1924-1926), p. 40.

¹⁸⁹ Ep. 32 (Gb. IV, pp. 170-1) (Domínguez, p. 236).

¹⁹⁰ Como se sabe, son los nombres con que la biología del siglo XVII designaba a los glóbulos rojos y blancos.

¹⁹¹ Que, como señalamos antes, no pueden considerarse más que de forma abstracta.

las cosas singulares que deben ser consideradas como partes del todo compuesto por la naturaleza en su conjunto (la *Facies*, como veremos más adelante).

Volviendo al excursus de la Parte segunda que comentamos, luego del axioma 3, que comentamos con algo de detalle, Spinoza presenta una serie de lemas¹⁹² que tienen como objetivo el precisar los tipos de cambios que puede sufrir un cuerpo o individuo complejo sin que vea destruida su identidad formal. Este grupo de lemas responden a cambios de 1) una pequeña cantidad de sus partes constituyentes; 2) una gran cantidad de ellas; 3) el movimiento de las partes; 4) el movimiento del todo que ellas constituyen. A ellos responden: el lema 4, el cual afirma que las partes pérdidas son reemplazadas simultáneamente por la misma cantidad de partes y de la misma cualidad o naturaleza; el lema 5, que afirma que las partes que alteran su tamaño original conservan la proporción constante de movimiento y reposos que las caracteriza como un todo; el lema 6, que señala que si alguno de los cuerpos cambia su movimiento, en la medida en que puedan seguir comunicando la proporción de movimiento y reposo original se mantendrá la forma del individuo compuesto por ellos; por último, el lema 7 el cual afirma que el individuo en cuanto todo puede cambiar su movimiento y mantener su forma individual en la medida que sus partes constituyentes se comuniquen la proporción que caracteriza al todo. Por lo que se sigue que el cuerpo humano es uno sumamente complejo ya que tiene la capacidad de soportar un número considerable de variaciones en sus partes sin que se altere su forma individual¹⁹³. Y dado que la complejidad del alma depende de aquella del cuerpo de que es objeto, sabemos que el cuerpo humano es de una gran perfección por sobre la de otros individuos u organismos compuestos (por ejemplo, animales mamíferos).

El mismo principio de complejidad y perfección de los cuerpos es posible llevarlo al infinito y explicar a la naturaleza misma y considerarla como el individuo total compuesto que mantiene su forma independiente del cambio de sus partes constituyentes, i.e. todas las cosas singulares existentes en acto que habitan en ella. Spinoza así lo afirma al escribir, en ese tan comentado final del escolio del lema 7, que “[...] si continuamos al infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total”¹⁹⁴. Sin

¹⁹² E II (Gb. II, pp. 100-2).

¹⁹³ Cf. Rivaud (1924-1926), p. 38.

¹⁹⁴ E II, lema 7, sc (Gb. II, p. 102) (Peña, p. 88); cf. Ep. 32 (Gb. IV, pp. 172-4).

duda refiere a la naturaleza en cuanto extensa, es decir, el conjunto actual material que la compone. En la carta 64, Spinoza precisa este modo infinito en su género, pero mediato ya que trata de la naturaleza actual de los cuerpos, describiéndolo como la *Facies totius universi*, “[...] la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma”¹⁹⁵, refiriendo, por último, precisamente al escolio que acabamos de comentar. Como se ve, el cuerpo humano, de una extraordinaria complejidad y que explica por lo mismo la perfección del alma, se encuentra por decirlo así a medio camino entre los cuerpos más simples y la naturaleza material considerada en su conjunto.

Estos son, en suma, los elementos que componen este pequeño tratado de física, y dado que introduce la noción de organismo desde una perspectiva mecanicista, resulta indispensable para comprender la complejidad propia del cuerpo humano que explica a su vez la complejidad de la idea formal de dicho objeto, i.e. el alma, tema central de este capítulo. Pasemos, pues, a la siguiente sección dedicada específicamente al cuerpo humano.

2.3 TEORÍA DEL CUERPO HUMANO

Antes de continuar con los postulados que siguen después del escolio recién comentado, es necesario volver a los lemas antes vistos ya que ellos ofrecen información fundamental sobre el cuerpo humano entendido como un organismo más de la naturaleza. Así los interpreta H. Jonas¹⁹⁶, quien señala en el artículo que comentamos antes, que la discusión en torno al problema mente-cuerpo se retoma en los lemas que siguen al lema 3 que definen al individuo compuesto, en donde ya se señala la naturaleza del objeto que corresponde al alma y el tipo de identidad que les pertenece¹⁹⁷. Para Jonas, los lemas 4 a 7 no refieren tanto a cuerpos de complejidad creciente, sino a funciones que solo un cuerpo vivo, un organismo, puede desarrollar. Así, el lema 4 refiere al metabolismo, el 5 al crecimiento, el 6 al movimiento de las extremidades o miembros y el 7 al movimiento local

¹⁹⁵ Ep. 64 (Gb. IV, p. 278) (Domínguez, p. 351).

¹⁹⁶ Por su parte, el inglés F.H. Hallet afirma que estos lemas son “en parte epistemológicos y en parte físicos” Hallet (1972), p. 180.

¹⁹⁷ Jonas (1973), p. 267

del individuo (*locomotion*)¹⁹⁸. Esta complejidad creciente, con grados cada vez mayores de interacción con el medio externo, caracterizan a los individuos compuestos, lo que permite diferenciarlos claramente de sus partes simples, al constituir una identidad superior en cuanto todo que supera las posibilidades de la mera conjunción de cuerpos simples *partes extra partes*.

Para Gueroult, esto prueba su interpretación de una física concreta en Spinoza, en oposición a la física abstracta de los cuerpos más simples, a la hora de desarrollar su teoría de los cuerpos complejos, es decir, aquellos cuerpos que de hecho configuran la ciencia mecánica. La característica fundamental de estos cuerpos naturales radica en la constitución de sistemas organizados de complejidad creciente, los cuales mantienen su unidad independiente de la variación de las partes que lo componen¹⁹⁹. De otra manera, es gracias a la capacidad de los cuerpos complejos de crear una proporción constante de movimiento y reposo que es posible considerarlos como sistemas auto regulados diferenciados de las partes que lo constituyen. El autor francés A. Lécivain, en un artículo dedicado a exponer la física de Spinoza, afirma que ya desde 1661-3 (es decir, el periodo en que escribe sus reflexiones sobre el nitro) Spinoza busca desarrollar una física que responda a una doble determinación: por un lado, el rechazo a concebir la física en términos exclusivamente mecánicos (i.e. cartesianos) y, por otro lado, determinar una dinámica que que haga del mecanicismo cartesiano complejo y dinámico²⁰⁰. Para este último autor, el rechazo radica en que la mecánica cartesiana es un momento necesario del conocimiento de la naturaleza, pero insuficiente para comprender los procesos de complejidad creciente de los cuerpos compuestos. Por lo que afirmamos que los principios dinámicos que gobiernan los cuerpos compuestos son simplemente opuestos al mecanicismo cartesiano²⁰¹, lo que evidencia la diferencia que existe entre las filosofías de ambos autores.

Frente a este cambio radical de perspectiva, nos es necesario buscar otra forma de entender la teoría del individuo compuesto que nos permita pasar homogéneamente desde ella a la teoría del cuerpo humano. Aquí dirigimos nuestra mirada nuevamente a H. Jonas y su interpretación organicista del individuo compuesto. Allí, su autor integra el objetivo

¹⁹⁸ Jonas (1973), p. 268; cf. Gueroult (1974), p. 184.

¹⁹⁹ Gueroult (1974), p. 157.

²⁰⁰ Citado por Negri (2006), pp. 80-1, n. 92.

²⁰¹ Esta diferencia también es señalada por A. Negri (2006), p. 81.

general de la Parte segunda de la *Ética* para poner en contexto las afirmaciones sobre los cuerpos complejos que siguen luego de lo desarrollado sobre los cuerpos más simples. En su artículo afirma que, por primera vez en la reflexión de la modernidad, se considera a los individuos orgánicos, es decir, los cuerpos compuestos y sus propiedades auto-regulativas, en tanto totalidades complejas más que una interacción mecánica de las partes que lo componen²⁰². De esto, concluye Jonas que la esencia del ser orgánico es comprendida, no tanto en cuanto sistema cerrado a modo del funcionamiento de una máquina, sino que como una pluralidad unificada de secuencias de estados sustentables, manteniéndose la forma de la unión mientras que sus partes componentes se alteran continuamente²⁰³.

Aquí ve Jonas la transformación de la perspectiva mecanicista cartesiana, que entiende la individualidad en términos sustanciales, por una nueva perspectiva organicista que la entiende en términos formales, anclada en la relación que existe entre las partes y el todo²⁰⁴. Es decir, la identidad formal implica que el todo no puede ser considerado como una mera suma de partes o incluso identificarse con ellas, ya que la identidad se mantiene por sobre las variaciones necesarias, de sus elementos constituyentes. Esta identidad formal le permite a Jonas integrar los elementos que para Lécivain son los dos tipos de determinaciones propias de la teoría de los cuerpos de Spinoza y que lo lleva a catalogarla, llegado al mismo punto que Jonas, como un mecanicismo cartesiano “complejo y dialéctico”²⁰⁵.

En cambio, para el filósofo alemán estas determinaciones corresponden con una descripción de los organismos, los cuales al poseer una identidad que se define por ser una forma de unión, posee un grado cualitativo de individualidad, que refiere al grado de orden de diferenciación, y un grado cuantitativo, que refiere al alcance numérico de inclusión²⁰⁶. Los grados de individualidad, como se sabe, son de complejidad creciente que culminan con

²⁰² Jonas (1973), p. 269.

²⁰³ Jonas (1973), p. 269.

²⁰⁴ Gueroult también interpreta en un sentido organicista los lemas que siguen a la definición del individuo compuesto, encontrando sus antecedentes en una peculiar recepción de Aristóteles por parte de Spinoza (‘un aristotelismo sin Aristóteles o con rasgos platónicos’) que rechaza la noción de potencia y acto, pero conservando la de materia y forma, lo que lo acerca a la idea de naturaleza maquínica de Leibniz; cf. Gueroult (1974), pp. 176-7.

²⁰⁵ Negri (2006), p. 81.

²⁰⁶ Jonas (1973), p. 269.

la individualidad más inclusiva de todas, es decir, la totalidad de la naturaleza conocida por el hombre tal como se describe al final del lema 7.

De esta manera, los distintos órdenes de individualidades existen en la continua sucesión de sus estados, siendo los cuerpos orgánicos totalidades menores altamente compuestas de individuos subordinados, los cuales están compuestos a su vez de cuerpos de complejidad decreciente y así hasta el infinito²⁰⁷. La variabilidad de cada individuo es comunicada en cada cuerpo compuesto creciente de forma cumulativa, siendo cada nivel superveniente, más complejo y variable que los niveles inferiores, por lo que el nivel superior representa la totalidad del compuesto y es beneficiaria de todos sus miembros subordinados²⁰⁸.

Esta lectura de la complejidad creciente del individuo compuesto le permite a Jonas afirmar que el concepto de organismo que se encuentra en la *Ética* es de tipo evolutivo²⁰⁹, el cual se deduce desde la ontología general a la existencia individual. Cada individuo existente es una determinación modal del eterno desenvolverse de la sustancia infinita, por lo que cada individuo nunca es un producto terminado en que la actividad creativa se detenga. Cada individuo está por definición en constante transformación dado el conato individual que lo anima y que le permite interactuar con el medio más amplio que configura la naturaleza entendida como un todo, en que, a su vez, cada una de sus partes está en constante transformación, lo que, por cierto, supone la muerte de las identidades individuales por sobre el todo que mantiene intacta su forma individual.

Luego de establecer la complejidad creciente de los individuos compuestos con todas las características que hemos precisado, Spinoza puede por fin volver al punto en que quedó antes de emprender el excursus físico después de EII13c, a saber, el sistema del cuerpo humano, con su estratificación y complejidad características, que permiten explicar tanto la naturaleza propia del alma como los distintos tipos de ideas que posee. Los postulados que siguen luego del lema 7 precisan las propiedades características del cuerpo humano,

²⁰⁷ Jonas (1973), p. 270.

²⁰⁸ Jonas (1973), p. 270.

²⁰⁹ Jonas, en un artículo recogido en su libro *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, dedicado a la emergencia de la explicación evolucionista de los seres vivos, cataloga esta teoría de Spinoza como parte de dicha explicación y la radicaliza aún más su innovación al clasificarla como 'la destrucción de la ontología cartesiana por el evolucionismo', Jonas (2000), pp. 82-4.

siguiendo las mismas leyes que todos los cuerpos llamados simples y complejos²¹⁰. Ahora bien, la relación entre alma y cuerpo, luego de ser deducida desde su fundamento metafísico, el expresionismo de la sustancia (EIIP7), todas las conclusiones factuales que de ella se sigan deben ser ciertas.

Por lo que las conclusiones que se siguen de ella, ancladas en esta experiencia de la cual no es posible dudar, que versan sobre el cuerpo humano también son deducidas desde la experiencia²¹¹. Aunque, no hay que olvidarlo, sin el conocimiento *a priori* de las leyes que lo rigen no sería posible afirmar cosa alguna sobre este y, *a fortiori*, cosa alguna sobre la idea de dicho objeto, es decir, el alma humana, de la misma manera que con los experimentos sobre la naturaleza del nitro, sin el marco apropiado de comprensión, i.e. las leyes deducidas desde sus principios fundamentales, toda experiencia es simplemente inútil para el conocimiento.

Son seis los postulados que explican las propiedades fundamentales del cuerpo humano²¹², los cuales afirman, respectivamente, la composición compuesta del individuo humano, sumamente compleja²¹³; esta integra los tres tipos de cuerpos o individuos descritos antes, a saber, los llamados fluidos, blandos y duros²¹⁴; tanto el cuerpo humano como las partes que lo constituyen son afectados de muchas maneras por los cuerpos exteriores²¹⁵; es más, su conservación necesita de la interacción con los cuerpos exteriores²¹⁶; el postulado cinco, de suma importancia tanto para la psicología como para la epistemología de Spinoza, precisa el efecto de interacción entre las partes fluidas y blandas con los cuerpos exteriores,

²¹⁰ Como se sabe, para Descartes esta capacidad de los cuerpos de mantener la forma individual por sobre las variaciones de su masa es exclusiva del cuerpo humano, ya que es el alma (la forma del cuerpo humano) el principio que unifica la materia. Spinoza, en cambio, amplía esta capacidad a todos los cuerpos extensos; cf. Gueroult (1974), pp. 183-4. Por lo que el filósofo holandés, precisa Jonas en su artículo, rechaza dos ideas cartesianas conectadas entre sí: que la ‘vida’ es un hecho puramente físico y que el ‘alma’ es un hecho solo del hombre; Jonas (1973), p. 271.

²¹¹ Primero, la definición de postulado es la de ser una proposición ni evidente ni demostrable. No es evidente, por eso no es un axioma; no es demostrable y por eso tampoco deducida de principios fundamentales. Luego, resultan *ad hoc* para tratar al cuerpo humano, ya que la misma existencia del cuerpo humano, y su relación con el alma, tampoco fueron deducidas, sino que su conocimiento proviene desde la experiencia. Por eso Spinoza precisa al respecto que “[...] no creo haberme alejado mucho de la verdad, supuesto que todos los postulados que aquí he admitido apenas contienen cosa alguna que no conste por la experiencia, de la cual no nos está permitido dudar una vez que hemos mostrado que el cuerpo humano existe tal y como lo sentimos” E II, 17sc. (Gb. II, p. 105) (Peña, p. 91); cf. Gueroult (1974), p. 170, n. 79.

²¹² E II (Gb. II, pp. 102-3).

²¹³ E II, post. 1.

²¹⁴ E II, post. 2.

²¹⁵ E II, post. 3.

²¹⁶ E II, post. 4.

el cual afirma que, cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, es alterada la superficie de la última y le imprime un vestigio del mismo cuerpo exterior²¹⁷; por último, el cuerpo humano puede mover y disponer de los cuerpos exteriores de muchas maneras²¹⁸. Como se ve, integra elementos comunes a todo individuo compuesto, pero también precisa propiedades que son exclusivas del cuerpo humano y que sirven para explicar el tipo de ideas que el alma puede formar y el conocimiento que puede obtener de ellos, o para decirlo en una palabra, su potencia de pensar en tanto expresión cogitativa simultánea de las acciones del cuerpo.

Tanto los lemas recién comentados como la teoría de los cuerpos expuesta en el excursus físico después de EII13c son los elementos que permiten precisar las propiedades particulares del cuerpo humano, las cuales explican, a su vez, el origen del conocimiento imaginativo. Por lo que estas propiedades presentan la génesis del conocimiento imaginativo al señalar tanto el contenido representativo de dichas ideas o su ser objetivo, a saber, las ideas de las afecciones del cuerpo, como el ser formal de dichas ideas, es decir, las ideas de las partes del cuerpo. Las dos proposiciones siguientes precisan dichos elementos. La proposición 14 afirma que el alma (*mens*) es capaz de percibir muchísimas cosas y es tanto más apta para aquello en cuanto de más maneras esté dispuesto su cuerpo. Así, la suma complejidad del cuerpo humano tiene como correlato en el alma una suma complejidad en las ideas que ella forma, complejidad que refiere tanto a ideas de cosas singulares como al contexto en que se da dicha cosa y que no es otra cosa que la base representativa de las ideas adecuadas.

Su explicación, ya que trata sobre las percepciones o ideas del alma, refiere en primer lugar a la proposición 12, la cual afirma que el alma percibirá todo aquello que afecta, acontece, o ‘acaeece’ como traduce Peña el latino *contingere*, al objeto de dicha idea, es decir, su propio cuerpo. En relación con este último, múltiples elementos del excursus físico son integrados para explicar la complejidad creciente de la disposición de aquel. En efecto, el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores de múltiples maneras (postulado 3) y, a su vez, afecta a dichos cuerpos de múltiples maneras (postulado 6). Esta complejidad se debe a su estructura compuesta que, como todo individuo, es altamente compleja, y

²¹⁷ “*corporis externi impellentis vestigia eidem imprimi*” E II, post. 5 (Gb. II, pp. 102-3).

²¹⁸ E II, post. 6.

compuesta a su vez de múltiples individuos compuestos de complejidad decreciente hasta el infinito.

El alma, por tanto, también expresa esta alta complejidad que caracteriza a su objeto²¹⁹. Ella no es de naturaleza simple, como lo creía Descartes²²⁰, lo que le permitía al filósofo francés, por cierto, diferenciarla del cuerpo extenso y divisible, sino que ambos tienen como fundamento la misma estructura altamente compleja. La demostración de esta equivalencia, ambas expresiones de un origen metafísico común²²¹, se presenta en EIIP15, en la cual se puede leer que aquello que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas.

Ahora bien, como refiere al ser formal del alma y no a ideas que dicha alma tiene (su ser objetivo), Spinoza no puede referir como en la proposición anterior a las afecciones del cuerpo, sino al origen metafísico común de ambos, i.e. Dios. En efecto, su explicación apela a que ella es una idea del cuerpo (EIIP13), el cual está compuesto de muchísimos individuos altamente compuestos (postulado 1); la segunda parte de EII8C afirma que hay una idea en Dios de cada uno de los individuos que componen al cuerpo humano. Ahora bien, dado que las cosas se siguen según el mismo orden y conexión que las ideas (EIIP7), la idea del cuerpo está compuesta de las muchísimas ideas de las partes que la componen²²².

Gueroult señala, de colofón a su comentario de dicha proposición, que el rendimiento de ella se verá recién al inicio de la Parte tercera, exactamente en EIIP3, al señalarse allí que la realidad total del alma está compuesta no solo de su ser formal (tal como se acaba de señalar) sino además de aquellas que constituyen su contenido (su ser objetivo)²²³. Esto último, como se sabe, son las ideas tanto adecuadas como inadecuadas (EIII1C), y sus afectos activos y pasivos (EIIP3)²²⁴. La conclusión, pues, que hay que retener de dicha proposición

²¹⁹ Jonas precisa al respecto que “el paralelismo psico-físico ofrece una ingeniosa teoría de la conexión entre grado de organización y grado de mentalidad sin violar el principio de no-interacción entre los dos lados” Jonas (1973), p. 272.

²²⁰ Cf. Gueroult (1974), p. 193.

²²¹ Cf. E II, prop. 7.

²²² Cf. Gueroult (1974), p. 191.

²²³ Gueroult (1974), p. 192.

²²⁴ Este principio se basa en la prioridad ontológica de la idea (i.e. el alma, en cuanto idea del cuerpo) sobre el afecto, y no una mera anterioridad cronológica, afirmada en el axioma 3 de la Parte segunda: “Los modos del pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados afectos del ánimo, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo del pensar” E II, ax. 3 (Gb. II, pp. 85-6) (Peña, p. 71). Esta prioridad afirma a su vez la independencia del alma por sobre sus variaciones afectivas, tal como se afirma en la Parte quinta: “[...] la

es la naturaleza altamente compleja del alma humana, correlato mental de la constitución altamente compleja del cuerpo humano y que explican a su vez los distintos tipos de ideas que puede tener ella y las distintas disposiciones que él puede realizar.

Esta conclusión parece coincidir con la concepción que del alma tienen los empiristas de la primera modernidad, quienes consideran al alma como una colección o agregado de ideas que no son más que una sucesión de percepciones exteriores. Pero esta coincidencia no es más que superficial, ya que para Spinoza el alma es el complejo de ideas que expresa la complejidad de las partes del cuerpo humano considerado como una unidad, i.e. un individuo compuesto. Por lo que el alma es también ella misma una unidad distinta de las múltiples ideas (i.e. las partes del todo) que la componen²²⁵. Si bien el compuesto se funda en primer lugar en un agregado de partes simples²²⁶, el individuo se funda sobre la determinación e integración de ellas, que se subsumen a una proporción o relación de movimiento y reposo, que da cuenta de la ley dominante de coordinación interna de estas partes²²⁷. Es esta ley, y no las partes reguladas bajo ella, la que funda la individualidad e identidad de todo compuesto, ya sea mental o material.

De manera que el alma debe comprenderse como esta ley que configura las distintas ideas de las partes del cuerpo, esto es, sus propias partes simples. Por lo que el complejo de ideas que configura el ser formal del alma difiere de la noción de alma de los empiristas en que ella no es un mero agregado, compuesto o yuxtaposición de ideas, sino que, como señala Gueroult, es una composición infinitamente jerarquizada que subordina aquellos elementos simples bajo leyes de composición en grados crecientes de complejidad²²⁸. Ahora bien, frente

esencia de nuestra alma consiste en el solo conocimiento”. E V, 35sc. (Gb. II, p. 303) (Peña, p. 273); cf. E V, 9dem; 38dem. Sobre esta afirmación, Vicente Cortés (2017) ha demostrado que esta presenta un problema de coherencia conceptual en la *Ética*, ya que en E III, 57sc. Spinoza asimila al alma con el *gaudium*, un afecto pasivo, definido como tal en E III, 18sc. 2 (cf. def. 16), el gozo o complacencia como se ha vertido al español, lo cual contradice la prioridad que acabamos de señalar, que se mantiene, por cierto, a lo largo del texto exceptuando este escolio, el cual, peor aún, identifica al alma con un afecto pasivo. Para salvar la coherencia interna del sistema, Cortés ofrece una solución interpretativa (pp. 133-9) que, muy brevemente, estriba en considerar el *gaudium* de E III, 57sc. con un sentido diferente al utilizado en las otras proposiciones: refiere al alma “en la medida en que se la considera en el momento de inflexión real de un proceso de variación afectiva” (p. 139). Es decir, el *gaudium* no se identifica con ningún afecto en sentido estricto, sino que con la *fruitio* (E III, 59sc (Gb. II, p. 189)) el cual es un “cuasi-afecto” (p. 139) definido como el “momento de equilibrio y de paso de una variación de la potencia de actuar a otra” (p. 138), es decir, “la plena satisfacción del individuo en sí mismo” (p. 138).

²²⁵ Bertrand (1983), p. 95.

²²⁶ Cf. La definición de individuo compuesto, E II, (Gb. II, pp. 99-100).

²²⁷ Gueroult (1974), p. 192.

²²⁸ Gueroult (1974), p. 193.

a la pregunta sobre en qué consiste esta ley que funda la identidad del alma y regula sus elementos constituyentes, Gueroult ofrece una respuesta interpretativa, declarando que esta ley funda la unidad de la consciencia, y “es la réplica de la ley que funda la unidad del cuerpo”²²⁹. El comentador francés va un paso más allá y ve en esta concepción spinozista del alma una “lejana analogía con aquellas doctrinas psico-fisiológicas del siglo XIX que conciben la consciencia como una jerarquía de consciencias segundas dominadas por una consciencia superior, expresión psíquica de un sistema nervioso central que domina una serie de circuitos subalternos”²³⁰.

Pero, siguiendo a Bertrand en esto, tenemos ciertos reparos frente a esta interpretación: en efecto, Spinoza no solo en ningún lugar afirma que la ley de unificación del alma sea la consciencia, sino que además “el alma desborda infinitamente el campo de los pensamientos conscientes”²³¹, de la misma manera de que aquello que se tiene consciencia respecto del cuerpo, a saber, las afecciones del cuerpo y la sensación del alma, es una parte mínima de la complejidad estructural que compone el cuerpo humano. Precisamente ese es el punto más importante que buscamos mostrar en todo este capítulo, a saber, que la imaginación explica aquellos mecanismos pre-reflexivos que constituyen tanto la forma individual del hombre (el alma) como las diversas ideas reguladas bajo mecánicas afectivas que, todas ellas, constituyen el devenir de la consciencia y lo que caracteriza por sobre todo la experiencia interna humana.

Entonces, el alma no debe identificarse únicamente ni con la consciencia ni con las ideas y afectos que forman su contenido, ya que su forma individual está compuesta por una infinidad de ideas, expresión mental de la complejidad y diversificación propia del cuerpo humano²³², pero que no pueden considerarse unificadas bajo la noción de consciencia, aunque sí nos parece a nosotros plausible hacerlo bajo el concepto de forma individual del alma. Entonces, por eso nos parece acertada la crítica de Bertrand frente a la interpretación de Gueroult, ya que explica mejor la propia descripción de Spinoza sobre la naturaleza formal del alma, y su relación con la constitución compuesta del cuerpo, que hemos comentado a lo largo de esta sección. Pasemos ahora al tipo de ideas que el alma tiene dada esta relación.

²²⁹ Gueroult (1974), pp. 192-3.

²³⁰ Gueroult (1974), p. 193 y n. 2.

²³¹ Bertrand (1983), p. 95.

²³² Bertrand (1983), p. 94.

2.4 ORIGEN Y NATURALEZA DE LA IMAGINACIÓN

Tal como acabamos de mencionar, luego de precisar cuál es la relación entre alma y cuerpo y cómo ella es producida, Spinoza define el tipo de ideas que tiene el alma. Pues bien, en primer lugar, dijimos que su contenido es empírico, ya que ellas refieren a las afecciones del propio cuerpo al entrar en contacto con los cuerpos exteriores. En otras palabras, de todo encuentro y alteración de la constitución del propio cuerpo el alma tiene una idea correspondiente.

Ahora bien, ya que sabemos el contenido de las ideas imaginativas hay que señalar en qué consiste o cuál es su naturaleza y forma particular. La respuesta la encontramos en el análisis de EIIP16, de suma importancia para este trabajo, porque precisa por primera vez el origen de estas ideas y que, a su vez, sirve de fundamento para la doctrina de la imaginación y de la memoria. Esta proposición precisa el tipo de alteración que sufre el cuerpo, la afección, que a su vez explica la forma de las ideas de origen sensible, a saber, la de implicar tanto la naturaleza del propio cuerpo como la naturaleza de los cuerpos exteriores. Esta explicación permite a su autor fundar la imaginación en una fisiología del cuerpo humano que remite finalmente a la naturaleza de los cuerpos en general. Sus escolios desarrollan la complejidad que puede adquirir la idea imaginativa dado su origen en la afección del cuerpo.

El primero de ellos precisa el tipo de percepción imaginativa, descrita en la demostración de la proposición, al afirmar que “[...] el alma humana percibe, junto con la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchísimos otros”²³³. Es decir, la percepción sensible (o imaginativa) del hombre implica la naturaleza tanto del propio cuerpo como la naturaleza de los otros cuerpos simultáneamente, ya que es la naturaleza indistinta de la afección del cuerpo, y no la existencia efectiva del objeto exterior, la causa de dicha percepción. Por lo que, tal como señala Cornelis De Deugd en su estudio, es en primer lugar con el cuerpo del sujeto que el proceso de percepción está relacionado, por lo que toda percepción de realidades extramentales tiene que ser “traducida en términos del cuerpo humano”²³⁴. Esta traducción implica que dicha percepción, entendida como efecto, tiene como causa la naturaleza de los

²³³ E II, 16c1 (Gb. II, p. 104) (Peña, p. 90).

²³⁴ De Deugd (1966), p. 194.

cuerpos exteriores y no su existencia efectiva o en acto. Es decir, el alma percibe gracias a la idea de la afección del propio cuerpo solo la naturaleza del cuerpo exterior (asociada a la afección) y no su existencia real o en acto.

Este mecanismo permite dar cuenta además de la propiedad principal de toda teoría imaginativa, a saber, la de presentar objetos cuando no estén efectivamente presentes. Ahora bien, tal como Gueroult precisa al respecto, la percepción de la naturaleza de los cuerpos exteriores implica necesariamente que el hombre las considere como existentes en acto. Dado esto, es suficiente que se dé en el alma la idea de la afección, que implica la naturaleza del cuerpo exterior, para que el primero la considere como existiendo en acto, “incluso -dice Spinoza-si no existe”²³⁵. Es decir, la afección del cuerpo humano es la base de la presentificación del objeto imaginativo en el alma, lo que le confiere además a la percepción cierto carácter alucinatorio, como veremos más adelante.

En EII16C2 se precisa la idea de la afección corporal, i.e. la idea imaginativa, deducida de la noción de alma entendida como idea del cuerpo humano²³⁶: “[...] las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores”²³⁷. Podría interpretarse esta proposición como queriendo decir que el hombre tiene un conocimiento solo de su cuerpo y concluir que de la *Ética* solo puede deducirse un solipsismo epistémico. Pero más bien lo que sucede es lo contrario, puesto que para el filósofo holandés las cosas no son proyecciones del yo. Los objetos imaginativos son ideas que representan realidades extramentales consideradas como realmente existentes. Tampoco se trata de un solipsismo metodológico porque deduce las propiedades del cuerpo, no desde el individuo, sino desde aquellas propiedades generales de los cuerpos presentadas en el excursus físico²³⁸.

Pero, si bien no hay solipsismo, tampoco podemos afirmar que los cuerpos exteriores mismos son los que el alma percibe²³⁹, ya que el conocimiento que el alma posee de los cuerpos surge de la afección, es decir, porque su cuerpo fue afectado por cuerpos exteriores.

²³⁵ Gueroult (1974), p. 195.

²³⁶ Demostrada en E II, prop. 13: “El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y *no otra cosa (nihil aliud)*” E II, prop. 13 (Gb. II, p. 96) (Peña, p. 82).

²³⁷ E II, 16c2 (Gb. II, p. 104) (Peña, p. 90).

²³⁸ De Deugd (1966), p. 195. Moreau entiende este problema apelando a estratos de la experiencia del alma en cuanto individualidad corporal cuya naturaleza es neutra y universal. Consideramos que los dos autores llegan a la misma conclusión que presentamos nosotros desde enfoques interpretativos y metodológicos diferentes.

²³⁹ Cf. E II, prop. 5 con su demostración.

Es decir, son las modificaciones del cuerpo humano, producto de su relación con los cuerpos exteriores, y no ellos por sí mismos, por las cuales el alma percibe estos últimos como existentes, ya que, como C. De Deugd precisa al respecto, los cuerpos *per se* no pueden afectar al alma ya que no puede ser afectada más que por cosas que sean de su misma naturaleza, es decir, otras ideas²⁴⁰. Vemos, pues, que el cuerpo y su experiencia con las cosas ocupan un lugar central en la descripción de la naturaleza y origen del primer género de conocimiento.

Para entender mejor esta dinámica comenzaremos por analizar el sentido de los enunciados de ‘constitución del propio cuerpo’ y por ‘naturaleza del cuerpo exterior’ en el contexto del corolario 2 que comentamos. El término latino *constitutio*, con todas sus posibles formas, es central para explicar la relación que existe entre alma, cuerpo e imaginación. Prueba de esto es la cantidad de veces que encontramos la palabra usada en la *Ética* y siempre en el mismo sentido²⁴¹. En su comentario a la *Ética*, Gueroult prefiere traducir la palabra por disposición (*disposition*, en francés), justificando su decisión de la siguiente manera: *dispositio* expresa la modificación producida en ciertas partes del cuerpo cuando este es afectado por un cuerpo exterior; en cambio, *constitutio* expresa una de sus disposiciones pasajeras, siendo este último el sentido que adquiere el término en EII17SC, cuando Spinoza afirma que la idea de una cosa exterior no subsiste más que en la medida en que dura la *constitutio* del cuerpo el cual al alma está unida y tiene por objeto; y por último, *dispositio* sigue el mismo hilo argumental que la “*dispositio cerebri*” del Apéndice de la Parte primera²⁴².

Ahora bien, no nos parece convincente esta explicación. La referencia que da Gueroult del Apéndice nos parece menos concluyente que la que sigue un poco más abajo en el mismo lugar: “[...] todas las nociones con las que el vulgo suele explicar la Naturaleza son simples modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino tan solo la constitución de la imaginación”²⁴³. Encontramos, de hecho, utilizada la palabra en el mismo

²⁴⁰ De Deugd (1966), p. 196.

²⁴¹ Cf. la entrada *constitutio* y sus variantes, en Gueret *et al.* (1977), p. 80.

²⁴² Gueroult (1974), p. 196, n. 5.

²⁴³ Aquí nos separamos de la traducción de Peña y preferimos la de Domínguez ((2000), p. 73), ya que en el original latino se lee que “[...] *omnes notiones quibus vulgus solet naturam explicare modos esse tantummodo imaginandi nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare*” E I, Ap. (Gb. II, p. 83). La edición de Peña traduce el *constitutio* por ‘compleción’ (Peña, p. 68) lo que lo aleja del original y pierde la coherencia conceptual que buscamos resaltar (por eso preferimos la traducción de Domínguez), pero que de

sentido que en el corolario que comentamos. Si se compara con el uso que se le da en otras proposiciones (v. gr. EIIPP11-13) podemos concluir lo contrario que Gueroult, a saber, que el término *constitutio* expresa la modificación producida en ciertas partes del cuerpo cuando este es afectado por un cuerpo exterior. Para decirlo de otra manera, la afección expresa la propia naturaleza del cuerpo afectado, i.e. su *constitutio* o complexión individual, en la medida en que este sufre una modificación por parte de un cuerpo exterior, por lo que no puede reducirse a una de sus disposiciones pasajeras. Es decir, la afección en cuanto *constitutio* refiere a la naturaleza en sí del cuerpo humano no instanciada en una afección determinada, como sí lo hace la afección entendida como *dispositio*.

Por otro lado, el mismo uso de *dispositio* en otros lugares de la *Ética* nos lleva a interpretarlo de esa manera. Así, por ejemplo, en EIII2SC se afirma sobre las llamadas decisiones libres, es decir, el deseo considerado imaginativamente, que “[...] no son otra cosa que los apetitos mismos y varían según la disposición del cuerpo”²⁴⁴. De este modo, la *constitutio* es anterior a la *dispositio* del mismo modo que el alma es anterior a toda idea y todo afecto en cuanto modos del pensar. Gracias a esta distinción es posible entender el uso de la palabra afección en relación con la constitución que expresa la naturaleza del cuerpo (en el escolio que comentamos) y el uso con que se emplea a lo largo de la Parte tercera²⁴⁵, que trata sobre el origen de los afectos en cuanto expresa un momento específico que toma la constitución del cuerpo, i.e. sus disposiciones, en relación con las variaciones afectivas.

Eso lleva a Spinoza a tener que precisar, en relación con la afección corporal y sus ideas imaginativas respectivas, entre la constitución del cuerpo asociada a su naturaleza formal (el alma) de sus variaciones disposicionales efectivas posibilitadas por la mecánica afectiva. Aquello lo lleva a escribir que “[...] una imaginación es una idea que revela más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior”²⁴⁶. Podría llevar a una conclusión errada este enunciado ya que se habla de una imaginación que revela la constitución del cuerpo, cuando hemos visto que el término que debió haber

todas formas se acerca a nuestro punto interpretativo, dado que la constitución de la imaginación refiere a la naturaleza del cuerpo humano y no una condición pasajera, i.e. una disposición, del mismo. Además, que refiera a la naturaleza del cuerpo permite considerar a la imaginación como necesaria y relacionarla con las ideas del entendimiento.

²⁴⁴ “*Et praeterea quod mentis decreta nihil sint praeter ipsos appetitus, quae propterea varia sunt pro varia corporis dispositione*”. E III, 3sc. (Gb. II, p. 143) (Peña, p. 128).

²⁴⁵ Habría que precisar, a lo largo de las Partes tercera y cuarta, cf. E IV, 1sc.

²⁴⁶ E IV, 1sc. (Gb. II, p. 211) (Peña, P. 189).

escogido para señalar aquello es el de disposición, pero la misma precisión temporal (presente) en que se está considerando el fenómeno imaginativo descrito en dicho escolio (i.e. el momento en que yerra, en el contexto de la proposición) permite mantener una coherencia en el uso de los dos términos a lo largo de todo el texto.

Queda por explicar el sentido que tiene la afirmación ‘naturaleza del cuerpo exterior’. Pues bien, dado que las ideas que se obtienen mediante este proceso mecánico²⁴⁷ refieren a la constitución del cuerpo, el alma percibe sus modificaciones al entrar en contacto con cuerpos exteriores, i.e. la afección, y ella expresa más bien la naturaleza de la afección más que la de los cuerpos exteriores. Por tanto, gracias a estas afecciones es que el alma siente que su cuerpo es afectado de muchas maneras²⁴⁸ y el conocimiento sensible que se obtiene de ellos es relativo a la naturaleza conjunta de los cuerpos así relacionados.

Entonces ¿qué se entiende por naturaleza del cuerpo exterior y cuál es su relación con la sensación del alma? No quiere decir otra cosa que su constitución específica la cual es expresable en términos mecánicos²⁴⁹. Por ejemplo, según la física del siglo XVII la naturaleza del fuego consiste en un movimiento muy rápido de partículas extensas muy filosas. Al entrar en contacto con el cuerpo humano produce una quemadura, que es el vestigio dejado por el fuego, el cual condiciona la afección corporal. Ella no revela la constitución específica del fuego, a saber, el movimiento rápido de partículas, sino que ella está implicada confusamente en tanto que la naturaleza de la lesión producida por el fuego tiene como causa dichas partículas que han destrozado esa zona. Entonces, la afección implica las naturalezas o constituciones específicas de los dos cuerpos que al entrar en contacto forman una disposición en el cuerpo afectado, i.e. la constitución presente del cuerpo, que dada la afección corresponde a la lesión del tejido que implica además como causa la naturaleza de las partículas filosas del fuego.

La idea imaginativa así obtenida otorga un tipo de conocimiento que es preciso explicar. Dos de sus propiedades más importantes son su relatividad como posibilitar el error²⁵⁰. En efecto, la percepción sensible se basa en las afecciones del cuerpo que implica,

²⁴⁷ Cf. E II, ax. 1 del excurso físico (Gb. II, p. 99).

²⁴⁸ E II, ax. 4 (Gb. II, p. 86).

²⁴⁹ En esta explicación seguimos a Gueroult (1974), p. 197, n. 8.

²⁵⁰ Hay una tercera propiedad la cual explica las dos que presentamos ahora, a saber, la necesidad de la presentificación sensible que trataremos en el capítulo segundo de este trabajo.

pero no explica, la naturaleza de los cuerpos exteriores. Aquello quiere decir que la idea imaginativa está sujeta a la constitución propia del cuerpo ya que es en él que la afección se produce. En ese sentido se dice que la idea imaginativa es relativa al hombre y está condicionada por su constitución o naturaleza particular. Spinoza explica esto con un ejemplo que proviene de las reflexiones de la antigüedad²⁵¹ sobre la imaginación: cuando miramos el sol se nos aparece, o lo imaginamos, que dista de 200 pies de nosotros. En tanto afección, dicha imagen expresa la naturaleza o esencia del sol en la medida en que este afecta al hombre que lo está percibiendo²⁵². En esa medida, no se conoce al sol, es decir, no se conoce su naturaleza específica, sino más bien la constitución de nuestro cuerpo en la medida en que es afectado y adquiere una disposición determinada.

Así, la percepción sensible del cuerpo exterior se ve relativizada dado su origen en la afección corporal, de manera que la idea imaginativa a lo sumo ‘indica’ la naturaleza del cuerpo exterior, pero de ningún modo la explica, es decir, concibe su naturaleza tal como la razón y el estudio *a priori* de la naturaleza la entienden. La relatividad de la idea imaginativa da paso, para el alma²⁵³, a la posibilidad del error. Este tiene dos causas: a) en tanto puede considerar como existente aquello que la imagen solo presenta; b) en tanto puede considerar como propio del cuerpo exterior aquello que pertenece a su propia naturaleza, dada la confusión con que se considera la afección que implica, a la vez, las dos naturalezas. La imaginación no se reduce a la presentificación de la imagen del objeto que afecta al cuerpo, sino que además ella afirma la existencia real del objeto exterior y, en esa medida, se dice que se percibe sensiblemente un objeto.

De esta manera, gracias a las imágenes de las afecciones del cuerpo, las ideas imaginativas configuran el grado más bajo de conocimiento del hombre, a saber, el de la percepción sensible. Este es el tema de las siguientes tres proposiciones de la *Ética* que

²⁵¹ Me refiero a Aristóteles (DA, III-3 428b 1-10) y su discusión con Platón (cf. *Sofista* (264b2)) sobre la unión necesaria entre creencia (*doxa*) e imagen (*phantasia*), es decir, que, por ejemplo, percibir que el sol parece de un pie de diámetro es posible solo en la medida en que se cree que esa percepción es exacta. Aristóteles, a grandes rasgos, afirma que creencia y apariencia son ítems mentales distintos, por lo que no es incompatible la idea del aparecer en el alma del sol de un pie de diámetro y tener la creencia verdadera que es mucho más grande que la tierra, i.e. de lo que (a) parece.

²⁵² E II, 35sc.; cf. IV, 1sc. (Gb. II, p. 211)

²⁵³ “[...] una imaginación es una idea que revela más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior, y no, ciertamente, de un modo distinto sino confuso: de donde proviene el que se diga que el alma yerra” E IV, 1sc. (Gb. II, p. 211) (Peña, p. 189); “[...] se dice que yerran las almas, y no los cuerpos” E II, 35dem. (Gb. II, p. 117) (Peña, p. 102).

revisaremos a continuación, que integran elementos que ya han sido descritos por nosotros de forma aislada anteriormente, a saber, EIIP17, que muestra las condiciones de la percepción sensible de la existencia actual del cuerpo exterior; EIIP18, sobre las condiciones del recuerdo de esta percepción sensible²⁵⁴; y EIIP19, sobre la percepción sensible de la existencia actual del propio cuerpo. Pasemos, pues, a revisar su contenido.

EIIP17 afirma que “si el cuerpo humano experimenta una afección que implique la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana considerará dicho cuerpo exterior como existente en acto, o como algo que le está presente, hasta que el cuerpo experimente un *afectus* que excluya la existencia o presencia de ese cuerpo”²⁵⁵. Así, cuando el cuerpo es afectado por un cuerpo exterior, la afección corporal tiene como expresión en el alma una idea imaginativa que implica la naturaleza del cuerpo exterior. La idea de esta afección, como toda idea, afirma algo de la cosa, es decir, un juicio que afirma la existencia de lo por ella mentado, de modo que se considera a dicho cuerpo afectante como realmente presente o existente en acto. Ahora bien, la afirmación de la presencia de lo mentado por la idea permanece en el alma hasta que ella sea afectada por otra idea que excluya su existencia. Entonces, el alma considera al objeto que mienta como existiendo en acto hasta que otra afección o modificación la quite y ocupe el lugar²⁵⁶ de la afección anterior. De manera que es el flujo continuo de la senso-percepción el que crea en el hombre la consciencia de un

²⁵⁴ Esta división, si bien a grandes rasgos es acertada, no es del todo exacta: de hecho, las explicaciones se superponen unas a otras dado el origen común de la idea imaginativa y la memoria en la afección, cf. De Deugd (1966), p. 197.

²⁵⁵ E II, prop. 17 (Gb. II, p. 104) (Peña, p. 90). El inicio de esta proposición en el original latino dice “*si humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicujus externi involvit*”. Frente a ella, preferimos la traducción de Peña que la de Domínguez, quien traduce “si el cuerpo humano ha sido afectado *por un modo* que implica la naturaleza de un cuerpo exterior” ((2000), p. 94, énfasis nuestro) ya que el tema principal de la proposición es la *modificación del cuerpo*, i.e. la afección y la idea imaginativa del alma, y no el cuerpo exterior, como la traducción de Domínguez enfatiza, que considerado en sí es un *modo* finito, o modificación *tout court*, como todo cuerpo (e idea) efectuado o existente en acto.

²⁵⁶ Lo decimos literalmente, ya que la exclusión de una afección por otra es producto de una relación de fuerzas: “[...] las demás imaginaciones que engañan al alma ya revelan la constitución natural del cuerpo, ya un aumento o disminución de su potencia de obrar, no son contrarias a lo verdadero, y no se desvanecen ante su presencia. Es cierto que ocurre, cuando tememos erróneamente algún mal, que el temor se desvanece al oír una noticia verdadera, pero también es cierto que ocurre, cuando tememos un mal que ha de llegar con certeza, que el temor se desvanece también al oír una noticia falsa. Por tanto, las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones *más fuertes* [énfasis nuestro], que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos, como hemos mostrado en la Proposición 17 de la Parte II” E IV, 1sc. (Gb. II, pp. 211-2) (Peña, pp. 189-90); cf. Gueroult (1974), pp. 210-2.

cuerpo (i.e. su propio cuerpo) y al mismo tiempo la consciencia de una realidad que lo rodea y que existe en relación recíproca con ese cuerpo²⁵⁷.

El corolario de esta proposición afirma que “el alma podrá considerar como si estuviesen presentes aquellos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez, aunque los tales no existan ni estén presentes”²⁵⁸. Los elementos que van a entrar en juego ya han sido señalados por nosotros en relación con la dimensión memorial del alma y los tipos de experiencia que la configuran. En este lugar no se apela a la memoria, como sí se hizo para demostrar la existencia actual del objeto del alma (el cuerpo humano), sino que se demuestran deductivamente las ideas apenas esbozadas en EIII3SC a través de la teoría de la imaginación tal como se desarrolla en EIIPP17-18. Esto es debido, como tendremos oportunidad de comprobar, a que no existe mayor diferencia en Spinoza entre las nociones de imaginación y memoria²⁵⁹, aunque no es posible justificar con texto alguno tal afirmación interpretativa. En efecto, la relación entre estas dos nociones es demasiado estrecha como para poder diferenciarlas del todo, ya que la memoria, de cualquiera se trate en este contexto, determina a la imaginación y ella es, al mismo tiempo, la fuente de la memoria. Estas son, tal como C. De Deugd sintetiza en una sola fórmula, “mutuamente dependientes”²⁶⁰.

Así pues, el tipo de memoria que está en juego en el corolario que comentamos, es de un tipo que se diferencia muy poco de la imaginación, pudiendo muy bien ser catalogada como una actividad imaginativa en su forma más simple, a saber, la evocación, deliberada o involuntaria, de las imágenes de cosas del pasado. Como se ve, la evocación resulta ser un elemento básico del proceso imaginativo, configurándose desde ahí las actividades imaginativas más complejas. ¿Cómo es esto posible? La respuesta se encuentra en el corolario que comentamos, cuya explicación podemos dividir en dos partes, la cuales tratan,

²⁵⁷ De Deugd (1966), p. 200.

²⁵⁸ E II, 12c. (Gb. II, p. 105) (Peña, p. 90).

²⁵⁹ Cuando Spinoza critica la noción de libre albedrío, lo hace apelando a su propia noción de idea, la cual hemos estado comentando. En este contexto es que él señala en la Parte tercera que “[...] esa decisión del alma que se cree ser libre, no se distingue de la imaginación o del recuerdo mismo [*ab ipsa imaginatione sive memoria*], y no es más que la afirmación implícita en la idea, en cuanto que es idea (ver Proposición 49 de la Parte II). Y, de esta suerte, tales decisiones surgen en el alma con la misma necesidad que las ideas de las cosas existentes en acto” E III, 2sc. (Gb. II, p. 144) (Peña, p. 129); “Si nos fijamos en la común opinión de los hombres, veremos que tienen conciencia [...] de la eternidad de su alma, pero la confunden con la duración y atribuyen eternidad a la imaginación o la memoria” E V, 34sc. (Gb. II, pp. 301-2) (Peña, p. 272); por último, De Deugd (1966) cita este escolio, por error, como “*Ethica*, V, Prop. XXXV”, p. 203, n. 2.

²⁶⁰ De Deugd (1966), p. 202.

respectivamente, sobre el proceso fisiológico que explica la configuración de la imagen sensible, gracias a la afección del cuerpo, y la afirmación de la existencia de lo mentado por ella por parte del alma. Pasemos, pues, a revisar brevemente estos dos puntos.

La descripción del proceso fisiológico que permite explicar la presentificación de la imagen mental ante la ausencia del cuerpo exterior mentando por ella tiene como antecedente la mecánica de los cuerpos complejos descrita en el excursus físico después de EIII3SC²⁶¹. En ella, se describe el proceso por el cual el cuerpo exterior imprime, producto del choque entre ambos, su huella en las partes blandas del cuerpo, la afección corporal, de modo que puede, una vez impresa la afección en el cuerpo, actualizarse en el alma sin que se encuentre efectivamente presente el cuerpo mentado por dicha imagen. Así, cuando el cuerpo exterior determina a las partes fluidas del cuerpo humano a chocar repetidamente contra partes blandas, la superficie de estas últimas cambia²⁶² acorde al choque por ellas recibido, dejando un vestigio²⁶³ o marca corporal de la actividad o relación recién producida, alterándose, por tanto, el movimiento de reflexión de las partes fluidas que choquen posteriormente con este cuerpo duro.

De manera que cada vez que las partes fluidas, en su movimiento espontáneo, se encuentren con estas partes duras alteradas, ellas se moverán del mismo modo que lo hicieron con el cuerpo exterior, siendo el cuerpo humano afectado del mismo modo que cuando se encontró con el cuerpo exterior. El alma, que tiene una idea del cuerpo exterior gracias a la afección, tendrá una idea de dicho cuerpo exterior independiente de si es producida por el cuerpo exterior o las partes blandas de su cuerpo, considerando al cuerpo exterior mentado por la imagen como efectivamente presente.

Todo este proceso fisiológico es el que produce la percepción sensible y, por tanto, ni el cuerpo exterior ni las distintas partes del cuerpo percipiente consideradas aisladamente son suficientes para explicarla. Más bien, ella ha de considerarse como un punto focal de estructuración de los distintos elementos descritos, que permite explicar, a su vez, la presentificación imaginativa del cuerpo exterior en el alma. Como se ve, el proceso de evocación recién descrito tiene como condición necesaria la afección producida en el cuerpo por el contacto con el cuerpo exterior. Pero una vez obtenida esta huella, y una sola impresión

²⁶¹ Exactamente, el postulado 5 y el axioma 2 luego del corolario del lema 3, (Gb. II, pp. 99; 102-3).

²⁶² E II, ax. 2 (Gb. II, pp. 131-2).

²⁶³ E II, post. 5 (Gb. II, pp. 102-3).

es suficiente²⁶⁴, este proceso es completamente independiente del cuerpo exterior mentado por la afección y la imagen del alma.

La segunda parte de la demostración del corolario que comentamos afirma que, ya que la percepción del alma depende de cierta afección del cuerpo, que implica la naturaleza del propio cuerpo y la del cuerpo exterior por ella mentado, el alma puede afirmar la existencia del cuerpo exterior²⁶⁵, aun cuando él no esté efectivamente dado. Gueroult, en su comentario a la *Ética*, precisa los movimientos implicados en la configuración de la imagen sensible. Según el autor francés, son dos los movimientos de las partes fluidas que explican este proceso, a saber, el movimiento que va del exterior al interior, que permite que las partes fluidas alteren la superficie de reflexión de las partes blandas; y el movimiento de estas últimas partes, que impulsan a las partes fluidas desde el interior al exterior y que debe considerarse como la materialización de la intencionalidad de todo acto mental, ya que culmina los movimientos mencionados y termina de configurar la afección del sujeto por el contacto con el cuerpo exterior. De manera que la modificación de las partes blandas del cuerpo, causada por este último movimiento, opera de la misma manera que, por ejemplo, el fantasma respecto a la sensación en la psicología aristotélica²⁶⁶. Este último proceso es clave para entender los mecanismos fisiológicos de la imaginación y, finalmente, la estructura metafísica de la percepción, ya que condiciona directamente la consciencia expresa tanto de la representación como de la exterioridad y diversidad de las cosas fuera del sujeto del conocimiento²⁶⁷.

El escolio de esta proposición es importante para nuestro trabajo, ya que precisa los elementos que han sido descritos en relación con el origen de la imagen mental y, al mismo tiempo, el carácter intencional específico que posee, al afirmar la presencia del objeto mentado por la imaginación aun cuando dicho objeto ha dejado efectivamente de afectar al sujeto que percibe. Pues bien, en el escolio se presenta, finalmente, la naturaleza propia de la imaginación, la cual debe comprenderse en su justa medida para relacionarla adecuadamente con los géneros superiores de conocimiento. En primer lugar, Spinoza precisa aquí los conceptos que configuran la imaginación desde el punto de vista tanto del cuerpo como del

²⁶⁴ Cf. Gueroult (1974), p. 203.

²⁶⁵ Cf. E II, prop. 12.

²⁶⁶ Gueroult (1974), p. 206.

²⁶⁷ Gueroult (1974), p. 206.

alma. Los elementos propiamente materiales de la imagen, relacionados directamente con las afecciones del cuerpo, son llamados ‘imágenes de las cosas’ (*rerum imagines*). Por otro lado, las expresiones mentales asociadas a estos cambios del cuerpo (sus disposiciones, podríamos decir) son ideas, y en ese sentido también son imágenes, pero como Spinoza ya reservó este nombre para las modificaciones del cuerpo, entonces las designa con el nombre de ‘imaginaciones’ (*imaginationes mentis*)²⁶⁸.

Pues bien, el escolio en cuestión puede dividirse en dos partes, en donde su autor, en primer lugar, desarrolla las consecuencias de lo que ya ha sido señalado en los dos corolarios de la proposición anterior, a saber, que, dado que el alma percibe los cuerpos exteriores gracias a las afecciones de su propio cuerpo, este puede percibir a aquellos como existiendo en acto aun cuando en realidad no lo están. En segundo lugar, contrapone la naturaleza de la idea imaginativa con la naturaleza del error, con el objetivo de resaltar que no son equivalentes, al afirmar que la idea que excluye el error no hace desaparecer la imagen; y, por último, señalar la naturaleza propia de la imaginación. Desarrollaremos estos dos puntos con mayor detalle a continuación.

Cuando se percibe un cuerpo exterior como existiendo en acto, no se dice otra cosa sino que el alma tiene la idea de la afección de su cuerpo que implica la naturaleza propia como la del cuerpo exterior afectante. Ahora bien, la percepción que se tiene del cuerpo exterior revela más bien la constitución del cuerpo afectado que la naturaleza del cuerpo afectante. De manera que la actualidad de la afección del cuerpo afectado no depende de la existencia efectiva del cuerpo exterior, ya que la afección implica su naturaleza; y la idea imaginativa, por el hecho de ser idea, siempre afirma la existencia del cuerpo exterior mentado por ella. Esto, para Spinoza, explica que podamos imaginar como presente aquello que, de hecho, no lo está. Para explicar esto se da un famoso ejemplo el cual diferencia entre, por un lado, la idea de Pedro, que constituye la esencia del alma del propio Pedro, y, por otro lado, la idea del mismo Pedro que existe en otro hombre, pongamos Pablo. La primera idea representa la esencia del propio cuerpo de Pedro y su existencia depende de la existencia del cuerpo de Pedro; en cambio, la segunda idea revela la constitución del cuerpo de Pablo más

²⁶⁸ De Deugd (1966), pp. 198-9 ; cf. Gueroult (1974), p. 199.

que la naturaleza de Pedro y mientras dure la constitución del cuerpo de Pablo su alma afirmará la presencia de Pedro, aun cuando este haya dejado de existir ²⁶⁹.

Ahora bien, Spinoza no está solo explicando la idea recién descrita en el corolario (i.e. la distinción entre alma y afección), sino que algo más interesante. Lo que de hecho hace allí es contraponer dos tipos de ideas que pertenecen a dos géneros de conocimiento distintos, pero sin nombrarlos aún, a saber, uno que no es del todo confiable y tiene su origen en las afecciones corporales, la imaginación o primer género de conocimiento, y otro que es completamente superior y del todo confiable al tratar con la esencia del objeto singular, el tercer género de conocimiento o ciencia intuitiva²⁷⁰. La relación entre estas dos ideas busca más bien resaltar la falibilidad del conocimiento del primer género, el cual explica la posibilidad del error y su naturaleza específica, siendo el tema de la segunda parte del escolio que comentamos, más que describir la diferencia entre alma y afección. Aun así, esta relación entre los dos conocimientos, que parecen en este momento tan dispares entre sí, es retomada con mayor amplitud en la Parte quinta de la *Ética*, en donde ocupa un lugar central en, por ejemplo, la terapia de domesticación de las pasiones²⁷¹, pero no es baladí resaltar que ya en esta Parte más bien temprana del texto²⁷² han sido relacionados.

La segunda parte del escolio trata sobre la naturaleza del error, posibilitado por la estructura propia de la percepción sensible²⁷³. En efecto, se dice que el alma imagina en la medida en que percibe las afecciones de su propio cuerpo o ‘imágenes de las cosas’ y contempla las cosas exteriores como estándole presentes, aun cuando no representan las figuras de las cosas; luego, se señala que el error, lo que corresponde con el juicio imaginativo, ocurre en la medida en que se representa las cosas presentificadas en imágenes como efectivamente existentes cuando en realidad no lo están (la llamada ilusión de transparencia de la consciencia).

²⁶⁹ E II, 17sc. (Gb. II, pp. 105-6).

²⁷⁰ De Deugd (1966), p. 207.

²⁷¹ Una visión sintética de este tema puede verse en Yovel (1991), pp. 243-8; sobre esta terapia afectiva, y la primera mitad de la Parte quinta de la *Ética* en general, cf. Macherey (1994), pp. 49-82.

²⁷² Por la carta 32 se puede inferir que las dos primeras Partes de la *Ética* fueron escritas con anterioridad al TTP (1665-70); volveremos sobre el tema al comienzo del capítulo segundo de este trabajo.

²⁷³ Gueroult señala esto de la siguiente manera: “el conflicto de orden lógico entre las afirmaciones de las ideas del entendimiento y las de las ideas imaginativas, estableciéndose desde allí el grado más bajo de percepción sensible, el que es inevitable” (1974), p. 213; cf. Bertrand (1983), p. 77.

Toda idea tiende a afirmar la existencia de lo por ella representado (es un juicio) y, en esa medida, el alma no yerra cuando percibe las modificaciones de su cuerpo que implican la naturaleza tanto suya como la del cuerpo exterior percibido. Así, el error es posibilitado por la ‘afirmación ciega’ de las ideas de las afecciones en relación con la existencia de las cosas que son percibidas confusamente²⁷⁴. Por tanto, el error tiene como causa un defecto del alma al lidiar con factores que pueden contrarrestar la afirmación ciega de la existencia de las naturalezas que configuran la afección del cuerpo y que está implícita en toda idea. Siguiendo la lectura que da Gueroult al respecto, podemos dividir los factores en dos tipos, uno, por el cual luego del análisis de la idea imaginativa, considerada en sí misma, es incapaz de afirmar cosa alguna sobre lo por ella mentado; el otro tipo, el cual deja intacta la idea, pero neutraliza en el alma la afirmación errónea que no deja de implicar necesariamente su naturaleza²⁷⁵.

El primer factor que comentamos se queda en el plano imaginativo, específicamente en las relaciones de fuerza que configuran la lógica operativa de la imaginación (v.gr. el asociacionismo), al integrar en el alma otra idea imaginativa, de una afección diferente, excluyendo la presencia del cuerpo exterior implicado en la idea primera, haciendo, por tanto, imposible que afirme la existencia de cosa alguna²⁷⁶. ¿Qué son estas relaciones de fuerza? Pues, son los movimientos de las partes fluidas del cuerpo que golpean con menor o mayor fuerza las superficies de reflexión de las partes duras. Se trata, entonces, de un conflicto ciego entre ítems mentales²⁷⁷, esto es, un conflicto fisiológico que tiene como base un conflicto mecánico de fuerzas físicas²⁷⁸.

Ahora bien, en este punto del razonamiento no es posible asegurar la verdad o falsedad de las ideas en cuestión, ya que su poder de afirmación depende solo de la fuerza que posee cada idea imaginativa de excluir la afirmación de las otras ideas que la niegan (de ahí que este primer factor se quede en el campo imaginativo). Y aun en el caso en que ella efectivamente fuese verdadera, i.e. afirmará la existencia de algo efectivamente dado en el

²⁷⁴ Gueroult (1974), p. 210.

²⁷⁵ Gueroult (1974), p. 207.

²⁷⁶ Así lo afirma la misma proposición que comentamos: “Si el cuerpo humano experimenta una afección que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana considerará dicho cuerpo exterior como existente en acto, o como algo que le está presente, hasta que el cuerpo experimente una afección que excluya la existencia o presencia de ese cuerpo” E II, prop. 17 (Gb. II, p. 104) (Peña, p. 90).

²⁷⁷ Cf. E IV, 1sc. (Gb. II, pp. 211-2).

²⁷⁸ Gueroult (1974), p. 211.

exterior, carece del elemento fundamental para considerarla como tal, a saber, la forma de la verdad o certeza²⁷⁹, propia de las ideas adecuadas²⁸⁰ y del entendimiento. Por último, las ideas que implican naturalezas heterogéneas han sido denominadas como ‘percepciones inadecuadas’, propias de las ideas imaginativas²⁸¹.

El segundo factor sale del campo imaginativo para hacer intervenir al entendimiento, el cual integra la oposición entre verdad y falsedad para finalmente excluir la idea imaginativa que resulta afirmar ciegamente la existencia de lo por ella meramente presentado. En efecto, las ideas relacionadas ya no son solo imaginativas, sino que pertenecen tanto a la imaginación como al entendimiento: la idea verdadera, que como tal es *index sui et falsi*²⁸², sirve de criterio para discriminar las ideas y así evitar que el alma considere como verdadera la afirmación espontánea de la idea imaginativa, no cayendo de ese modo en el error. La idea verdadera no puede sino provenir del entendimiento, por lo que lo que antes era meramente un conflicto de fuerzas entre relaciones ciegas, en que una idea imaginativa anulaba a la otra, en este caso se trata, como precisa Gueroult en su comentario, “de un conflicto lógico entre aquello que el entendimiento concibe y aquello que la imaginación afirma”²⁸³. De manera que la idea del entendimiento, por su propia claridad, evita que el alma afirme lo que la imaginación presenta ciegamente sobre el cuerpo exterior percibido sensiblemente.

Por otro lado, la fuerza del entendimiento no modifica la imagen en sí misma, ya que la idea imaginativa traduce necesariamente un estado o disposición del cuerpo. En este sentido, Pierre Macherey afirma que hay en la naturaleza misma de lo verdadero algo que hace referencia a la posibilidad del error y que lo explica²⁸⁴. Ese *quelque chose* que señala el autor francés, es la justa comprensión de la necesidad causal que engendra tanto la verdad como la falsedad y es en ese sentido preciso que Spinoza afirma que “todas las ideas, en tanto que [están] relacionadas con Dios, son verdaderas”²⁸⁵. Dado esto, lo único que puede hacer el entendimiento es evitar que el alma afirme aquello que tiene como causa la imaginación,

²⁷⁹ Cf. TIE § 69 (Gb. II, p. 26); por cierto, De Deugd ha señalado las similitudes en los temas tratados en el TIE y en la Parte segunda de la *Ética*, (1966), p. 211, n. 3.

²⁸⁰ Cf. E II, 49sc. (Gb. II, p. 131); sobre la distinción entre la idea verdadera y la idea adecuada, Ep. 60 (Gb. IV, pp. 270-1).

²⁸¹ Cf. E II, 11c. (Gb. II, 94-5).

²⁸² Ep. 76 (Gb. IV, p. 320) (Domínguez, p. 397).

²⁸³ Gueroult (1974), p. 212.

²⁸⁴ Macherey (1990), p. 83; cf. De Deugd (1966), p. 211.

²⁸⁵ E II, prop 32, la cita es de Macherey (1990), p. 83; cf. la relación entre esta última conclusión y la carta 76, Hervet (2011), pp. 217-20.

y de este modo rectificar el error que, según su punto de vista, el alma comete al afirmar lo que la imaginación le presenta.

Pero ella no podrá ser modificada por el entendimiento, de la misma manera que la comprensión de la distancia real del sol respecto a la tierra no elimina el hecho que se perciba espontáneamente el sol como a 200 pies de distancia dado que dicha percepción tiene como causa una modificación del cuerpo²⁸⁶. Además, la apariencia que dicha percepción presenta del sol no puede ser eliminada por la idea verdadera que se tenga de este²⁸⁷, de la misma forma que cuando los rayos del sol caen en la superficie del agua y se reflejan en nuestros ojos, los imaginamos como estando en el agua, aunque conozcamos su verdadero origen²⁸⁸. Entonces, este ejemplo demuestra cómo las ideas que tiene el alma, y el alma misma, son partes existentes en acto del entendimiento infinito de Dios, que no es otra cosa que afirmar que, tanto las ideas imaginativas como las del entendimiento, sirven al hombre para comprenderse a sí mismo, los cuerpos exteriores y el mundo en el cual habita, como también que la imaginación, aun cuando no tiene relación con la certeza, es el origen de todo conocimiento y, en esa medida, sí tiene una relación con la verdad.

Esta relación entre imaginación y entendimiento en la configuración de la percepción sensible nos muestra, además, la diferencia que existe entre la propia concepción de la imaginación en Spinoza con la de los empiristas de la primera modernidad. En efecto, no podríamos explicar la diferencia entre la imagen de algo existente en acto de aquella meramente presentificada, entre la percepción verídica y la alucinación perfecta o, mejor aún, entre lo real y lo imaginario²⁸⁹, apelando a grados de vivacidad de las representaciones, a saber, los estados fuertes (sensaciones) que prevalecen por sobre los estados débiles (ideas), sino que más bien apela a la conciencia de las razones que prueban al alma que ella no está soñando²⁹⁰. Y si bien es cierto que Spinoza afirma que existen imágenes que tienen más vigor que otras²⁹¹, dicho vigor o vivacidad es independiente de la presencia del cuerpo exterior²⁹².

²⁸⁶ “La idea del sol la cual manifiesta su naturaleza solo en la medida en que el cuerpo es afectado por él”. E IV, 1sc. (Gb. II, p. 211).

²⁸⁷ E II, 35sc. (Gb. II, p. 117); cf. Gueroult (1974), p. 212, n. 49.

²⁸⁸ E IV, 1Sc. (Gb. II, p. 211); cf. De Deugd (1966), p. 212.

²⁸⁹ Bertrand (1983), p. 77; Gueroult (1974), p. 215.

²⁹⁰ Gueroult (1974), p. 215.

²⁹¹ E II, 40sc. 1 (Gb. II, p. 121).

²⁹² Gueroult (1974), p. 214.

Así, en este sentido y tomando un texto del TIE, la única diferencia entre el sueño y la vigilia es que en el primero no se presentan las causas que sí lo hacen, a través de los sentidos, a los que están despiertos, por las cuales estos caen en cuenta que dichas imágenes no son producidas, en ese momento, por las cosas exteriores²⁹³. De modo que la percepción sensible no es meramente imaginativa, sino que, como Gueroult muy acertadamente señala, “ella requiere la puesta en marcha espontánea y perpetua de comparaciones y de nociones lógicas: no contradicción, coherencia, el acuerdo entre las ideas perceptivas, las que demuestran la intervención del entendimiento, el cual decide el sentido de las imaginaciones discordantes al resolver sus conflictos”²⁹⁴.

Todo esto demuestra algo aún más importante, según la interpretación a la que quiere llegar Bertrand en su estudio en relación con las conclusiones de Gueroult expuestas por nosotros, a saber, que el trabajo pre-reflexivo de ordenamiento y reestructuración de la imaginación, que se cumple a cada instante en el hombre, es la responsable de dar paso al nivel consciente propio de la percepción sensible²⁹⁵. Tal nivel, continúa Bertrand, no es posible de alcanzar sin la intervención del entendimiento y sus exigencias lógicas ya señaladas anteriormente, no contradicción, coherencia, uniones causales de secuencias representativas, etc. Bertrand concluye de aquello que la imaginación, al nivel de las representaciones conscientes, es una que está reelaborada, reconstruida, una muestra de segundo grado de los movimientos primitivos que han constituido las afecciones de nuestro cuerpo en su encuentro con los otros cuerpos exteriores, así como las representaciones y los afectos del alma que han sido su expresión.

Entonces, para la psicoanalista francesa, las ideas de las afecciones de nuestro cuerpo sufren una serie de elaboraciones inconscientes, que no pueden devenir conscientes sino en la medida en que la imaginación ya ha sido intervenida y adecuada a las exigencias lógicas mínimas de inteligibilidad del entendimiento²⁹⁶. Sin duda es altamente sugestiva la interpretación de Bertrand y nos parece atinada en puntos esenciales para este trabajo, como veremos en detalle más adelante, pero preferimos alejarnos del lenguaje psicoanalítico,

²⁹³ TIE § 64, n. b (Gb. II, p. 24).

²⁹⁴ Gueroult (1974), pp. 213-4.

²⁹⁵ Bertrand (1983), p. 77.

²⁹⁶ Bertrand (1983), p. 78.

lacaniano en estricto rigor, y referirnos a estos procesos de configuración de la percepción sensible al menos como eventos mentales pre-reflexivos.

Queda, por tanto, precisar cuál es la relación entre imaginación, error y entendimiento con el fin de comprender apropiadamente las últimas líneas del final del escolio que comentamos, que refieren precisamente a la naturaleza de la imaginación. Así pues, en la medida en que el entendimiento excluye la afirmación que impone la imaginación, dado el conocimiento que tiene de la verdad, i.e. sus propias exigencias, existe un conflicto entre estas dos ideas de géneros diversos de conocimiento dadas sus causas respectivas. Pero la imaginación, considerada aisladamente, no conoce este conflicto, ya que ella cumple siempre y a la perfección su función de ‘indicar’, si bien de forma confusa, el estado del propio cuerpo, o, dicho de otra manera, traducir en imágenes mentales la disposición del cuerpo dadas las afecciones que se tienen en el momento presente²⁹⁷.

De allí que, si se considera esta función, y del hecho que ella se inscribe dentro de la necesidad de la naturaleza, no puede ser, y de hecho no es, considerada como un defecto o vicio del alma (cuya función primaria o virtud, según esta interpretación, es el conocimiento verdadero). Entonces, el error no radica en la idea imaginativa considerada en sí misma sino más bien en el hecho que el alma se ve privada del conocimiento verdadero que excluya la afirmación ciega imaginativa, y que define, por cierto, su propia naturaleza²⁹⁸. Es por esta razón que Spinoza precisa sobre esta relación en el escolio que comentamos que “[...] para comenzar a indicar qué es el error, quisiera que notarais que las imaginaciones del alma [*mentis imaginations*], en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino solo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes”²⁹⁹.

Señalemos, para concluir este tema, las consecuencias que de toda esta discusión podemos extraer: en primer lugar, el origen del error no radica en la idea imaginativa *per se*, sino en la privación de una idea verdadera que permita usar correctamente la afirmación propia de la imagen sensible³⁰⁰; en segundo lugar, la imaginación no es culpable del error,

²⁹⁷ Gueroult (1974), p. 226.

²⁹⁸ “[...] la naturaleza de nuestra alma [*mentis*] consiste en el solo conocimiento, cuyo principio y fundamento es Dios”. E V, 36sc. (Gb. II, p. 303) (Peña, p. 273); cf. E II, 47sc.

²⁹⁹ E II, 17sc. (Gb. II, p. 106) (Peña, p. 92).

³⁰⁰ “En el escolio de la proposición 17 de esta Parte he explicado en qué sentido el error consiste en una privación de conocimiento”. E II, 35sc. (Gb. II, p. 117) (Peña, p. 102).

sino más bien lo posibilita; la verdadera fuente del error es la privación³⁰¹ del alma de una idea del entendimiento que enmienda la afirmación ciega proveniente de la imaginación. De ello Gueroult precisa que, en estricto rigor, no se puede considerar la ausencia de esta idea como una privación de la imaginación, ya que ella es por naturaleza, en tanto idea que corresponde exclusivamente al entendimiento, ajena a la imaginación, cuya función consiste no en presentar ideas adecuadas al alma sino más bien en indicar mediante imágenes sensibles la constitución del propio cuerpo mediante sus afecciones³⁰².

Así, gracias a esta indicación³⁰³ notamos la diferencia entre Descartes y Spinoza respecto a la noción de error, dado que el último no apela ni a una noción de voluntad como su fuente o a una supuesta facultad de juicio, como si lo hace el filósofo francés, al deducirla del poder de afirmación y negación de las ideas, y por tanto ellas ya implican un acto judicativo; además, Spinoza tampoco asocia directamente el error epistémico con la sensibilidad y la experiencia, elementos propios de la imaginación para Descartes. Ya con esta noción del error precisada, es posible para Spinoza tratar sobre la naturaleza de la imaginación, si bien, ya veremos en su momento, el tratamiento que da de ella es a tal punto insuficiente que nos veremos forzados a recurrir a otros textos de su obra para completar a cabalidad el punto que se señala en estas líneas que, sin más preámbulos, comentaremos a continuación.

Las últimas líneas de este escolio condensan la tesis principal a la que este trabajo apunta. Podemos dividirlos en dos partes, que comentaremos siguiendo su orden textual. La primera de ellas señala lo siguiente: “Pues si el alma, al mismo tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia de imaginar a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza”³⁰⁴. Vemos cómo opera la relación imaginación-entendimiento recién descrita por Spinoza y que nosotros ya comentamos. Pero añade algo más que sirve para precisar la naturaleza de la imaginación, a saber, que, al considerar la potencia de la idea imaginativa³⁰⁵ en una relación, ya no de

³⁰¹ Sobre la privación, cf. E II, prop. 35 y sc.; Ep. 21 (Gb. IV, p. 129); Ep. 36 (Gb. IV, p. 184); E IV, Pref. (Gb. II, pp. 207-8), etc.

³⁰² Gueroult (1974), p. 216.

³⁰³ “[...] para comenzar a *indicar* qué es el error”, etc. (Gb. II, p. 106) (Peña, p. 92).

³⁰⁴ “*Nam si mens, dum res non existentes ut sibi praesentes imaginatur, simul sciret res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret*”. E II, 17sc. (Gb. II, p. 106) (Peña, p. 92)

³⁰⁵ Es decir, la afirmación que indica la disposición del propio cuerpo producto de una afección determinada.

conflicto sino de mutua dependencia con aquellas del entendimiento, la idea imaginativa debe considerarse no como un vicio, i.e. un error epistémico y en el plano afectivo una pasión, sino una virtud de la naturaleza humana, tal como se consideran las ideas y afectos propios del entendimiento.

Vemos, entonces, una superación del conflicto lógico entre las ideas de ambos géneros de conocimiento, al señalarse en esta descripción la mutua dependencia e interrelación de la imaginación y el entendimiento, cuyo resultado no es otro que la constitución del objeto propio de la percepción sensible, lo que constituye, como veremos más adelante, la condición de posibilidad para la formación de las ideas de los géneros superiores de conocimiento, resaltando por sobre todo el origen imaginativo de las nociones comunes, conceptos propios de la racionalidad. Por tanto, ya que la imaginación no solo no es responsable del error, sino que además siempre cumple a cabalidad su función de indicar la naturaleza del propio cuerpo, es posible afirmar de ella dos cosas: en primer lugar, que la formación de sus ideas tiene la misma necesidad que las ideas del entendimiento³⁰⁶; en segundo lugar, que resulta ser más bien una consecuencia de lo anterior, ya que no existe nada en la idea imaginativa por la que se dice que el alma yerra, podemos concluir que la imaginación es una virtud del alma ya que la conduce hacia el conocimiento. Precisaremos qué se quiere decir con esto a continuación.

En efecto, la imaginación debe ser considerada como una virtud por las siguientes razones: 1) ya que todo lo que existe expresa de una forma determinada la potencia de Dios³⁰⁷, se sigue de esto que todo lo que exprese potencia es una virtud³⁰⁸; 2) ya que la imaginación, como todo lo que existe, expresa de una determinada manera la potencia de Dios, ella también es considerada como una virtud, y en ese sentido se la denomina en variados lugares de la *Ética*, si bien en sentidos específicos que precisaremos cuando sea necesario, como *potestas*, *potentia imaginandi* y *vis imaginandi*³⁰⁹. Tal potencia es expresada

³⁰⁶ La razón de aquello yace en que la falsedad es un momento posterior de las ideas inadecuadas y confusas, las cuales implican un acto judicativo por parte del sujeto. Siendo ese el caso, se hacen inteligibles, así lo creemos, afirmaciones tales como que no hay nada positivo en las ideas, consideradas en sí mismas, que se digan falsas (cf. E II, prop. 33); y que las ideas inadecuadas o confusas (y no falsas, nótese aquello) siguen el mismo orden y conexión que las ideas adecuadas o claras y distintas (E II, prop. 36). Ahora bien, la necesidad de la idea no implica certeza, propia de las ideas adecuadas y verdaderas del entendimiento, por lo que no existe una equivalencia entre ellas.

³⁰⁷ Cf. E I, 36dem.

³⁰⁸ “Por virtud entiendo lo mismo que por potencia” E IV, d. 8 (Gb. II, p. 210) (Peña, p. 188).

³⁰⁹ E II, 17sc (Gb. II, p. 106); 40sc1 (Gb. II, p. 121); cf. Gueroult (1974), pp. 217-21.

en el hombre como el esfuerzo o conato del alma para afirmar su cuerpo³¹⁰. Es gracias a esta potencia de la imaginación que el alma es capaz de conocer las cosas exteriores que se presentan como efectivamente existentes, ya que no es posible conocerlas sin la mediación de la experiencia³¹¹, que no es más que otro nombre para designar a la imaginación³¹². Entonces, en la medida en que el alma carece de este conocimiento sensible, se dice que su entendimiento es menos perfecto, ya que carece del conocimiento proveniente de la experiencia o, como señala Spinoza, del conocimiento de todo lo que no es ella misma³¹³. Además, como señala el mismo escolio recién citado, no es posible que el hombre exista y conserve su ser sin que se relacione con las cosas exteriores o, como dice el texto, sin que tenga un comercio con las cosas que apetece y le sirven para aumentar su conato³¹⁴.

La relación entre imaginación y entendimiento, la cual permite considerar a la imaginación como una virtud más del alma, se evidencia también por el hecho que la capacidad que ella posee para concebir clara y distintamente las cosas verdaderas es proporcional a la riqueza, diversidad y amplitud de su imaginación, expresión mental del grado de complejidad del cuerpo, idea que es posible encontrar en textos tan tempranos de Spinoza como el TRE³¹⁵. Es en este sentido, como ya había sido señalado por nosotros antes, que la complejidad y estratificación del cuerpo posibilita la consciencia y las diversas formas de conocimiento que el alma puede concebir. En efecto, en la medida en que puede percibir una mayor cantidad de cosas, mayor es su capacidad de percibirlas desde sus relaciones necesarias, i.e. por nociones comunes; de la misma manera, en la medida en que más puede

³¹⁰ “[...] la potencia del alma, por la que imagina y recuerda las cosas, depende también (ver Propositiones 17 y 18 de la Parte II, con su escolio) de que el alma implica la existencia actual del cuerpo. De donde se sigue que se priva al alma de su existencia presente y su potencia de imaginar, tan pronto como el alma deja de afirmar la existencia presente del cuerpo” E III, 11sc. (Gb. II, p. 149) (Peña, p. 134), esta cita es recogida por Gueroult (1974), p. 217, n. 63, pero, por error, cita la fuente como “Geb., II, p. 119”; “[...] lo que primordialmente constituye la esencia del alma es la idea del cuerpo existente en acto, el primordial y principal esfuerzo (*conatus*) de nuestra alma será [...] el de afirmar la existencia de nuestro cuerpo” E III, 10dem. (Gb. II, p. 148) (Peña, p. 133).

³¹¹ “[... Para conocer] nosotros no necesitamos jamás la experiencia, excepto para aquellas cosas que no se pueden deducir de la definición de la cosa, como por ejemplo la existencia de los modos, ya que ésta no se puede derivar de la definición de la cosa”. Ep. 10 (Gb. IV, p. 47) (Domínguez, p. 122).

³¹² Cf. Gueroult (1974), p. 217.

³¹³ “[...] nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese nada que no fuera ella misma”. E IV, 18sc. (Gb. II, pp. 222-3) (Peña, p. 200).

³¹⁴ Cf. IV, prop. 2.

³¹⁵ TIE § 72 (Gb. II, p. 27) (Domínguez, pp. 105-6). Cf. De Deugd (1966), pp. 234-5. Domínguez, en la Introducción a su edición del TIE, informa que gracias al análisis de la carta 6 a Oldenburgh es posible considerar ya como finalizado este tratado a finales de 1661 o comienzos de 1662, cf. (1988b), p. 14, de manera que esta forma positiva de considerar a la imaginación se encuentra desde el inicio del pensamiento de Spinoza.

obrar y más puede relacionarse con los cuerpos exteriores, esto es, mientras más complejo es su cuerpo, tendrá más propiedades comunes con ellos y, en esa medida, podrá percibir las cosas cada vez más adecuadamente³¹⁶.

Gracias a estos dos factores es que el hombre muestra su complejidad propia, que lo hace estar más alto en la jerarquía de los individuos que componen la naturaleza modal, siendo la gran diferencia que separa al sabio del ignorante³¹⁷, llegando a tal punto de lograr autodeterminarse, tanto en su obrar como en su conocer³¹⁸. Entonces, en la medida en que se amplía y enriquece la imaginación, asociada a una mayor complejidad del cuerpo, el alma puede desarrollar libremente su mayor virtud, esto es, su capacidad de conocer adecuadamente las cosas.

Comentando, y llevando un paso más allá esta caracterización de la imaginación entendida como virtud, Gueroult en su comentario a la *Ética*, escribe que “la Razón enuncia como un dictamen la necesidad de desarrollar el poder de imaginar”³¹⁹ al hacer crecer la constitución del cuerpo para ser afectado de un gran número de maneras. Sin este desarrollo del cuerpo todo conocimiento, toda potencia, virtud y libertad son imposibles para el alma de alcanzar³²⁰. En ese sentido podemos afirmar que es gracias al poder de la imaginación que el entendimiento puede llegar a considerar las relaciones necesarias que existen entre los objetos, una especie de equilibrio o proporción posibilitada por su mutua dependencia en la configuración del conocimiento. Aquello es afirmado por Spinoza en la última Parte de la *Ética*: “[...] padece en el más alto grado aquel alma cuya mayor parte está constituida por ideas inadecuadas, de tal manera que se la reconoce más por lo que padece que por lo que obra; y, al contrario, obra en el más alto grado aquel alma cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas, de tal manera que, aunque contenga en sí tantas ideas inadecuadas como aquella otra, con todo se la reconoce más por sus ideas adecuadas [...]”³²¹.

³¹⁶ Cf. E II, 13sc.; prop. 14; 39c., etc.

³¹⁷ E II 13sc.; V, 42sc.

³¹⁸ En efecto, no puede considerarse el sujeto spinozista como *autónomo*, noción asociada al libre albedrío en la medida en que la entendemos como la facultad de un individuo de darse a sí mismo leyes o, dicho de otro modo, de elegir libremente su ley y someterse a ella. En cambio, la libertad para Spinoza está asociada con la pura afirmación de la potencia, y en esa medida se dice que *participa de la autodeterminación divina*, esto es, la autodeterminación es propia de la sustancia, no del modo, ya que, en estricto rigor, toda potencia, y *a fortiori* toda libertad, es incompatible ontológicamente con la noción de modo finito y su no sustancialidad; cf. Sánchez-Estop (1992), p. 197.

³¹⁹ Gueroult (1974), p. 219.

³²⁰ Cf. E IV, props. 38-39; V, 39sc.

³²¹ E V, 20sc. (Gb. II, p. 293) (Peña, pp. 263-4).

De esta manera, en la medida en que existe en el alma una justa proporción entre las ideas adecuadas e inadecuadas es posible reconocerla por sus ideas adecuadas, o por su actividad, y en ese sentido se consideran parte de la virtud humana. En efecto, las ideas propias de la razón, las nociones comunes, luego de ser deducidas en un sentido abstracto, Spinoza analiza su origen, situándolo en la interrelación y, en suma, dependencia del entendimiento para con la imaginación en la producción de ideas. Luego de ello, en el escolio de la proposición que señalamos, su autor concluye: “[...] el alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuanto más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos”³²². En otras palabras, en la medida en que el cuerpo es más complejo, más propiedades tiene en común con otros cuerpos y es más apto para percibir más cosas de forma adecuada.

Ahora bien, este equilibrio puede no darse, siendo este el caso en que se reconoce al alma más por sus ideas inadecuadas que por aquellas adecuadas, y en ese sentido se dice que el sujeto vive en la servidumbre de las pasiones³²³, caso muy real y que la *Ética*, y toda filosofía para Spinoza³²⁴, tiene como fin enmendar o, mejor aún, corregir estos defectos del alma. Nótese, no es la debilidad del entendimiento que se ve superada por la fuerza de la imaginación la que crea este caso, sino más bien es la falta de equilibrio entre las ideas de ambos géneros de conocimiento la que quiebra la proporcionalidad entre ellas, con las consecuencias prácticas ya señaladas con relación a la mecánica de los afectos.

Una consecuencia epistemológica, lo que podría llamarse en este contexto un ‘vicio del alma’, la encontramos en dos categorías imaginativas cuyas causas son las mismas, a saber, los universales y los trascendentales, que son nociones abstractas que se originan cuando el alma padece de tal manera que forma una cantidad imágenes tal que se ve desbordada la fuerza imaginativa (*vis imaginandi*) para imaginar distintamente las pequeñas diferencias entre los seres singulares³²⁵. El caso contrario, esto es, aquel alma que contiene

³²² E II, 39sc. (Gb. II, pp. 119-20) (Peña, p. 104).

³²³ Cf. Gueroult (1974), pp. 222-3.

³²⁴ Cf. Rousset (1992), pp. 19-28.

³²⁵ E II, 40sc1 (Gb. II, p. 121) (Peña, p. 106); Peña y Domínguez ((2000), p. 107) traducen *vis imaginandi* por ‘capacidad imaginativa’, perdiéndose la coherencia conceptual que el original latino posee y buscamos nosotros destacar. Por otro lado, la noción de capacidad no traduce del todo el uso preciso que Spinoza da a la palabra *vis*, que traducimos como *fuerza*, siguiendo en esto a M. Bertrand ((1983), p. 71, n. 1) ya que se está refiriendo a las variaciones internas del conato con que el modo finito expresa su esencia *en un instante determinado*, de modo que el escolio que comentamos no refiere a la capacidad, *total* podríamos precisar, de la imaginación sino más bien a ella considerada *en ese momento específico en que las afecciones del cuerpo sobrepasan su poder*

únicamente ideas adecuadas, en el mejor de los casos es un ideal o modelo de perfección y aspiración de conducta humana, tal como se considera en un sentido más realista en el Prefacio a la Parte cuarta de la *Ética*, ya que, en realidad, es imposible que se dé algo así como un alma que sea entendimiento y espontaneidad puras, ya que, en estricto rigor, solo Dios puede ser considerado como libre y cuyas ideas son todas tanto adecuadas como necesarias al configurar, en su conjunto, la estructura racional del mundo.

Con todos estos elementos a disposición podemos volver a las últimas líneas del escolio. La segunda parte que queremos comentar, luego de señalar que la imaginación no es un vicio sino una virtud del alma, Spinoza finaliza agregando que “[...] sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es [...], si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre”³²⁶. Ya sabemos que por virtud Spinoza entiende todo aquello que guía hacia la autodeterminación y el conocimiento de Dios, esto es, todo aquello que se sigue de la sola naturaleza humana³²⁷.

Podemos y debemos hacernos preguntas tales como ¿qué quiere decir Spinoza cuando señala que la imaginación puede ser una facultad libre? ¿Se puede caracterizar sin contradicción bajo este nuevo significado? ¿Qué relación tiene -entendida de esta manera- con los géneros superiores de conocimiento del entendimiento? Hemos señalado algunas de las relaciones entre imaginación y entendimiento a la hora de elaborar el acto mental propio de la percepción sensible, pero debemos dar un paso más allá para dar cuenta completa de este nuevo problema que se nos presenta. Lamentablemente, no encontramos en la *Ética* texto alguno, más allá de los que ya hemos tratado, que explique tal interrogante.

Debemos, pues, responder interpretativamente la cuestión, apelando a los textos centrales de la obra de Spinoza (pocos, pero existen) que tratan el asunto bajo esta nueva forma de entenderla que estamos proponiendo en este trabajo. Por otro lado, podemos comprobar cómo ciertos textos considerados marginales en su momento adquieren con el

de imaginar las pequeñas diferencias establecidas por las nociones lógicas de inteligibilidad propias del entendimiento; cf. Gueroult (1974), p. 220. Mignini en su tesis doctoral ((1981), pp. 145-6) trata ambos términos y señala que, al ser el cuerpo y sus afecciones limitadas, la cantidad de imágenes distintas que puede formar el alma es limitado, posibilitando aquello el desequilibrio que suple la categoría imaginativa que carece de realidad formal, i.e. un ente de razón. Ahora bien, el hecho que existan ‘imágenes distintas’ no hace más que confirmar nuestra hipótesis, aun cuando debemos demostrar, primero su fundamento, que analizamos siguiendo la carta 17 en el capítulo segundo de nuestro trabajo, y cómo se integran y estructuran estas imágenes en las ideas de los géneros superiores de conocimiento, tema que analizamos en el tercer y último capítulo de nuestro trabajo.

³²⁶ E II, 17sc. (Gb. II, p. 106) (Peña, p. 92).

³²⁷ Cf. E IV, props. 20, 22, 23, 24, 28, etc.

paso del tiempo una importancia cada vez mayor. Tal es el caso, para nosotros central, de la carta 17 presente en la correspondencia de Spinoza, la cual, en general, tiene una importancia doctrinaria de primer orden. Así, para dar un ejemplo de cómo ha variado la valoración de estas cartas, el filósofo germano-americano Leo Strauss, en una importante obra dedicada a la escritura cifrada en la filosofía clásica³²⁸, señala que las cartas no fueron escritas para la posteridad, sino para contemporáneos particulares, las cuales muestran el desarrollo de su pensamiento maduro que es expresado en sus obras mayores (i.e. la *Ética* y el TTP). Por tanto, concluye el autor alemán, mientras que las últimas son dirigidas al mejor tipo de lectores, “[...] la mayoría de las cartas están obviamente dirigidas a hombres más bien mediocres”³²⁹.

Si bien el comentario de Strauss es en general negativo sobre ellas, al menos deja una vía por la cual nosotros podemos defender el contenido de estas cartas. En efecto, es imposible negar la importancia de algunas de ellas, como, por ejemplo, la conocida carta que trata sobre el problema del infinito actual (Ep. 12), la carta-resumen del método expresado en el TIE (Ep. 37), las cartas sobre el problema del mal (Eps. 18-24, 27), sobre la definición de libertad (Eps. 58-59), etc. Por esto es que también se ha señalado de estas precisamente lo contrario, a saber, que son fundamentales para comprender el sistema filosófico que se presenta en la *Ética*, tanto así, concluye Oscar Cohan defendiendo esta apreciación, en el prólogo que preparó para su traducción de la correspondencia, que “[...] algunas de las más maliciosas tergiversaciones de la filosofía de Spinoza se deben sobre todo a un estudio insuficiente o, por lo menos, insuficientemente imparcial de sus cartas”³³⁰.

Podemos preguntarnos acerca de su importancia específica. La respuesta la entrega P.-F. Moreau, en un pequeño artículo dedicado a su lectura, en donde señala que las cartas ‘más instructivas’ provienen de una especie de negociación entre los correspondientes, lo que el autor francés llama estructura-respuesta y estructura-envío. Esto último quiere decir que su contenido no es nunca original sino más bien sirve de comentario a un texto anterior de

³²⁸ La tesis central de aquel texto de Strauss radica en la afirmación que el poder y la comunidad social se encuentran en un conflicto inevitable con los filósofos, sufriendo siempre condenas los últimos por parte de los primeros, que van desde el ostracismo hasta la muerte. Dado esto, Strauss afirma, los filósofos desarrollan a modo de defensa una escritura cifrada que oculta el mensaje a la mayoría pero que lo conserva a unos pocos para que se instruyan en la verdadera vía del conocimiento. Así fue escrito el TTP y debe leerse bajo esta clave para no perder su mensaje cifrado. Cf. Tatián (2001), pp. 63-4, ns. 49-50.

³²⁹ Strauss (1988), p. 160.

³³⁰ Cohan (2007), p. 4.

referencia específico, el cual no redundaría en él, sino que lo clarifica, de tal forma que, concluye el autor francés, no es de extrañar que muchos pasajes de aquellas terminen en los escolios de la versión definitiva de la *Ética*³³¹ o incluso vayan más allá que la misma *Ética*, tal como señala Deleuze con ocasión de su comentario a las cartas con Blijenbergh³³². De ellas, la que más interesa en el contexto de este trabajo es la carta 17, la cual tiene por tema general la posibilidad de los presagios pero que en particular trata sobre la doctrina de la imaginación y su relación con el entendimiento. El contenido de esta carta es, por tanto, el tema general del siguiente capítulo de este trabajo.

³³¹ Moreau (2004), p. 7.

³³² Cf. Deleuze (2003), p. 44.

3 CARTA 17 A BALLING: LA POTENCIA DE LA IMAGINACIÓN

Este capítulo tiene como objetivo general el análisis de la carta 17. Para realizar aquello, dividiremos este capítulo en dos secciones en donde trataremos de forma general: 1) los temas generales de esta carta y 2) analizar los aportes y problemas que ella entrega en torno al origen de la imaginación y constitución de las ideas imaginativas.

Estos son, entonces, los temas que son tratados en lo que sigue. Ahora bien, antes de entrar al tema de este capítulo es necesario entender, al menos a grandes rasgos, la figura de Balling que condiciona en gran medida el tono de la respuesta de Spinoza, los distintos temas de esta carta, cómo se articulan y los problemas que ellos presentan, con el fin de poder articular de forma coherente las diferencias y, sobre todo, los aportes que ella entrega sobre el tema general del presente trabajo. Estos son, pues, los temas a tratar en la primera sección de este capítulo.

3.1 ANÁLISIS GENERAL DE LA CARTA 17

La carta 17 lleva por fecha 20 de julio de 1664. Es una respuesta a una carta anterior, que nunca se conservó, escrita a Spinoza por Pieter Balling (¿-1664/9)³³³. Esta carta se conserva únicamente en forma de traducción (*versio*) al latín, cuyo original se especula pudo haber sido escrito en nuestra lengua, dado que sabemos que no fue escrita en latín, Spinoza no gustaba escribir en holandés³³⁴ y ambos conocían el español³³⁵. Balling, fue un comerciante ilustrado de la comunidad menonita de Ámsterdam. Conocía, aparte de nuestra lengua, el latín y el griego, lo que le permitió desempeñar funciones diplomáticas e

³³³ Domínguez (1988a), p. 157, n. 119.

³³⁴ Cf. Ep. 19 (Gb. IV, p. 95) (Domínguez, p. 172).

³³⁵ Nadler (1999), p. 185; Popkin (1988), p. 47; Curley (1985), p. 351; p. 35, n. 1; Popkin incluso afirma que gracias a las visitas de Balling al refugio rural de Spinoza en Rijnsburg, como representante de los Colegiantes de Ámsterdam (escogido por saber español), es muy posible que hayan discutido en nuestra lengua el TIE, lo que explica ciertas ideas comunes de *La luz sobre el candelabro* con aquel texto y el TB (Popkin (1998), p.48; Domínguez (1990), p. 260, n. 258). Aun cuando la lengua en la cual fue criado Spinoza no fuera el español (también se afirma que fue el portugués y existe hasta el día de hoy una polémica sobre el asunto), Spinoza estuvo interesado por la cultura española durante toda su vida, cf. Méchoulan (1984).

intelectuales en su comunidad. Fue parte del llamado círculo de Colegiantes³³⁶, que rodeó y protegió a Spinoza en los primeros años que siguieron a su excomunió (1656)³³⁷, dedicados principalmente al estudio de la filosofía cartesiana y al desarrollo de la reforma religiosa, la tolerancia, la libertad individual de culto sin ataduras de dogmas o ritos y, sobre todo, sin las molestias de autoridades religiosas o de otro tipo. Publicó en 1663 una *Defensa del gobierno de la Comunidad menonita*, entrando así en la polémica religiosa y política de su época³³⁸. Más importante aún, escribió uno de los primeros textos de marcada influencia spinozista, llamado *Het licht op den kandelaar* (*La luz sobre el candelabro*) y publicado de forma anónima en 1662³³⁹. En segundo lugar, por ser el primer traductor de las obras de Spinoza, al llevar al holandés los PPC en 1663 (2ª edición, 1664), dado el interés de los Colegiantes por aprender la filosofía de Descartes y la propia, sugerida prudentemente al amplio público, en el apéndice de los PPC, los *Pensamientos Metafísicos* (PM)³⁴⁰.

Además, cosa que interesa más en el presente contexto, fue el traductor al holandés de las primeras dos Partes de la *Ética*³⁴¹. Consideramos este dato de no menor importancia, ya que demuestra que, al momento de escribir la carta a Balling (1664), Spinoza ha desarrollado gran parte de su sistema filosófico, demostrado sus bases metafísicas y

³³⁶ Sobre los Colegiantes, cf. Bunge (2012), pp. 51-66.

³³⁷ Cf. Solé (2010), pp. 31-2.

³³⁸ Cf. Mignini (2007), p. 1720, n. 1.

³³⁹ Editado en español por A. Domínguez en su versión del TB (1990), pp. 177-92. En este texto, Balling busca elaborar un enfoque tolerante y no confesional de la práctica religiosa. Afirma que la experiencia intuitiva, natural e interna de lo divino es posible para todos. La única vía de acceso al conocimiento divino no son las escrituras o su confesión particular, sino las propias facultades racionales. Es, por tanto, la luz interior de la razón, 'la luz sobre el candelabro', lo que termina por identificar el conocimiento claro y distinto de la verdad con el Mundo, Cristo y la mente de Dios. Cf. Nadler (1999), p. 169. El tono, religioso y cartesiano al mismo tiempo, es evidente.

³⁴⁰ Nadler (1999), pp. 211; 225. Por otro lado, Blijenberg comprendió inmediatamente las diferencias que existían entre el pensamiento de Descartes y el de Spinoza en su exposición geométrica de la filosofía cartesiana, motivo por el cual comenzó su intercambio epistolar; cf. Ep. 18 (Gb. IV, p. 79) (Domínguez, p. 161). A su vez, el objetivo manifiesto de los PM es el de clarificar los principales conceptos de la filosofía escolástica con los principios de la filosofía cartesiana expuestos en forma geométrica en los PPC. Se ha afirmado incluso que debajo del fin pedagógico manifiesto de la obra se revelan los PM como una crítica radical de la filosofía escolástica que busca expurgar de sus 'escorias' a una filosofía envejecida y también como una reevaluación en forma de deconstrucción de una metafísica concebida como el conocimiento de un ser trascendente; cf. Hervet (2011), pp. 151-9. Más allá de la atingencia de la interpretación, esta obra es uno de los lugares claves para entender la relación que existe entre la filosofía de Spinoza y la escolástica.

³⁴¹ Nadler (1999), p. 225. E. Curley, siguiendo a F. Mignini y a F. Akkerman, afirma que la traducción de la *Ética* al holandés (incluida en la edición póstuma de sus obras en holandés, *De Nagelate Schriften van B.D.S.*) fue llevada a cabo por Balling (I-II) y por el traductor de las obras de Descartes Glazemaker (III-V), (1985), p. X, n. 3. También tradujo al holandés el TIE, cf. (1985), p. 50, y Gebhardt, añade Curley, llega a afirmar que es el traductor del TB (1985), p. 351, n. 4.

epistemológicas y redactando su teoría política y moral tal como es expresada en las demás partes de la *Ética*³⁴² y el TTP³⁴³. Entonces, el conocimiento que tenía Balling tanto de la filosofía de Descartes como la del propio Spinoza lo hace un interlocutor no solo informado sino también acostumbrado al pensamiento filosófico original de su autor, además de presentar respuestas y explicaciones que difieren y amplían considerablemente lo expresado sobre el tema efectivamente en sus obras mayores³⁴⁴. Pasemos, entonces, al análisis de los temas generales que ofrece esta carta.

La carta tiene sin duda un tema general y temas específicos que se deducen unos de otros dados el orden de exposición de su autor. Sánchez-Estop, en un artículo por cierto notable dedicado al estudio de esta carta, nos informa que el tema general de ella es el amor, uno de los temas fundamentales tanto del (llamado por él) ‘primer spinozismo’ (TB, TIE, PPC/PM y las cartas de este periodo), cuya reelaboración crítica ulterior es uno de los signos más claros de la madurez filosófica de Spinoza expresada en sus obras mayores. De hecho, continua el autor del artículo que comentamos, el amor es uno de los temas que mejor nos permite observar la evolución intelectual de Spinoza, presente desde esta época y que trascenderá para situarse con plena originalidad en el centro mismo de la *Ética*³⁴⁵.

Sin duda, al ser a su vez uno de los temas principales del platonismo, el amor y la interpretación filosófica que se dé de este está ligado a los problemas principales de la ontología y de la epistemología y una concepción u otra repercute directamente en ellos. En el contexto particular de esta carta, el amor es el elemento clave para integrar, dentro de su teoría del conocimiento, la concepción de los presagios. Es precisamente en la interpretación de este punto, con sus implicaciones y consecuencias, que se juega la tesis de una supuesta inmadurez intelectual que separa al autor de esta carta del de la *Ética*. Volveremos sobre este punto más adelante.

³⁴² Cf. Manusov-Verhage (2005), p. 241; por otro lado, en la carta 23, que lleva por fecha el 13 de marzo de 1665, se encuentra la primera mención y referencia explícita a la *Ética* (Gb. IV, pp. 150-1) (Domínguez, pp. 212-3); E. Curley comenta en su edición a la correspondencia que se refiere sin duda a “EIV37sc” ((1985), p. 389, n. 20), lo que confirma la hipótesis de lo avanzado en el trabajo de la *Ética* antes de 1665, año en que, como se sabe, detiene este trabajo para escribir el TTP.

³⁴³ Balling en *La luz del candelabro* no solo aplica ideas del TIE y el TB sino también del TTP, como es la interpretación racional de la Biblia, demostrado suficientemente por A. Domínguez en las notas a su edición del texto de Balling (1990), pp. 260-2.

³⁴⁴ Cf. Sánchez-Estop (1988), p. 58.

³⁴⁵ Cf. Sánchez-Estop (1988), pp. 57-8.

La estructura general de la carta es la siguiente: en primer lugar, comienza con el reconocimiento, por parte de Spinoza, de la prudencia³⁴⁶ y fortaleza de ánimo de las que su amigo ha dado muestras luego de la reciente muerte de uno de sus hijos. Añade que lo que menos debe hacer un sabio es dolerse por los golpes de la fortuna, que no es más que una ilusión imaginaria, un producto de la opinión, que encubre la sola realidad de un mundo que sigue una conexión rígida y no teleológica de causas y efectos. Como se ve, ambos amigos buscan la consolación de la forma más efectiva que conocen, esto es, a través del conocimiento de las causas de su sufrimiento.

La muerte, y el pensamiento de la muerte, siempre provienen del exterior, del encuentro con el otro. Son precisamente estos encuentros con el orden común de la naturaleza los que rompen o refuerzan la unidad de nuestra persona. En ellos, para decirlo en una palabra, se juega la pregunta por la vida y la muerte. Por lo que este preámbulo, así lo creemos, más que una consolación resulta ser una verdadera elucidación de los males que aquejan en este caso particular a su amigo, pero que en suma es un tipo de experiencia universal dado que nos aqueja a todos. Para Spinoza, el conocimiento verdadero es el único que tiene en sí la alegría que conlleva su descubrimiento: “*Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, laetatur*”³⁴⁷. Resulta, pues, imperativo presentar el tema bajo estos términos.

Estas palabras de consuelo resultan ser el preámbulo para el tema principal de la carta propuesta por Balling, a saber, la cuestión de la existencia de presagios capaz de anunciar acontecimientos futuros a través de signos o indicios. Spinoza aborda el asunto según se lo ha presentado su amigo en la carta precedente (perdida), quien cree haber presagiado la muerte de su hijo al escuchar una noche, cuando su hijo aún gozaba de buena salud, los mismos gemidos que el niño emitiría durante una corta enfermedad que le cobró la vida³⁴⁸. Sin duda, y dado el contexto de respeto y amistad que vincula a ambos interlocutores, el filósofo no puede simplemente banalizar el tema, debiendo hacerse cargo de él con las

³⁴⁶ En el original latino *prudentia*, refiriendo sin duda a la *phrónesis* tal como la define Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* (VI, 5, 1140a-b); para revisar una reconstrucción interpretativa de la noción de prudencia en la filosofía de Spinoza, cf. Matheron (2011b), pp. 635-50.

³⁴⁷ E V, 15dem. (Gb. II, p. 290).

³⁴⁸ Como se sabe, en 1664 Ámsterdam fue duramente golpeada por la peste, reportándose en una sola semana de julio de dicho año 739 muertes. El hijo de Balling murió en la misma época y se especula, al menos así lo señala S. Nadler en su biografía de Spinoza, que el padre murió al poco tiempo producto de la misma enfermedad, cf. (1999), pp. 212-3.

herramientas conceptuales que la filosofía, y sobre todo, su filosofía, le aporta. Así, la respuesta de este consiste, primero, en negar la realidad extramental de los gemidos, considerándolos efectos de la imaginación. Haciendo esto, señala Sánchez-Estop en su artículo, el filósofo integra dichos gemidos dentro de un mecanismo independiente de la voluntad y de la consciencia del padre, que pudo haberlos creado en su desesperación, para así explicar su producción y determinar su valor de presagio bajo un plan independiente de la subjetividad y del arbitrio de una hermenéutica de signos premonitorios, tributaria de una concepción finalista de lo real. Al contrario, considerarlos como reales hubiese significado que su valor de presagio depende exclusivamente del juicio de Balling que los interpreta de ese modo³⁴⁹.

Los gemidos, explica Spinoza más adelante, son efectos de la imaginación del padre del mismo modo que las imágenes en un sueño, tal como sucedió al filósofo cierta mañana de primavera el año anterior en Rijnsburg³⁵⁰, donde la imagen de una pesadilla, la de un “[...] brasileño, negro y sarnoso, al que nunca había visto antes”³⁵¹, persistía aún en la vigilia cuando su atención dejaba de centrarse en los objetos a su alrededor. Así, las imágenes pueden ser visuales como las del sueño que acabamos de comentar, como acústicas, tal como sucede en el caso de su amigo, ya que ambas cumplen la función primaria de la imagen, a saber, hacer como presentes objetos que efectivamente no lo están. Entonces, concluye Spinoza, es imposible que las imágenes acústicas presentes en el sueño de Balling, y al igual que las imágenes visuales producidas por su sueño y que se lograban imponer en la vigilia, constituyan un verdadero presagio (*omen*).

A su vez, esta diferencia entre dichas imágenes tiene como base una distinción, fundamental para los propósitos de este trabajo, sobre el origen de la imaginación, que explica la posibilidad de formar presagios, a saber, entre las imágenes que tienen un origen en las afecciones del cuerpo y aquellas que surgen de la constitución del alma (*mens*). Las primeras, continúa el autor de la *Ética*, son imágenes que dependen de las afecciones del cuerpo y que son constituidas por los vestigios de los encuentros pasados del sujeto con cuerpos exteriores, por lo que se dice que el alma es causa parcial de las ideas de dichas

³⁴⁹ Sánchez-Estop (1988), p. 61.

³⁵⁰ Cf. Domínguez (1988a), Ep. 17, p. 158, n. 121.

³⁵¹ Ep. 17 (Gb. IV, p. 76) (Domínguez, p. 158); sobre el contexto y significado de este sueño, cf. González (2013); Tatián (2018).

afecciones, y no puede proporcionar conocimiento alguno, por confuso o rudimentario que fuese, sobre acontecimientos futuros. En cambio, las imágenes que dependen exclusivamente del alma (*anima*³⁵²) son aquellas cuyas representaciones son huellas o vestigios de las ideas adecuadas del entendimiento.

Para justificar esto último, Spinoza recurre a un principio que encontramos formulado solo en esta carta, a saber, que no se puede conocer casi nada por el entendimiento sin que la imaginación forme alguna imagen a partir de sus vestigios. Gracias a esta característica de las imágenes es posible presentir confusamente aquello que nos depara el futuro, esto es, en forma de presagios. Así, las imágenes que dependen exclusivamente del alma deben ser consideradas como vestigios de las ideas adecuadas del entendimiento; a su vez, esta noción de imágenes dependientes de la constitución del alma y su dependencia con el entendimiento permite explicar los presagios, ya que el futuro se deduce solo de ideas adecuadas que expresan la verdadera esencia de las cosas, por lo que toda imaginación y toda simbolización, no podría producirse más que en referencia a la realidad misma expresada bajo el conjunto de ideas provistas por el conocimiento adecuado³⁵³.

Habiendo definido la base sobre la cual es posible tratar el tema de los presagios, Spinoza vuelve sobre el ejemplo otorgado por Balling, para explicar cómo el amor de un padre al hijo, y de la unión entre los dos que este amor expresa, permite que el padre pueda presentir de forma confusa, i.e. mediante presagios, lo que depara a su hijo. Gracias a esta unión, el padre y el hijo forman un único individuo³⁵⁴ que es capaz de presentir lo que sucederá a las distintas partes que lo constituyen, si se cumplen ciertas condiciones que aumenten al máximo la potencia de la imaginación y favorezcan las asociaciones de imágenes que puedan emplearse para tal fin.

Teniendo en cuenta la estructura general de la carta 17 y los distintos temas que ella trata, presentaremos un análisis que oriente la investigación hacia el punto que buscamos presentar, a saber, el origen de la imaginación y constitución de las ideas imaginativas.

³⁵² Como muy bien señala A. Domínguez en su edición de la *Correspondencia* ((1988a), p. 159, n. 122), Spinoza usa el término *anima* para señalar la relación del alma con el cuerpo. Volveremos sobre esta distinción entre el alma entendida como *mens* y como *anima* en el tercer capítulo de este trabajo.

³⁵³ Sánchez-Estop (1988), p. 62.

³⁵⁴ En efecto, la naturaleza de todo individuo es definida como compuesta de una multiplicidad de individuos que también son compuestos, tal como son definidos en el excursu físico que sigue después de EII13sc. Por tanto, Spinoza se encuentra en las antípodas de un atomismo en su comprensión de los cuerpos extensos.

Precisamos nuestro proceder interpretativo porque de los temas generales que la carta presenta, i.e. los presagios, la imaginación y el amor, estudiaremos el primero para mostrar el paso hacia el segundo.

Resulta por lo menos sorprendente el análisis que Spinoza realiza en esta carta de los presagios ya que en cierto sentido difiere con lo que de ellos afirma en sus obras mayores. Nos es, por tanto, imprescindible hacer una comparación entre lo expuesto en esta carta en relación no solo con la *Ética* sino también con el TTP. De hecho, en este último texto encontramos una definición de los presagios que concuerda con la concepción ilustrada de la religión del siglo XVIII propuesta, entre otros, por Kant³⁵⁵. Los presagios, señala Spinoza en el Prefacio del TTP, son un claro síntoma de la superstición, un mecanismo psicológico de defensa por el cual los hombres consideran eventos o cosas como signos de un futuro feliz o desgraciado³⁵⁶. La causa del presagio es la asociación arbitraria de imágenes relacionadas con el miedo y, en general, con la impotencia humana. En estos términos se define en la *Ética*, en donde se conciben los presagios (*omina*) como expresiones de las pasiones humanas, al poder ser por accidente las cosas o eventos causa de miedo o esperanza³⁵⁷. Así, la noción de los presagios que hemos sucintamente revisado nos muestra que la concepción que de ellos tiene Spinoza tiende a resaltar su aspecto pasional más que el aspecto cognitivo, ya que en estas referencias no se señala el contenido epistémico que el presagio pueda tener, por muy bajo o rudimentario que sea, sino más bien su carácter engañoso y el tipo de pasión asociada a ellos³⁵⁸.

³⁵⁵ Cf. Yovel (1989c), pp. 11-6.

³⁵⁶ “[...] si [a los hombres], mientras son presa del miedo, les ocurre ver algo que les recuerda un bien o un mal pasado, creen que les augura un porvenir feliz o desgraciado; y, aunque cien veces les engañe, no por eso dejarán de considerarlo como un augurio venturoso o funesto” TTP, Pref. (Gb. III, p. 5) (Domínguez, p. 62); por último, la palabra que Spinoza ocupa para designar los presagios (*omen*, pl. *omina*) es la misma en este texto y en la carta a Balling, pero que Domínguez, en su edición al TTP que usamos, traduce como ‘augurio’; cf. Sánchez-Estop (1988), p. 63, n. 1.

³⁵⁷ “Las cosas que son por accidente causa de esperanza o de miedo se llaman buenos o malos presagios [*bona aut mala omina vocantur*]” E III, 50sc. (Gb. II, p. 177) (Peña, p. 159).

³⁵⁸ H. Laux, en su tesis doctoral (1993) dedicada al fundamento imaginativo de la religión, integra la noción de presagio presente en la carta a Balling, como nosotros, por cierto, en un contexto mayor que busca describir la naturaleza del funcionamiento de la imaginación, pero, a diferencia de nosotros, considera que en aquella carta “se trivializa el mecanismo imaginativo” (p. 143) al subordinarlo a un sistema de signos que, insertando el presagio en un contexto completo de incertidumbre, se consideran como válidos para predecir el futuro, expresión inequívoca de la intrincada mecánica pasional que forma la superstición, no teniendo, por tanto, ni valor cognitivo ni relación alguna con el entendimiento; en una palabra, subordina la noción de presagio presente en la carta 17 a la que se encuentra en la *Ética* y el TTP; cf. Laux (1993), pp. 139-44.

Entonces, para Spinoza los presagios expresan realidades de naturalezas muy diferentes, dependiendo del punto de vista del cual se considere. Por un lado, se pueden considerar los presagios en tanto aportan un conocimiento efectivo que es capaz de predecir un acontecimiento futuro; por otro lado, no son más que una expresión de la superstición, que dada su causa elimina cualquier posibilidad de tener alguna consecuencia cognitiva positiva, i.e. un conocimiento, por ejemplo, pero no únicamente, de un evento futuro. A su vez, podemos distinguir distintas causas de los presagios que nos permiten diferenciar su naturaleza y sus consecuencias epistémicas. El tipo de presagio que se estudia en la *Ética* y en el TTP se constituye a través de asociaciones de imágenes en hombres que sienten miedo, única causa, por cierto, de la superstición³⁵⁹. Se asocian cosas o eventos presentes, que no se conocen adecuadamente, con los efectos de algún evento similar, que tampoco se conoce bien, producido en el pasado y en donde los efectos pasionales de aquél (miedo o esperanza) se reproducen y proyectan a la imagen del primero.

Estas asociaciones no tienen ninguna relación con el entendimiento y responden más bien a un mecanismo psicológico de defensa por el cual se busca controlar la fortuna, completamente desconocida, con algo mal conocido que no se relaciona con lo anterior más que accidentalmente; en cambio, el caso del presagio en la carta a Balling es distinto, ya que si bien también se trata de imágenes, igual que en el caso anterior, estas son independientes del cuerpo e implican una coordinación entre imaginación y entendimiento al asociar de forma necesaria la imagen de una causa con la de un efecto. De esta manera, el presagio se considera un conocimiento del primer género del futuro, esto es, un conocimiento que, si bien no es adecuado, es de igual manera informativo, tal como todos los conocimientos probables que se basan en la experiencia, en cuanto dada a través de los sentidos, y que son, tal como señala el TIE, indispensables para la vida.

Por tanto, el presagio tiene múltiples sentidos, esto es, existen varias doctrinas de los presagios dentro de la obra de Spinoza, las cuales son de naturaleza diversa, al tener causas y efectos muy distintos unos de otros; además, reducir a un sentido determinado su significado o privilegiar uno por sobre otro altera completamente el valor explicativo de esta carta en relación con el sistema filosófico de Spinoza tal como se encuentra en sus obras

³⁵⁹ “La causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición es, pues, el miedo” TTP, Pref. (Gb. III, p. 6) (Domínguez, p. 62).

mayores. Siendo un problema evidente a la hora de analizar esta carta, Sánchez-Estop lleva a cabo una reconstrucción interpretativa de los distintos sentidos que hemos analizado de la noción de presagio, teniendo en cuenta tanto la carta 17 como las referencias en la *Ética* y el TTP. Siguiendo, pues, esta reconstrucción, la doctrina de los presagios puede resumirse en al menos cuatro tesis:

- 1) el entendimiento es la única facultad capaz de hacernos conocer los eventos futuros, v.gr., por medio del cálculo y mediciones;
- 2) los efectos de la imaginación derivan, ya de la constitución del cuerpo, ya del alma. Puesto que hemos experimentado que la imaginación puede ser determinada exclusivamente por la constitución del alma;
- 3) la imaginación sigue los vestigios del entendimiento y forma imágenes a partir de ellos;
- 4) así, estos vestigios del entendimiento pueden llevar a un conocimiento del futuro, el cual hace posible la existencia de presagios verdaderos³⁶⁰.

De ellas, la única tesis que puede afirmarse siguiendo la doctrina general expuesta en la *Ética* es la primera, ya que este es un conocimiento *sub quadam specie aeternitatis*, como todo conocimiento producido por el entendimiento³⁶¹, de manera que este puede conocer las consecuencias de eventos presentes que imaginativamente consideramos como futuros. Tal posibilidad se funda en el mismo proceder deductivo desarrollado en la *Ética*, que, desde la idea adecuada de los atributos de Dios, el entendimiento provee un conocimiento genético y progresivo de lo real³⁶². Todo otro género de conocimiento, sobre todo aquel que se funda en la experiencia, es uno regresivo, que parte siempre desde el efecto hacia la causa.

³⁶⁰ Sánchez-Estop (1988), p. 67. No seguimos del todo al texto que citamos, ya que el autor belga prefiere traducir la palabra latina *constitutio* presente en la tesis segunda por la francesa '*disposition*' por las mismas razones que lo hace Gueroult con el objetivo de confirmar su tesis que en esta carta se expone una doctrina básicamente cartesiana.

³⁶¹ Cf. E II, 44sc2.

³⁶² “[Este conocimiento] progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de todas las cosas” E II, 40sc1 (Gb. II, p. 122) (Peña, p. 105).

La segunda tesis es sin duda la más problemática y por eso también la más interesante. En su interpretación y consecuencias, junto con la tercera tesis que comentaremos en su momento, se juega todo el valor doctrinario que la carta 17 pueda tener para la teoría de la imaginación tal como es expuesta en la *Ética*. Por otro lado, es en ella que se juega la tesis de una supuesta ‘inmadurez’ intelectual por parte del todavía joven Spinoza de 32 años y los problemas de traducción de esta carta saltan a la vista por la interpretación que se le da. Revisaremos todos estos puntos ya que son fundamentales para justificar nuestra propia interpretación de esta carta y el valor doctrinario que demostraremos ella tiene para el sistema filosófico de Spinoza.

Tal como Sánchez-Estop afirma en su artículo, esta tesis afirma nada menos que la existencia de una imaginación que no es determinada por imágenes corporales (i.e. afecciones) y que sigue el mismo mecanismo de constitución que la imaginación que expresa mentalmente la acción de ciertos procesos corporales en el alma³⁶³. Este es, pues, el punto más controvertido de la interpretación que llevamos a cabo y los comentarios que se han hecho de esta carta³⁶⁴ suelen separarse precisamente aquí. La objeción es, sin duda, válida, tanto desde un punto de vista histórico como doctrinario, ya que la distinción que acabamos de formular, considerando que estudiamos a un autor que no solo acababa de escribir una exposición geométrica de la filosofía cartesiana, sino que además su propia filosofía rechaza precisamente la dualidad del alma y el cuerpo que parece ser el fundamento de esta tesis, es, en el mejor de los casos, impresionante, y en el peor de ellos, desconcertante.

¿Qué significado tiene esta doctrina del presagio y la imaginación? ¿Debemos admitir que en 1664 el pensamiento de Spinoza no se ha desarrollado del todo, prefiriendo expresarse en lenguaje cartesiano? ¿O más bien hay que entenderlo como un recurso pedagógico (no extraño en su obra, por cierto) que emplea un vocabulario filosófico tradicional dándole un sentido nuevo? M. Bertrand, cuya obra sobre Spinoza en clave psicoanalítica es central para nuestra investigación, resume el problema, pero sin atreverse a responderlo del todo, en una tesis, a saber, que parece revelarse una problemática más bien cartesiana que spinozista, al entrar en una contradicción con doctrinas fundamentales de la *Ética*³⁶⁵. M. Gueroult, con su habitual precisión, plantea el problema preguntándose si “la tesis según la cual ‘la

³⁶³ Cf. Sánchez-Estop (1988), pp. 67-8.

³⁶⁴ Es decir, aquellos que hemos tenido oportunidad de revisar y utilizar a lo largo de este capítulo.

³⁶⁵ Bertrand (1983), p. 15; Sánchez-Estop (1988), p. 68.

imaginación puede estar bajo la dependencia de la disposición solo del alma', ¿es ella spinozista, es decir, conforme a la doctrina de la *Ética*?"³⁶⁶. Por nuestra parte podemos preguntarnos que, si la respuesta a esa pregunta es afirmativa, ¿cómo se integra esta doctrina en la epistemología de la *Ética* y cuál es su valor cognitivo específico? Daremos respuesta a todas estas preguntas al analizar la hipótesis del supuesto cartesianismo de esta doctrina de la imaginación y contrarrestarlas con nuestras razones para rechazarla y afirmar precisamente lo contrario, esto es, que las tesis formuladas en esta carta son, de hecho, spinozistas o acordes a la doctrina de la *Ética*. Haremos todo esto a continuación.

La hipótesis de una influencia cartesiana en esta doctrina se funda en la premisa que, para el Spinoza de la *Ética*, quien ya ha alcanzado su completa madurez e independencia intelectual, no hay imágenes más que corporales, lo que implica que consideremos la carta 17 (juntos con todas las tesis en que se funda la doctrina de los presagios que enumeramos antes) como expresión de una problemática cartesiana que su filosofía original supera completamente. Así lo afirma Spinoza, por ejemplo, cuando escribe que, "[...] sirviéndonos de términos usuales, llamaremos 'imágenes' de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas"³⁶⁷. Este texto establece claramente la diferencia que existe entre las 'imágenes' de las cosas (las afecciones corporales) de las ideas imaginativas (del alma), las que representan al objeto exterior aun cuando no reproduzcan las figuras de las cosas. La representación, el contenido de la idea, no es equivalente con la cosa exterior misma, i.e. su figura, de la misma manera que la idea del círculo no representa la circularidad del objeto sensible percibido.

No hay, pues, algo así como imágenes espirituales que se diferencien de las imágenes corporales (condición necesaria de la primera tesis) ya que la distinción opera no entre las imágenes, sino entre una imagen y su conocimiento, esto es, las 'imágenes' de las cosas (afecciones del cuerpo) y las ideas imaginativas (afecciones del alma³⁶⁸), es decir, expresiones desde distintos atributos de un mismo fenómeno, que no es otra cosa, por cierto,

³⁶⁶ Gueroult (1974), p. 572.

³⁶⁷ E II, 17sc. (Gb. II, p. 106) (Peña, p. 91); añadiremos que en su artículo Sánchez-Estop, por error, cita este escolio como "E2P18S", (1988), p. 68.

³⁶⁸ Es decir, en su sentido débil, que se encuentra presenta en la *Ética* y que difiere del sentido fuerte que le asignamos nosotros en tanto sigue la constitución del alma.

que la consecuencia epistémica de la unidad metafísica de la sustancia y su expresividad en los atributos de la Extensión y el Pensamiento, i.e. del mal llamado ‘paralelismo’ metafísico. En cambio, la segunda forma de imaginación descrita en la carta 17 es aquella que implica que las ideas del alma sean una expresión de las afecciones del cuerpo, las llamadas imágenes que surgen de la constitución del cuerpo. Ella es descrita en la carta que comentamos con un ejemplo, afirmando Spinoza allí que “[por experiencia] constatamos que las fiebres y otras alteraciones corporales son causa de delirios y que aquellos que poseen una sangre espesa no imaginan más que riñas, disgustos, muertes y cosas por el estilo”³⁶⁹. Pero, tal como se acaba de señalar, si se debe considerar a la imaginación como un género de conocimiento, no podemos más que entender su realidad como circunscrita al atributo del Pensamiento y, por tanto, no podría ni verse influido, ni menos ser efecto, de causas físicas³⁷⁰.

Siendo esta la situación, los comentaristas que afirman esta tesis proponen ir a sus fuentes para explicar su origen y justificar de esta manera su propia interpretación, esto es, se dirigen a Descartes. Uno de aquellos comentaristas que consideramos es Sánchez-Estop quien encuentra similitudes entre las tesis postuladas en la carta 17 y las tesis de ciertos artículos de *Les Passions de l’âme*. Así, hace referencia a los artículos 20 y 21 de la primera parte de aquel texto, los cuales distinguen, respectivamente, entre imágenes y otros pensamientos que son formados por el alma, de imágenes que son causadas únicamente por el cuerpo³⁷¹. De ellos, el que más parece estar presupuesto en las tesis de la carta 17 es el artículo 21, ya que la influencia recíproca del cuerpo y del alma es precisamente uno de los principios fundamentales de la doctrina cartesiana de las pasiones.

Uno de los autores más influyentes acerca de esta interpretación cartesiana de la carta 17 es M. Gueroult³⁷². En el apéndice X del segundo tomo de su comentario a la *Ética*, Gueroult interpreta y reformula la segunda tesis sobre el presagio, señalando que “la imaginación puede estar bajo la dependencia de la sola *disposición* del alma”³⁷³. Resaltamos la palabra *disposición* porque permite introducir elementos cartesianos que, así creemos, no

³⁶⁹ Ep. 17 (Gb. IV, p. 77) (Domínguez, p. 159).

³⁷⁰ Cf. sobre todo E III, 2sc. (Gb. II, pp. 141-5) (Peña, pp. 126-9).

³⁷¹ Descartes (A.T. XI, pp. 344-5), citado por Sánchez-Estop (1988), p. 69.

³⁷² Así lo afirma Sánchez-Estop: “Hemos estimado preferible tener en cuenta el principio de interpretación gueroultiano de no considerar spinozistas las tesis -incluso formuladas por Spinoza- que están en contradicción manifiesta con las doctrinas fundamentales de la *Ética*” Sánchez-Estop (1988), p. 68.

³⁷³ Gueroult (1974), p. 574; cf. en la misma página, n. 1. Por supuesto, Sánchez-Estop traduce de la misma manera este enunciado, siguiendo a Gueroult, traduciendo el latino *constitutio* por el francés *disposition*.

pertenecen a la doctrina de la imaginación efectivamente expresada en dicha carta. La rigurosidad conceptual de Gueroult lo lleva a traducir interpretativamente de la misma manera esta palabra, central para la doctrina de la imaginación expresada tanto en la Parte segunda de la *Ética* como en la carta 17, pero por razones diferentes. En ambos casos nos parece incorrecta la traducción. Esta forma de traducir la segunda tesis que estamos comentando llevan al gran comentador a señalar que parece más bien referirse al libre albedrío, que no es para Spinoza más que un prejuicio de la tradición filosófica³⁷⁴.

Esta ‘voluntad del alma y su arte del pensar’, como señala Spinoza en la referencia anterior, corresponde para Gueroult con la idea expresada en la segunda tesis sobre los presagios, al afirmarse en ella que el alma puede *disponer*³⁷⁵, completamente y a voluntad, el curso de los espíritus animales que constituyen la imaginación. Dicho de otro modo, para la filosofía cartesiana, de igual forma que el cuerpo puede actuar directamente sobre el alma (artículo 21 de *Les Passions de l’âme*), también el alma puede actuar directamente sobre el cuerpo (artículo 20).

Para Gueroult, la tercera tesis se desprende de la segunda que acabamos de comentar. En efecto, si el alma puede disponer de las imágenes del cuerpo a voluntad, bien puede restringir las imágenes y palabras a seguir el mismo orden y conexión que las demostraciones del entendimiento³⁷⁶. La condición de posibilidad de la tercera tesis son los *vestigia intellectus* o huellas del entendimiento, por los cuales la imaginación ordena y conecta sus imágenes y palabras siguiendo sus vestigios. Gueroult propone que la influencia cartesiana en esta tesis es evidente, apelando a la idea de ‘vestigios del pensamiento puro’ tal como lo señala la carta de Descartes a Arnauld del “28 de julio de 1648”³⁷⁷.

³⁷⁴ Se refiere al libre albedrío en cuanto consecuencia mental del interaccionismo entre cuerpo y mente postulado, entre muchos de la tradición judeo-cristiana, por Descartes: “[...] es muy difícil poder convencer a los hombres de que sopesen esta cuestión sin prejuicios, hasta tal punto están persuadidos firmemente de que el cuerpo se mueve o reposa al más mínimo mandato del alma, y de que el cuerpo obra muchas cosas que dependen exclusivamente de la voluntad del alma y su capacidad de pensamiento [*quae a sola mentis et excogitandi arte pendent*]” E III, 2sc. (Gb. II, p. 142) (Peña, p. 127). Peña traduce en este contexto el latino *ars* por ‘capacidad’, en tanto habilidad del alma para realizar operaciones mentales. Añadamos que Curley ((1985), p. 495), Mignini ((2007), p. 900) y Pautrat ((1999), p. 209), traducen como ‘arte de pensar’ y Domínguez (2000), a nuestro parecer demasiado literalmente, ‘arte de excogitar’ (p. 128).

³⁷⁵ Este es para Gueroult el sentido preciso que la palabra *constitutio* tiene en la carta 17 a diferencia de la Parte segunda, que, como ya hemos visto, refiere a la naturaleza general del cuerpo.

³⁷⁶ Gueroult (1974), p. 573.

³⁷⁷ Gueroult (1974), p. 573. La fecha real de la carta es el 29 de julio de 1648 (A.T. V, pp. 219-24).

Ahora bien, aquello implica que Spinoza adscriba no solo a la teoría cartesiana del libre albedrío, sino también aquella de la unión sustancial entre alma y cuerpo. Gueroult no va tan lejos en su interpretación, pero sí considera que cuenta con evidencia suficiente como para afirmar que, en la época en que fue escrita la carta 17, Spinoza no consideraba sus ideas personales lo suficientemente desarrolladas, prefiriendo expresarse bajo un lenguaje cartesiano, basándose en su propia lectura, la que consideramos incorrecta, del Prefacio escrito por L. Meyer a los PPC/PM³⁷⁸. Por tanto, para Gueroult la carta 17, si bien no expresa literalmente una doctrina cartesiana, ella sí se concibe bajo una comprensión de la naturaleza ajena a la *Ética*, es decir, cartesiana³⁷⁹. De este modo, la doctrina de la imaginación desarrollada en ella es completamente superada en sus obras mayores, siendo en gran medida un cartesiano el que escribe a Balling.

Sánchez-Estop va aún más lejos con su interpretación de esta tercera tesis, afirmando que es la clave para comprender la tesis principal expresada en la carta a Balling. Considera que la afirmación de un paralelismo entre la imaginación y el entendimiento está fundada sobre el hecho que la primera, condicionada únicamente por el alma, sigue los vestigios o surcos del segundo. Así, se considera a la imaginación como una forma degradada de conocimiento del entendimiento, en el contexto de una problemática cuya raíz última, explica el autor belga, es platónica³⁸⁰. En efecto, el conocimiento por imágenes (la *eikōsia* de Platón) podría entenderse como las sombras o vestigios del *nous*, que posibilitan de forma sensible la anámnese o el retorno hacia el origen de la verdad que hay contenida en ellas. El vínculo entre imaginación y entendimiento es, pues, de naturaleza ontológica. La serie de representaciones de la imaginación sigue las ideas de las cuales ellas son reflejos. De este modo, concluye Sánchez-Estop, la tercera tesis con la que finaliza Spinoza se encuentra bajo este contexto justificada³⁸¹. Así, el punto central de toda esta discusión en torno a la verdad de los presagios se hace evidente bajo este contexto platónico.

³⁷⁸ Gueroult (1974), p. 574; el texto de Meyer es el siguiente: “Pues, habiendo prometido enseñar a su discípulo la filosofía de Descartes, consideró un deber sagrado no alejarse ni un ápice de su opinión y no dictarle nada que no respondiera a sus dogmas o que fuera contrario a ellos. Por tanto, no piense nadie que él enseña aquí sus dogmas o solo los que aprueba. Pues, aun cuando considera que algunos son verdaderos y confiese que ha añadido otros por su cuenta, existen, sin embargo, muchos que él rechaza como falsos y respecto a los cuales sostiene una opinión muy distinta” PPC, Pref. (Gb. I, p. 131) (Domínguez, pp. 132-3).

³⁷⁹ Gueroult (1974), p. 574.

³⁸⁰ Sánchez-Estop (1988), p. 69 y n. 5.

³⁸¹ Sánchez-Estop (1988), p. 70.

Ahora bien, el tipo de conocimiento que se obtiene a través de imágenes tiene como condición que ellas refieran necesariamente al original que están presentando, i.e. a la idea. Es porque las imágenes logran llevarnos bajo ciertas condiciones al original de las cosas que ellas logran llenar el hiato que existe entre ellas y las ideas. Es necesario, entonces, explicar cómo es posible esta unión, lo que permite a su vez justificar la idea de un conocimiento mediado por imágenes. El amor, nos dice Sánchez-Estop, es la figura por excelencia de la unión de aquello que ha sido separado³⁸². Es precisamente la idea de amor de Balling por su hijo la que justifica para Spinoza el presagio de aquel y aquellos que supera el hiato explicativo entre imagen e idea o evento. El texto, si bien no es parte de nuestro tema central, vale la pena citarlo *in extenso*:

“[...] un padre ama tanto a su hijo que él y su querido hijo son uno y el mismo. Y como, según he demostrado en otro lugar³⁸³, se debe dar en el pensamiento una idea de las afecciones de la esencia del hijo y de las cosas que de ellas se siguen; y como el padre, en virtud de la unión que tiene con su hijo, es una parte del mismo, el alma [*anima*] del padre debe participar necesariamente de la esencia ideal del hijo, de sus afecciones y de lo que de ellas se deriva [...]. Como, además, el alma [*anima*] del padre participa idealmente de aquello que se sigue de la esencia del hijo, aquél puede, como he dicho, imaginar a veces alguna de aquellas cosas que se derivan de su esencia con la misma viveza que si la tuviera delante”³⁸⁴.

Es esta, pues, la raíz de toda la argumentación de la carta, a saber, una concepción del amor como unión y vínculo de seres. Producto de aquel amor el conocimiento que se obtiene es de la esencia del hijo y de sus afecciones. Podemos preguntarnos, entonces, ¿de qué tipo de amor y de conocimiento se trata en este momento?

La respuesta del autor francés Sylvain Zac resulta sumamente interesante, ya que él señala que se trata de un conocimiento intelectual y de un amor-acción, no un amor pasional³⁸⁵. Su afirmación se justifica del siguiente modo: si la cualidad del amor -escribe

³⁸² Sánchez-Estop (1988), p. 70.

³⁸³ Sin duda, refiere a la Parte segunda de la *Ética* y precisamente las proposiciones que hemos comentado en el primer capítulo de este trabajo; cf. Domínguez (1988), p. 159, n. 123; Mignini (2007), p. 1721, n. 5. Otra razón más de la necesidad de leer esta carta como un complemento indispensable de aquellas proposiciones que tratan sobre la naturaleza de la imaginación, al menos en tanto interpretada como nosotros lo hacemos a lo largo de este capítulo y con las consecuencias que señalaremos en el siguiente.

³⁸⁴ Ep. 17 (Gb. IV, pp. 77-8) (Domínguez, pp. 159-60).

³⁸⁵ S. Zac, citado por Bertrand (1983), p. 21.

Zac- depende de la cualidad del conocimiento que se tiene de la cosa amada, hay que distinguir un amor-pasión de las cosas precederas que dependen del orden común de las cosas y cuyas fluctuaciones siguen las modificaciones de la cosa amada por las acciones de causas exteriores, y un amor-acción, que es la unión por el entendimiento a la esencia ideal o, más precisamente, a la esencia objetiva de la cosa amada tal como es en sí misma, independiente de las modificaciones que pueden producirse por la marcha de los acontecimientos. Este es, para Zac, el caso del verdadero amor de un padre por su hijo. Se puede decir entonces que el padre y su hijo no forman más que un solo y mismo ser y que la esencia del padre participa de la esencia objetiva del hijo.

Tal amor es, como el *amor Dei intellectualis*, una unión de esencias, ya que el padre conoce y ama a su hijo tal como el último realmente es, tal como lo conoce Dios, independiente de los cambios de su ser debido al paso del tiempo y a las influencias del medio y del azar de los encuentros. En este sentido se dice que el alma del padre tiene una idea de la esencia del hijo y de sus afecciones y consecuencias que se derivan de esta³⁸⁶. Ahora bien,

³⁸⁶ Creemos que esta es la idea más interesante de la interpretación del presagio que comentamos ya que alude a un tipo de conocimiento del tercer género. De hecho, Alexandre Matheron trata este problema al final de su famosa tesis doctoral, en el capítulo dedicado a la vida eterna interhumana, preguntándose allí si Spinoza efectivamente piensa que el conocimiento del tercer género puede fundar una comunicación entre dos individuos X e Y, de tal manera que el conocimiento del conjunto XY por X (el amor intelectual que X experimenta por sí mismo y por Y) y el conocimiento del conjunto XY por Y (el amor intelectual que Y experimenta por sí mismo y por X), ambos tienen por correlato el conjunto formado por estas dos esencias en tanto ellas se comunican entre sí, de modo que “teniendo el mismo objeto, estas dos ideas forman entonces una sola y misma alma” ((1988), p. 599). No teniendo una respuesta concreta, el autor francés comenta que sin duda fue un problema que preocupó a Spinoza, “tal como la carta 17 lo muestra” ((1988) p. 599). Ahora bien, el tipo de identificación que señala el ejemplo de la carta es un amor-pasión, esto es, una pasión que es ajena al amor intelectual propio del tercer género de conocimiento, y que permite por tanto la subsistencia de una separación entre ambos individuos (un problema de la interpretación de Zac que señalaremos un poco más adelante). Por su parte, Matheron aventura como hipótesis para resolver este problema que la ‘participación’ entre individuos diversos que se señala en esta carta es algo así como intermediaria entre la identificación a otro en el conocimiento intuitivo del tercer género y la identificación afectiva-pasional. Dado esto, el autor francés se pregunta “¿por qué nuestra identificación pasional con otro no tendría también por condición de posibilidad eterna una comunión intelectual, aun casi inconsciente, entre las partes eternas de nuestras almas? [*nos esprits*]” ((1988) p. 600), es decir, funda toda alegría pasional en una beatitud inconsciente, o al menos, precisa Matheron, “apenas consciente” ((1988) p. 600). Dada esta pregunta, el autor agrega que “en ese caso, la comunión intelectual explícita que instauro el tercer género de conocimiento no hace más que sacar a la luz el fundamento eterno de todo amor interhumano” ((1988) p. 600). Esta hipótesis es retomada y ampliada por Deleuze y Guattari, quienes, al comentar la idea de la comunicación de inconscientes, que Freud establece con relación a ciertos comentarios sobre el ocultismo, señalan que adquieren un carácter más bien marginal y se dejan de lado los problemas de la transmisión hereditaria que anima la controversia Freud-Jung. Es en este contexto que añaden en nota “que es en esta misma perspectiva de fenómeno marginal que el problema, no obstante fundamental, de la comunicación de inconscientes es planteada, primero por Spinoza en la carta 17 a Balling, luego por Myers, James, Bergson, etc.” ((1972), p. 328, n. 4). Para estos autores, la comunicación de inconscientes se posibilita por la participación metafísica de esencias de todo modo finito. Así es precisada esta idea por Deleuze en su tesis secundaria de doctorado: “si consideramos las esencias de los modos finitos, vemos

si aceptamos el hecho que hay, junto con la imaginación ligada a la constitución del cuerpo, otra imaginación ligada a la constitución del alma se comprende que el padre pueda imaginar igualmente afecciones inmediatas que se explican por la estructura de la esencia del hijo. Es así que se pueden considerar las alucinaciones del padre como presagios, cumplidas ciertas condiciones tales como que los acontecimientos tienen que ser de suma importancia para el hijo y próximos en el tiempo, de modo que se expliquen, concluye Zac, menos por la acción de cosas exteriores que por la fuerza o debilidad de la esencia activa y viviente que define cada ser, esto es, tal como es en sí mismo³⁸⁷.

Esta explicación es, como dijimos, sumamente atractiva para alguien que busque integrar la doctrina del presagio expuesta en la carta 17 con las obras mayores de Spinoza. No obstante, M. Bertrand expone al menos tres problemas que ofrece esta interpretación:

El primero de ellos tiene que ver con que la idea de esencia de las afecciones del hijo no es lo mismo que la percepción interiorizada de las afecciones del hijo; en efecto, la idea adecuada de las afecciones de la esencia del hijo tiene que ser concebida distintamente, lo que deja sin explicar cómo es posible que el padre tenga de dicha afección un ‘presentimiento confuso’; por otro lado, la idea adecuada implica un afecto activo (el amor-acción de la

que no forman un sistema jerárquico en donde los menos potentes dependerían de los más potentes, sino que una colección actualmente infinita, un sistema de implicaciones mutuas en el que cada esencia conviene con las demás, y en el que todas las esencias están comprendidas en la producción de cada una” ((1968), p. 167). Además, en el capítulo XIX del mismo texto, en donde trata sobre la doctrina de la beatitud, esto es, del conocimiento intuitivo del tercer género, Deleuze precisa que “las esencias tienen varios caracteres. Primero, son particulares, por lo tanto, irreductibles unas a otras: cada una es un ser real, una *res physica*, un grado de potencia o de intensidad [...], cada esencia conviene con todas las demás [...] de tal modo que no se trata] de conveniencias más o menos generales [...] sino de una conveniencia a la vez singular y absoluta de cada esencia con todas las otras” ((1968), p. 282). Entonces, para el filósofo francés, es esta conveniencia singular y absoluta, una interacción no por acción directa sino por comprensión mutua de esencias, la que presupone y experimenta Balling a través del presagio alucinatorio que se señala en la carta 17. Por otro lado, para Deleuze y Guattari, la alucinación y el delirio son fenómenos secundarios relacionados con una emoción primaria que no se experimenta más que a través de intensidades, de devenires, esto es, son grados de intensidades en estado puro que otorga a la alucinación su objeto y al delirio su contenido (cf. (1972), pp. 25, 47). De esta manera, para los autores franceses la carta 17 expone una doctrina en la cual la alucinación del padre no es posible más que porque el padre es el hijo, no en el orden extensivo en donde esta confusión no podría tener lugar, sino en *el orden intensivo*, el orden modal de las esencias de los modos finitos, en donde se producen estas mezclas y participaciones recíprocas. Así, la alucinación se explica bajo este marco interpretativo si se entiende por ‘amor’ esta emoción primaria a la que aluden los autores franceses, que se abre sobre una experiencia trascendental, que el tercer género de conocimiento se encarga de actualizar y hacer explícita, a saber, la de la conveniencia singular y absoluta de seres particulares desde el punto de vista de su *producción* en cuanto tal. Así, la comunicación de inconscientes, adoptada según Deleuze y Guattari por Spinoza en su carta a Balling, se funda en la idea de producción y potencia, o para decirlo en palabras de estos autores, “en la naturaleza como proceso de producción” ((1972), p. 9).

³⁸⁷ S. Zac, citado por Bertrand (1983), pp. 21-2.

explicación de Zac) que aumenta la potencia de actuar del sujeto afectado; pero la idea que tratamos es precisamente aquella de la muerte y todos sus derivados como son el miedo a la muerte y el presentimiento confuso de la muerte, todas representaciones que son acompañadas necesariamente por una disminución de la potencia de actuar y de tristeza, las cuales existen en el hombre junto con muchas otras ideas que son adecuadas, cuyos afectos son activos, de alegría y no de angustia ni de presentimientos siniestros y confusos, es decir, aquella idea del presagio propia de, por ejemplo, el TTP.

El segundo de ellos tiene que ver con que el presagio, a juicio de Zac, debe cumplir ciertas condiciones como que dichos eventos que se producen en el curso de la vida del hijo deben explicarse más por la fuerza o debilidad de la esencia activa del hijo que por la acción de las cosas exteriores; ahora bien, para Spinoza lo único que no es explicable por la esencia de una cosa es su muerte, ya que, por definición, ningún ser puede implicar su propia destrucción; la muerte, por tanto, siempre debe explicarse por causas exteriores al sujeto³⁸⁸.

El tercer y último problema señalado por Bertrand a esta interpretación de Zac del presagio tiene que ver con la naturaleza del amor que une al padre con el hijo. Ella es comprendida por Zac siguiendo los términos de Spinoza en la carta, como una participación del padre de la esencia ideal del hijo, una unión entre los dos, esto es, un amor-acción comparable al *amor Dei intellectualis*; sin embargo, tanto la idea de presagio como la premonición de la muerte lleva a considerar este amor como uno de tipo pasional³⁸⁹.

Un cuarto problema es presentado por Sánchez-Estop, ya que, a su juicio, esta noción de amor presente en la carta 17 es completamente ajena a la *Ética*³⁹⁰. En efecto, el amor es definido en primer lugar en tanto pasión, esto es, en cuanto implica causas exteriores para poder darse, no dependiendo únicamente del sujeto para constituirse como tal. Así, el único tipo de amor que podemos aceptar en el plano imaginativo es el llamado amor-pasión definido en la *Ética* como “[...] la alegría acompañada por la idea de una causa exterior”³⁹¹.

³⁸⁸ Cf. E III, props. 4, 6-8 y, sobre todo, 10.

³⁸⁹ Bertrand (1983), pp. 22-3.

³⁹⁰ Sánchez-Estop (1988), p. 71, n. 7, añade que la concepción del amor que se encuentra en esta carta corresponde más con la del neoplatonismo renacentista de alguien como Judah Abravanel (León Hebreo) en sus *Dai Dialoghi d'Amore*, quien, por cierto, cita la traducción española de Garcilaso de la Vega: “el amor es el afecto voluntario de gozar con union [*sic*] de la cosa estimada por buena”, la cual es retomada literalmente por Spinoza en el TB: “el amor no es nada más que gozar de una cosa y unirse con ella”. TB II, V, § 1 (Gb. I, p. 62) (Domínguez, p. 109).

³⁹¹ E III, 12sc (Gb. II, p. 151) (Peña, p. 135).

En este sentido, es exacto decir que, en el contexto de la *Ética*, ni la unión ni la voluntad de la unión constituyen la esencia del amor. La voluntad de la unión parece ser una propiedad posterior del amor y no su esencia. Además, la alegría que acompaña la idea de una cosa exterior bien puede existir sin la unión con la cosa misma, ya que es la idea (y no la cosa misma) la que está asociada con la alegría³⁹².

De esta manera, el amor-pasión actúa bajo la más completa de las exterioridades, tal como demuestran las proposiciones 19 a 26 de la tercera Parte de la *Ética*, ya que el hecho que un sujeto asocie una idea con un afecto de alegría, no por sentir dicho afecto está unido con la cosa misma que le causa alegría, del mismo modo que no se está unido con el objeto conocido por el hecho de conocerlo. Así, el amor de Balling por su hijo no implica necesariamente su unión y el alma de Balling no podrá participar de la esencia ideal del hijo, sino que mantendrá su individualidad y sus ideas de las cosas exteriores no se unirán jamás a él a modo de un alma con otra alma. Las ideas mantendrán su exterioridad y todo conocimiento que se tenga de ellas, incluido su futuro, tendrá como condición que se supere el plano de la imaginación, individual y proyectiva, para considerar el orden natural y necesario de las cosas. Todas estas razones llevan a Sánchez-Estop a concluir que, más que una luz sobre sus obras mayores, esta carta y sus doctrinas sobre la imaginación, el presagio y el amor, nos muestran una etapa de la evolución y las influencias teóricas (incluso contradictorias entre sí) de Spinoza, a saber, el cartesianismo y el neoplatonismo³⁹³.

3.2 NATURALEZA COGNITIVA DEL PRESAGIO

Creemos que estas conclusiones de Sánchez-Estop que acabamos de exponer son ciertas respecto a la posibilidad de los presagios verdaderos y la naturaleza afectiva de los mismos, pero, para llegar a estas conclusiones, el autor distorsiona la doctrina de la imaginación presente allí, al afirmar, con razones similares a las que presenta Gueroult en su comentario, que responde más bien a doctrinas cartesianas que spinozistas. Por nuestra parte, no solo negamos que la doctrina de la imaginación expuesta en la carta 17 sea cartesiana,

³⁹² Sánchez-Estop (1988), p. 71.

³⁹³ Cf. Sánchez-Estop (1988), pp. 71-2.

sino que además afirmamos que es completamente compatible con la doctrina de la imaginación presente en la *Ética*. Ahora bien, justificar esta afirmación y hacer compatible los dos textos es arriesgado, tal como lo muestra una de las primeras y más importantes obras que integran esta doctrina de la imaginación expuesta en dicha carta con el sistema filosófico de la *Ética*, la obra del italiano Filippo Mignini (1981), quien ofrece una interpretación de la carta 17 que creemos acertada y resuelve los problemas que ofrece la interpretación de los presagios que hemos llevado a cabo hasta ahora, en la medida en que coincide con nuestra propia interpretación de Spinoza y evita lo que creemos excesos interpretativos en que cae la tesis doctoral de Mignini³⁹⁴.

Nuestra lectura, entonces, se diferencia en un punto central de la interpretación de Sánchez-Estop, que nos permite ofrecer una lectura global completamente diferente de la carta 17, la cual deja de lado el tema del presagio (central para el autor español) y se centra en aquel tema ‘marginal’ en la carta 17 de la imaginación, pero que bien comprendido se presenta como una forma de conocimiento con un valor cognitivo de alguna forma equiparable al del entendimiento, ya que tienen un origen en común y, de hecho, lo desarrollaremos más adelante, las ideas de la primera son condición de posibilidad de las ideas del segundo.

El valor cognitivo del presagio no radica en que pueda predecir acontecimientos futuros sino más bien en describir el origen y mecanismo por el cual las ideas imaginativas se relacionan con las ideas del entendimiento. El texto de Spinoza ofrece las dos lecturas ya que el latín *verum omen* no nos permite saber si se trata en este contexto de un ‘presagio verdadero’, al establecer sus condiciones de posibilidad, o de un ‘verdadero presagio’ que acentúa su aspecto cognitivo³⁹⁵. De la misma manera, las dos doctrinas se encuentran sucintamente expuestas allí. Nos centramos en primer lugar en el presagio verdadero, esto es, aquel signo que relaciona analógicamente los gemidos nocturnos del niño que escuchó en sueños Balling de aquellos que profirió efectivamente el niño en el transcurso de su

³⁹⁴ Sánchez-Estop (1988), p. 68; resulta una precaución provechosa para la lectura de la interpretación de Mignini, quien tiende a ‘kantianizar’ a Spinoza, prefiriendo su terminología (v. gr. habla de ‘representaciones’ en vez de ‘imaginaciones’, ‘sentimiento de placer y dolor’ en lugar de ‘alegría y tristeza’, distingue entre razón y ‘entendimiento’ para identificar a este último con la ciencia intuitiva) con el fin de elaborar interpretativamente una doctrina de la imaginación y, en general, una estética en la filosofía de Spinoza que cumpla los parámetros impuestos por el filósofo de Königsberg, cf. Sainz (2013), p. 8.

³⁹⁵ Sánchez-Estop (1988), p. 63.

enfermedad. El padre basa su creencia en el orden cronológico de los acontecimientos, tal como se le presentan a la consciencia, interpretando a los primeros como ‘signos’ de la muerte del niño, dado que fueron capaces de anticipar cronológicamente el evento en cuestión.

Así, la idea de premonición tiene que cumplir al menos dos condiciones: la primera, que se pueda presentar un evento, i.e. anticipar en el alma su realización; la segunda, que este presentimiento no mantenga una relación con el evento considerado más que analógico, que funciona como signo de aquel más que como su causa. De este modo, entendemos el presagio como una premonición, un evento o fenómeno psíquico, y no un fenómeno físico externo, no teniendo relación ni con la rememoración ni, en general, con la memoria. No existe ningún vínculo lógico-causal entre el evento anunciador y el evento anunciado, a modo de causa y efecto, sino más bien un vínculo analógico. El término preciso para designar al primero es el de ‘presentimiento confuso’ ya que es un presentimiento, o sea un afecto, en que a través de la ocurrencia del miedo es que se enuncia un objeto de forma confusa. El presentimiento es confuso precisamente porque el alma es incapaz de establecer un vínculo lógico entre el miedo y el evento temido cuando este ya ha sucedido.

Por otro lado, al relacionar la cuestión de los presagios con los del sueño y la premonición, Spinoza sigue una larga y antigua tradición que interpreta a los sueños como una visita divina, la cual a su vez está orientada hacia la interpretación racional y causal de los sueños, cuyo antecedente helenístico se encuentra en Filón de Alejandría. Sin ir más lejos, el mismo Aristóteles considera que los sueños de los padres pueden tener valor premonitorio, dado que conocen las motivaciones de las personas que les interesan, siendo esta la clave para determinar sus actos futuros³⁹⁶. Esta forma de previsión, cuya fuente es únicamente psíquica, tiene como causa las modificaciones que el sueño realiza sobre el material psíquico. De esta manera, señala Bertrand, Aristóteles recurre a una metáfora y compara las imágenes mentales con los reflejos de luz en el agua, la cual al moverse deforma la imagen reflejada en él.

³⁹⁶ Citado por Bertrand (1983), p. 19, n. 1. Existe suficiente evidencia como para aceptar e incluir estas afirmaciones de Bertrand en nuestro estudio, ya que se encontraron libros de estos autores en la biblioteca que Spinoza dejó en la Haya al morir, cf. Domínguez (1995), pp. 200-21.

Así, el intérprete es aquel que logra conectar los fragmentos esparcidos e irreconocibles y reconstituir la imagen total reflejada³⁹⁷. A su vez, el estoicismo (filosofía tan cercana a la de Spinoza) ha aportado notables elementos para establecer una teoría mántica de la predicción de acontecimientos futuros y de la interpretación de sueños. En efecto, a través de su noción de simpatía universal, que establece una correlación entre el alma humana y la del mundo, funda la posibilidad de la premonición con el hecho que cada ser sea afectado por lo que sucede en el universo, siendo cada uno de ellos expresivo, en su forma particular y específica, del universo entero³⁹⁸. Michèle Bertrand va incluso más allá en su lectura e integra elementos de la tradición mántica árabe y del oriente medio del medioevo, cosa que nos parece, si bien interpretativamente interesante (ya que dan cuenta de la ‘influencia’ de dichas fuentes en Spinoza a la hora de definir el presagio, en tanto expresado a través de sueños, como fenómeno psíquico), carece de sustento documental como para integrarlas en nuestra exposición del tema.

Independiente de los amplios antecedentes que pueda (o no) tener esta doctrina, lo notable para nuestros propósitos es señalar, dentro del objetivo específico de establecer una teoría de la anticipación, la articulación que existe entre hechos psíquicos internos y hechos físicos externos³⁹⁹. Veremos a continuación que esta distinción resulta imprescindible para los propósitos de nuestro trabajo de aislar y articular la doctrina de la imaginación que se expone en esta carta y que bajo esta clave de lectura la carta 17 resulta ser un complemento imprescindible para comprender aquella. Dejaremos, pues, de lado el complejo tema de los presagios en Spinoza para concentrarnos en la teoría de la imaginación, cosa que haremos en lo que sigue.

La doctrina de los presagios que se expone en la carta 17 se funda en cierta forma de comprender el origen de la imaginación en el alma que *prima facie* resulta incompatible con la epistemología y la doctrina de la imaginación presentada en la *Ética*. En efecto, la doctrina de los *veri omina* presenta más problemas que explicaciones al sistema filosófico de Spinoza. Resulta, pues, infructuoso (a pesar de los ingeniosos esfuerzos de Sylvain Zac) integrar doctrinas que son antitéticas respecto a lo expresado en sus obras de madurez. En ese sentido estamos de acuerdo con, por ejemplo, Sánchez-Estop y Gueroult, ya que los presagios y su

³⁹⁷ Bertrand (1983), p. 20.

³⁹⁸ Cicerón, citado por Bertrand (1983), p. 20.

³⁹⁹ Bertrand (1983), p. 21.

naturaleza particular, que vincula eventos mentales de forma analógica, es incompatible con la representación de un universo infinito y un lenguaje matemático con el cual es posible expresar las leyes físicas y los movimientos de los cuerpos.

El presagio es entonces, y sea como sea entendido, una muestra de la superstición. Ahora bien, nuestra lectura tiende más bien a resaltar el aspecto cognitivo de los presagios, a saber, su naturaleza exclusivamente mental, lo que lleva a Spinoza a desarrollar muy sucintamente una teoría del doble origen de la imaginación. Como tendremos oportunidad de ver, esta distinción permite desarrollar una teoría de la idea imaginativa que se articula con las ideas del entendimiento de forma lógica y necesaria, siendo de hecho posible mostrar la coherencia de esta doctrina de la imaginación de la carta 17 con lo expuesto en la Parte segunda de la *Ética*.

El interés de esta carta se desplaza, entonces, desde el presagio verdadero, en tanto idea premonitoria de un evento físico real, al de verdadero presagio, en tanto análisis genético del presagio como fenómeno imaginativo y exclusivamente psíquico. Por otro lado, es gracias a este desplazamiento, que busca reconstituir el origen en el alma de estos eventos, que es posible comprender cómo se conectan unos con otros, invirtiendo el orden analógico del presagio (ya que es después de la muerte del niño que Balling identifica los gemidos nocturnos con su muerte, es decir, retrospectivamente) para situarlo dentro del orden lógico y causal del conocimiento verdadero que procede de las causas a sus efectos. De esta manera, Spinoza afirma que la imaginación sigue el mismo orden y conexión que las ideas del entendimiento, demostrando así su necesidad, aun cuando no son órdenes idénticos. Es, pues, la tarea principal de esta carta demostrar que el evento premonitorio no es corporal, sino psíquico, describir el proceso constitutivo de la imaginación y mostrar su especificidad y articulación con las ideas del entendimiento⁴⁰⁰. Trataremos todos estos puntos a continuación.

⁴⁰⁰ Bertrand (1983), p.9. Añadamos que todos los comentaristas que escriben sobre este tema, al tratar sobre la imaginación en tanto función productiva, espontánea y relacionada con el entendimiento, prefieren la palabra *imaginario*, reservando la palabra *imaginación* para destacar su función reproductiva, receptiva y relacionada (pero no reducida a) el error en el que puede caer la percepción sensible. Una discusión pormenorizada del asunto puede encontrarse en Grassi (2002), pp. 15-38; en menor medida, pero igualmente útil, Bertrand (1983), p. 28.

3.3 FENÓMENO PSÍQUICO/ FÍSICO

La primera tarea de esta carta es definir la naturaleza particular del evento en cuestión. Los gemidos que Balling escuchó en sueños no eran un evento físico exterior sino imaginativo, ya sea un sueño o una alucinación, es decir, un fenómeno mental. En la carta 17, Spinoza responde a Balling que

“En cuanto a los mensajes que usted menciona [...], me inclino a pensar que no era un gemido real, sino una simple imaginación suya, puesto que usted dice que, cuando usted se levantaba y se disponía a escuchar, no los oía con tanta claridad como antes o después, cuando volvía a dormirse. En efecto, eso demuestra que aquellos gemidos no eran más que una imaginación, pues ésta, mientras estaba libre y sin trabas, podía imaginar ciertos gemidos con más precisión y viveza que cuando usted se levantaba para dirigir el oído a un lugar determinado”⁴⁰¹.

A través de la descripción que Balling ofrece de los eventos que constituyen el presagio es que Spinoza desarrolla su propia argumentación. Los gemidos nocturnos son percibidos durante el sueño, no antes ni después, es decir, cuando Balling se encuentra despierto y atento al cuidado de su hijo.

En este primer momento de la carta, Spinoza al privar de realidad extramental al presagio en cuestión, le permite definir su naturaleza general, a saber, exclusivamente mental, o en palabras de Spinoza, no más que simples imaginaciones. Por tanto, el problema para Spinoza cambia desde el presagio en sí mismo a tener que explicar cómo es posible que las impresiones producidas por la imaginación sean más vivas e intensas que las de la vigilia. La respuesta a esta pregunta, que explica cómo el alma puede producir espontáneamente impresiones tan vivas y precisas como las de la vigilia, yace en la comprensión de su origen y naturaleza específica. Las impresiones o imágenes que constituyen los presagios se definen en primer lugar por sus ‘asociaciones libres’, esto es, como un pensamiento opuesto a aquel de la vigilia, el cual se define por la atención y la concentración hacia los objetos. De esta manera, se dice libre aquella capacidad asociativa sin orden alguno, en que el pensamiento pasa de una idea a otra de forma azarosa. Al contrario, la actitud de concentración implica la

⁴⁰¹ Ep. 17 (Gb. IV, p. 76) (Domínguez, pp. 157-8).

fusión de las impresiones psíquicas dispersas al reducir su producción y evidenciar aquellas ideas parasitas. Por otro lado, la atención del alma hacia un objeto determinado tiene como efecto el reducir la producción mental, eliminando toda idea ajena a dicho objeto.

Así, los gemidos no son reales ya que son parte del pensamiento onírico, contexto mental en el que se manifiesta de forma más evidente la potencia de la imaginación⁴⁰². Para confirmar su hipótesis, Spinoza recurre a una experiencia personal similar a la de su amigo, el sueño del brasileño, la que refuerza a su vez la idea de una potencia imaginativa en la producción de impresiones tan vivas y precisas como las de la vigilia. Estas impresiones o ‘imágenes’, al igual que las narradas por su amigo, tienen una fuerza tal que son capaces de suponerse e incluso imponerse a las de la vigilia, adquiriendo de este modo, como ya hemos señalado antes, un carácter semi alucinatorio.

Ambas experiencias tienen elementos en común pero también diferencias radicales que no permiten homologarlas. La experiencia de Spinoza es el recuerdo de un sueño, producido espontáneamente por su imaginación, que se impone con tal fuerza que las imágenes de este persisten y se superponen a las de la vigilia. El sueño de Balling también tiene esa capacidad proyectiva de imponerse en contextos precisos a la vigilia, pero Spinoza inmediatamente presenta diferencias entre ellas que alteran completamente su valor cognitivo. Estas diferencias señalan funciones diversas que se explican por sus orígenes también diversos. Aquello es señalado en la carta 17 de la siguiente manera: “[...] lo mismo que me ocurrió a mí en el sentido interno de la vista, le sucedió a usted en el del oído. Pero, como la causa fue diversa, su caso fue un presagio y el mío no”⁴⁰³. Habrá, entonces, que analizar estos dos elementos para señalar el valor cognitivo del ‘verdadero presagio’, cosa que haremos en lo que sigue.

En primer lugar, las imágenes de los dos casos considerados responden al sentido interno del alma, tanto visuales en el caso de Spinoza como acústicas en el caso de Balling. Habría entonces, sentidos diversos al considerar estas ideas, siguiendo la argumentación de la carta, al ser efecto o del cuerpo (sentido externo) o del alma (sentido interno). Esta nueva distinción, si bien no es desarrollada del todo en esta carta, opera efectivamente en ella, por lo que la reconstruiremos interpretativamente, apelando a otras obras de Spinoza del mismo

⁴⁰² Cf. Bertrand (1983), p. 10.

⁴⁰³ Ep. 17 (Gb. IV, p. 77) (Domínguez, p. 158).

periodo, para comprender a cabalidad la doctrina que allí se señala. La noción de sentido externo, ausente en la carta, pero dada por supuesta ya que opera en ella, es posible reconstruirla basándose en otras obras de Spinoza. Así, en el TTP se señala como causa del antropomorfismo teológico, en que caen las religiones judeo-cristianas, el juzgar las cosas según la imaginación tal como es afectada ‘por los sentidos externos’⁴⁰⁴.

Mignini en su estudio afirma con justa razón que la imaginación, en tanto afectada por los sentidos externos, se encuentra relacionada directamente con su entorno y los objetos que las imágenes presentan través de los sentidos⁴⁰⁵. En efecto, la percepción sensible, antes de recurrir a sus auxiliares para formular proposicionalmente dicha vivencia del alma, se representa las cosas, en primer lugar, a través de los sentidos, siendo por tanto estos los órganos particulares de este sentido externo⁴⁰⁶. De hecho, en el TIE la imaginación es comprendida únicamente de esa manera, siendo llamada sentido común, ya que es considerada como afectada solo por ‘cosas singulares y corpóreas’, reproduciendo exclusivamente el orden común de la naturaleza y la disposición del cuerpo⁴⁰⁷.

Así pues, se considera este tipo de vivencias imaginativas como física, es decir, asociada a la sentido externo y en contraposición de aquellos fenómenos mentales o psíquicos exclusivos del alma y propios del sentido interno. Por nuestra parte, estamos completamente de acuerdo con Mignini al considerar esta y otras afirmaciones en este texto como cartesianas y que no responden, por tanto, al pensamiento original de Spinoza expresado tanto en la carta que comentamos como en sus obras mayores. Además, si bien la imaginación depende de los sentidos para formar sus representaciones, no es posible identificar los últimos con la primera. En efecto, la sensación en sí misma no constituye la experiencia sensible sino en la medida en que la primera es reelaborada por el alma constituyéndose la percepción a través de la articulación de estos dos momentos.

Entonces, la imaginación debe entenderse tanto pasiva como activa, receptiva y espontánea, en la medida en que ella se ve tanto sometida al influjo y las determinaciones de

⁴⁰⁴ “Esto [que Dios no tiene cualidad humana alguna], repito, lo saben quienes juzgan las cosas por las percepciones del entendimiento puro y no tal como la imaginación es afectada por los sentidos externos” TTP VI (Gb. III, p. 93) (Domínguez, p. 187).

⁴⁰⁵ Mignini (1981), pp. 123-4.

⁴⁰⁶ “[...] resulta claro que percibimos [...] las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto al del entendimiento” E II, 40sc2 (Gb. II, p. 122) (Peña, pp. 106-7).

⁴⁰⁷ TIE § 82 (Gb. II, p. 31) (Domínguez, pp. 110-1).

las afecciones provenientes del exterior como capaz de recogerlas y reelaborarlas para constituir, a través de imágenes producidas según leyes necesarias determinadas por la estructura autónoma de la imaginación, las ideas propias del primer género de conocimiento⁴⁰⁸. Así, más que una diferencia existe una complementariedad entre los sentidos externos y internos, esto es, ambos articulan, en momentos diversos e independientes entre sí, la percepción interna y externa sensible. Volveremos sobre este punto más adelante.

Por otro lado, el sentido interno es mencionado en la carta 17 ejemplificado bajo dos situaciones distintas que, explicadas apropiadamente, no alteran su naturaleza en común que buscamos comentar. Se trata de dos situaciones distintas, a saber, la experiencia de Balling es un sueño, mientras que la de Spinoza se presenta en la vigilia, o dicho de otra manera, es la fuerza o potencia del pensamiento nocturno que se impone por sobre el de la vigilia, expresándose a través de imágenes que se superponen, cuando las condiciones lo favorecen, a aquellas de la vigilia.

Ahora bien, ambas comparten el predominio de las impresiones espontáneas en la consciencia, auditivas las de Balling, visuales las de Spinoza, por sobre las imágenes de la vigilia, superadas precisamente gracias a la falta de atención en un objeto preciso, tal como se puede concluir de sus experiencias descritas en la carta (i.e. los libros o alguna otra cosa, el niño en el cuarto vecino). A su vez, este elemento en común nos permite afirmar que existe entre el sueño y la vigilia una diferencia de grado más que de naturaleza en la creencia con que el alma asiente a la imagen presentada. Por tanto, Bertrand precisa en su obra, cuando Spinoza afirma que las imágenes de su sueño se presentaron en su ‘sentido interno’ mientras que las de su amigo ha sentido el llanto de su hijo, no quiere decir otra cosa que las impresiones de su amigo han sido alucinatorias, proyectando sus impresiones en la realidad exterior, mientras que Spinoza tuvo conciencia que aquélla persistente del brasileño no era más que una imagen, esto es, un evento interior⁴⁰⁹.

De esto podemos concluir que el fundamento de ambas experiencias es el mismo, a saber, ser fenómenos mentales, psíquicos, o, en una palabra, imaginativos, esto es, producidos exclusivamente por el alma sin mediación del sentido externo ni, en general, de

⁴⁰⁸ Mignini (1981), p. 124.

⁴⁰⁹ Bertrand (1983), p. 11.

la sensibilidad. Ahora bien, es necesario caracterizar este momento productivo de la imaginación para explicar su despliegue cognitivo e integrar dentro de la argumentación sobre el conocimiento imaginativo que se presenta en la Parte segunda de la *Ética*. Pues bien, la producción de la idea imaginativa es presentada en el comienzo de los PM, en donde Spinoza escribe que: “[...] imaginar no es más que sentir los vestigios que deja en el cerebro el movimiento de los espíritus, suscitado en los sentidos por los objetos, esa sensación no puede ser más que confusa”⁴¹⁰. Esta explicación presenta, en apariencia, un problema, a saber, que esta concepción de la imaginación que implica sentir los vestigios dejados en el cerebro por los espíritus animales responde más bien a una concepción cartesiana de la percepción sensible que a una spinozista⁴¹¹.

Resulta evidente, además, por el hecho obvio que los PM son un apéndice explicativo de una exposición de la filosofía cartesiana, no la de Spinoza. Ahora bien, en este apéndice también encontramos ideas originales del autor de la exposición y que son demostradas en sus obras mayores posteriores. El texto recién citado es un ejemplo de esto último. En efecto, que la sensación en tanto idea implique necesariamente un juicio, i.e. una afirmación o negación, es una característica central de la teoría de las ideas en la *Ética*⁴¹². Podemos incluso afirmar que la doctrina de la imaginación señalada aquí es una genuina muestra del pensamiento de Spinoza, si bien expresada bajo un lenguaje cartesiano acorde al contexto en el que se presenta.

De esta manera, la constitución de la idea imaginativa tiene dos momentos definidos: se encuentran los vestigios impresos en el cerebro por los sentidos, es decir, las modificaciones producidas en el cuerpo por los sentidos mediante los nervios; luego de aquella primera impresión causadas por cuerpos exteriores, el vestigio adquiere una independencia del evento que lo produce, pasando a ser una afección del cuerpo, las cuales son recolectadas y unificadas en ideas, ya que imaginar es tener conciencia de la sensación (no es la sensación *tout court*) las cuales expresan a su vez el orden y el modo en que son

⁴¹⁰ PM I, 1 (Gb. I, p. 234) (Domínguez, p. 231). No resulta extraño por lo que hemos dicho que Mignini en su texto se refiera a las ideas del primer género de conocimiento como “representaciones imaginativas”, cf. (1981), p. 125.

⁴¹¹ Además de Gueroult (1974) y Sánchez-Estop (1988), cf. Curley (1985), p. 300, n. 1.

⁴¹² E II, prop. 49.

producidas, esto es, según el orden común de la naturaleza. Aquello es afirmado en la Parte segunda de la *Ética*, en donde Spinoza escribe que

“[...] el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino solo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello; y no cuantas veces es determinada de un modo interno -a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez- a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente”⁴¹³.

Tenemos, pues, una noción de imaginación que es entendida como un sentido, pero de naturaleza interna, y por tanto determinada de manera interna al igual que el entendimiento, ya que es precisamente aquella fuerza o potencia del alma la cual produce las ideas que representan las cosas bajo el orden común de la naturaleza. Si complementamos, a su vez, esta noción con el escolio que acabamos de citar podemos afirmar que se trata de una imaginación internamente determinada, tal como lo es el entendimiento cuando produce sus ideas. Este es, pues, el otro modo con que el alma puede estar internamente dispuesta⁴¹⁴.

Ahora bien, las ideas imaginativas, llámense ellas del sentido externo o interno, están determinadas a elaborarse siguiendo el orden común de la naturaleza. Ya hemos comentado cómo debemos entender esta determinación del sentido externo, cuáles son los órganos del cuerpo implicados en este proceso y cómo sus ideas reproducen, a su manera, el orden común de la naturaleza. Por tanto, y si este es el caso, debemos ser capaces de dar cuenta de todos estos elementos ligados esta vez exclusivamente al pensamiento, ya que las impresiones resultan, si bien necesarias, insuficientes para dar cuenta del origen y constitución de las ideas

⁴¹³ E II, 29sc. (Gb. II, p. 114) (Peña, pp. 99-100); nótese que este ‘otro modo’ que el alma puede estar internamente determinada para producir ideas es, al menos así lo creemos nosotros, la clave para relacionar las ideas espontáneas del entendimiento con las ideas imaginativas que surgen de la constitución del alma.

⁴¹⁴ Con esto, no queremos reducir la explicación de este escolio a la que estamos ofreciendo aquí, ya que bien puede referirse esta determinación interna del alma, y justificarse con otras tantas referencias como lo hemos hecho nosotros, a la ‘percepción’ de la esencia singular de las cosas, tal como lo hace la llamada ciencia intuitiva, es decir, el tercer género de conocimiento. De cualquier manera, estos tres tipos de ideas que corresponden con los tres géneros de conocimiento, en tanto dependen exclusivamente del alma, deben entenderse como ‘internamente dispuestas’; cf. Mignini (1994), p. 227.

imaginativas. Es más, si bien estos momentos son analíticamente diferenciables, de hecho operan de forma interdependiente e interrelacionada, dado que cuerpo y alma (*mens*) no son más que expresiones modales finitas de una única cosa, i.e. ontológicamente indisociables. Todos estos elementos los revisaremos a continuación.

Hemos señalado antes que el alma se ve determinada por los sentidos, en primer lugar, por el cuerpo, a elaborar ideas que representen y reproduzcan el orden común (contingente, azaroso, aparente, etc.) de la naturaleza. Pero en el caso del sentido interno no es tan evidente la respuesta. En efecto, si es un sentido debemos preguntarnos por el órgano por el cual se produce la sensación interna, ¿es del cuerpo o del alma y cuál es su mecanismo específico? Para empezar a responder la pregunta, señalemos que en el texto recién citado se dice que el alma, en la medida en que imagina, tiene un conocimiento confuso y mutilado de todo aquello que percibe. En la medida en que se obtiene un conocimiento debe tener como causa el alma operando, al menos de manera parcial, bajo sus propias leyes de constitución, ya que en la medida en que se dice que la idea imaginativa proporciona un conocimiento, por inadecuado y confuso que sea, es de hecho un tipo de conocimiento y no una completa ausencia de este, i.e. la ignorancia⁴¹⁵.

Es más, el órgano del sentido interno no puede referir a los cinco sentidos, en una palabra, al cuerpo, ya que toda idea internamente dispuesta tiene como causa solo el alma, siendo esa la razón por la que se dice que dichas ideas, tal como aquellas del entendimiento, son necesarias⁴¹⁶. Por otro lado, la determinación del sentido interno es señalada en aquella cita nuestra de los PM en donde se señala que las ideas imaginativas no son más que la sensación de las modificaciones en el cerebro por los movimientos de los espíritus animales (las partes fluidas señaladas en el excursus de la Parte segunda de la *Ética*) suscitados por los sentidos. Debemos precisar que, si bien son suscitados por, esto no es equivalente ni de hecho existe una causalidad entre ambos: cuerpo y mente siguen líneas paralelas que son independientes una de otra. Por tanto, el cerebro y sus vestigios impresos en él, es el órgano específico del sentido interno, actuando de esta manera tanto por sus propias leyes autónomas de constitución, pero también, siendo el punto al que queríamos llegar, determinado por el orden común de la naturaleza.

⁴¹⁵ E II, prop. 35; cf. Mignini (1981), p. 143.

⁴¹⁶ E II, prop. 36.

Por último, las ideas imaginativas reproducen el orden de la naturaleza de forma libre, esto es, enlazando ideas espontáneamente, lo que constituye, a su vez, el fundamento de toda asociación concreta⁴¹⁷, base del presagio tal como es descrito en el TTP. Esta espontaneidad de la imaginación se expresa sobre todo en su capacidad proyectiva por sobre las ideas conscientes en los casos oníricos y semi-alucinatorios descritos en la carta 17. Ellos son capaces no solo de superponerse sino incluso de imponerse a las ideas de la vigilia. En ese sentido, no es equívoco afirmar que estas ideas más que representar al mundo lo presenta a través de imágenes.

Así, la imaginación debe entenderse como aquella potencia del alma por la cual se presenta el mundo bajo la perspectiva de la apariencia⁴¹⁸. Por tanto, es gracias a esta potencia de la imaginación que las impresiones oníricas descritas en la carta 17 pueden llegar a ser tan vivas y precisas como aquellas de la vigilia, pudiendo llegar, por ejemplo, a las mismas conclusiones de Henri Bergson en torno a su idealidad, a saber, que aquellas afirmaciones que ven entre la realidad del objeto percibido y la idealidad del objeto concebido una diferencia más de grado que de naturaleza, implica de hecho afirmar que toda percepción, por naturaleza, debe ser considerada como una ‘alucinación verdadera’⁴¹⁹.

3.4 LIBERTAD Y NECESIDAD DE LA IDEA IMAGINATIVA

El análisis de la idea imaginativa, realizado por nosotros en la sección anterior, permite distinguir aquella que debe ser entendida como un fenómeno físico, asociado a las afecciones del cuerpo y por la cual se dice que el alma es pasiva en la constitución de la experiencia sensible, de aquella que es un fenómeno psíquico, esto es, una idea que depende exclusivamente del alma para producir la experiencia y objetos representados en ella. Esta distinción nos permite a su vez establecer la naturaleza cognitiva de este último tipo de idea imaginativa que, al tener la misma causa que las ideas adecuadas del entendimiento, se

⁴¹⁷ E II, 18sc.

⁴¹⁸ Como se sabe, esta es una de las tesis más originales e importantes de la tesis doctoral de Mignini (1981).

⁴¹⁹ Bergson (1991), p. 239; al comentar esta idea, Gueroult señala la fórmula de Hippolyte Taine “toda imagen tiende por naturaleza a ser alucinatoria” (1974), pp. 200-1; cf. Cohen (2008), p. 300; Macherey (1997), pp. 176-87.

articula de forma que explica el origen de la experiencia sensible además de ser la condición necesaria de toda idea de los géneros superiores de conocimiento.

Estas últimas ideas son independientes de las afecciones o impresiones sensibles, aun cuando de hecho son imprescindibles en la constitución de la percepción verídica, de tal manera que presentan un carácter semi-alucinatorio al imponerse, en casos determinados, a la consciencia de la vigilia y cuya expresión más notable en este sentido se encuentra en el campo onírico, tal como ambos ejemplos de la carta 17 demuestran. Ya que esta idea imaginativa se sigue de la ‘constitución del alma’ es necesario entenderla como una potencia activa del alma para constituir las ideas que dependen únicamente de su naturaleza. Dado esto, debemos considerar esta idea imaginativa, además, como una ‘virtud del alma’, dada su definición en la Parte cuarta de la *Ética*, por explicarse y depender aquellas exclusivamente de las solas leyes de la naturaleza humana ⁴²⁰.

Hemos relacionado en torno a la idea de imaginación que surge de la constitución del alma los conceptos de potencia y de virtud. Resultan, pues, ser imprescindibles a la hora de explicar la naturaleza fundamentalmente productiva de la imaginación. La doctrina de la imaginación consiste, no en una distinción entre ideas y conocimientos basados en facultades diversas del alma, sino que trata de un género de conocimiento específico, es decir, una actividad que no es posible entender ‘en potencia’ (en el sentido aristotélico), y que, en tanto surge exclusivamente del alma, provee los elementos empíricos que explican el origen de los géneros superiores de conocimiento. Así, no es posible considerar la imaginación como una facultad del alma por la cual se dice que es pasiva en la constitución de sus ideas características.

Por tanto, todos estos elementos nos permiten considerar a su vez la imaginación como una expresión de la libertad humana: si entendemos como libre todo aquello que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinado por sí solo a actuar⁴²¹, diremos que en esa medida la imaginación es libre, al actuar, en este momento preciso que hemos aislado, según las leyes necesarias de su propia naturaleza. Pues bien, gracias a todos estos elementos obtenidos al analizar la doctrina de la imaginación desarrollada en la carta 17 es que se hacen inteligibles aquellas afirmaciones del final de EII17SC que finalizan

⁴²⁰ E IV, d. 8 (Gb. II, p. 210) (Peña, p. 188).

⁴²¹ E I, def. 7 (Gb. II, p. 46) (Peña, p. 30).

nuestra presentación, en el capítulo primero de este trabajo, en torno a la naturaleza y origen de la imaginación.

Quedaría por responder cómo se debe entender esta libertad de la imaginación. Por ejemplo, los comentarios pioneros, y en su mayor parte del todo acertados, del traductor francés de Spinoza Charles Appuhn en torno a la imaginación considerada de la misma manera que lo estamos haciendo aquí, quien interpreta esta afirmación no solo como completamente coherente con el sistema filosófico de Spinoza, sino que además aventura como hipótesis explicativa de la misma que se trata del bosquejo de una teoría de la creación artística racional y libre⁴²². Ahora bien, estamos de acuerdo con F. Mignini en considerar como inadecuada esta explicación ya que, siguiendo la misma definición 7 de la Parte primera de la *Ética* que ya hemos citado, la idea imaginativa debe ser considerada tanto una actividad como una pasividad del alma, ambos momentos necesarios en la constitución de la idea imaginativa.

De esta manera, la imaginación no puede ser metafísicamente libre, ya que esta última no pertenece más que a Dios⁴²³; la imaginación no se dice libre en este sentido ya que el objeto no es creado *ex nihilo* por el alma, tal como tampoco puede hacerlo por sí mismo el entendimiento; en cambio, precisa el autor italiano, en la medida en que ambos imponen al mundo externo sus propias leyes necesarias de constitución, tal como en los casos de percepción verídica de hecho sucede al ser verdaderamente afectados por cuerpos exteriores, en esa medida, decimos, imponen su propia libertad al objeto, al expresar este tanto la pasividad como la actividad que son momentos necesarios para su constitución determinada. Así, concluye Mignini, la libertad de la imaginación se debe entender como una actividad del alma que produce un conocimiento efectivo y una potencia determinante y sintética de su objeto⁴²⁴.

Esta actividad y potencia, a su vez, son expresiones de la libertad universal de la naturaleza, ya que nada puede darse en esta última de forma contingente y casual, o dicho de otra manera, todo efecto de la naturaleza expresa la libertad y perfección de su causa, por lo que el orden y producción de toda idea (sea ella adecuada o inadecuada) se sigue de Dios con

⁴²² Appuhn (1924-1926), p. 260.

⁴²³ E I, 17c2.

⁴²⁴ Mignini (1981), p. 137.

la misma necesidad y perfección⁴²⁵. Si bien las ideas de la imaginación que representan la contingencia, casualidad, etc., junto con todas sus posibles variantes y consecuencias morales, políticas y religiosas, tal como muestra el Apéndice de la Parte primera de la *Ética*⁴²⁶, no implica que la constitución de dichas ideas sea contingente, ya que se producen gracias a leyes y estructuras que son en sí mismas necesarias. Por otro lado, el conocimiento de las relaciones necesarias, así como el de la esencia misma de las cosas tiene como base la percepción sensible, por lo que, si la idea imaginativa, considerada *per se*, fuera únicamente contingente, i.e. opuesta a la necesidad, no serían posibles los conocimientos superiores del entendimiento.

Por lo que la imaginación tiene que considerarse, por un lado, una actividad del alma, ya que ella produce según su estructura y leyes determinadas ideas que consideradas en sí mismas son necesarias, tanto por su causa (el alma) como por el valor epistémico que ellas poseen (son la base necesaria de los géneros superiores de conocimiento, como veremos en relación con la razón en el siguiente capítulo); pero, por otro lado, toda idea que represente la contingencia, casualidad, etc., tiene su origen en la imaginación. Esta es la llamada ‘paradoja’ del conocimiento imaginativo⁴²⁷, a saber, que estas ideas, consideradas en sí mismas, son producidas bajo una estructura y siguiendo leyes necesarias del cuerpo por las cuales son presentadas las apariencias de las cosas, en tanto expresan la singularidad y determinación del estado receptivo del mismo cuerpo y de los cuerpos exteriores afectantes; pero que, además, el conocimiento que ofrecen es el único que puede llamarse contingente o casual, en tanto que toda idea siempre afirma la existencia verdadera de las cosas, aun cuando pueden afirmar con exactitud solo como se aparecen ellas al alma.

Por nuestra parte, no creemos que exista tal paradoja, ya que los argumentos que se dan para justificarla, más que referir a propiedades de la imaginación necesarias y contradictorias entre sí (he ahí lo paradójico), refieren a dos momentos necesarios de un solo mecanismo por el cual se constituyen las ideas, en un sentido imaginativas, pero en otro

⁴²⁵ TB, I, 4; 2 §§ 11-16; PM, I, 3; II, 10; E I, props. 16-17; 33sc2; TTP, VI (Gb. III, p. 82) (Domínguez, pp. 171-2), etc. Una consecuencia de esta doctrina es la negación de la existencia de los milagros, dado que nada puede darse que no siga el orden de la naturaleza, tal como el mismo capítulo VI del TTP señala, y que se puede concluir de todos los textos citados aquí.

⁴²⁶ Cf. Tosel (1984), pp. 15-42.

⁴²⁷ Gueroult (1974), p. 432; Mignini (1981), p. 138; Klever (1994), p. 113.

sentido pre-rationales dado que se articulan de forma interdependiente⁴²⁸. Por tanto, el error y las nociones de la contingencia, casualidad, etc. no son producidas por la imaginación, sino más bien son su condición de posibilidad, tal como, por señalar un ejemplo, la misma constitución de los juicios confirma, los que tienen como base imágenes que afirman espontáneamente la existencia de aquello meramente presentificado o un uso equívoco del lenguaje natural, todo lo cual, como se sabe, son actos de la mente que dependen exclusivamente del primer género de conocimiento⁴²⁹.

De esta manera, la idea imaginativa presenta de forma necesaria la apariencia de las cosas al mismo tiempo bajo dos determinaciones: expresa 1) las leyes generales del cuerpo que imagina y 2) la determinación del estado receptivo del cuerpo dada una afección⁴³⁰. Ahora bien, toda idea para Spinoza tiene la forma de un juicio, es decir, afirma o niega la existencia (necesaria) del objeto mentado por ella, por lo que la idea imaginativa tiende de forma espontánea a afirmar la existencia de su objeto. De aquellas dos determinaciones, el alma tiende siempre a afirmar la segunda, la de la apariencia, y considera el particular y lo contingente ya no como tal, esto es aparente, sino que como existente, necesario y verdadero⁴³¹. Este juicio al que tiende por naturaleza toda idea es la causa por la cual se dice que el alma yerra, ya que efectivamente va más allá de lo que puede afirmar y entra en conflicto con la perspectiva que de la misma idea puede tener el entendimiento. Es en este caso de conflicto entre ideas de distintos géneros de conocimiento que se dice que el alma cae en el error; cuando existe coordinación y proporcionalidad entre ellas, se dice que el alma emite un juicio verdadero. El error resulta posibilitado por la idea imaginativa, pero en ningún caso, como ya hemos señalado antes, la segunda se reduce al primero.

⁴²⁸ Los cuales dan paso al conocimiento necesario y verdadero de la naturaleza que ofrece la razón y, en general, el entendimiento

⁴²⁹ Así, el error, al no ser producido ni por el entendimiento ni por la imaginación, yace en un problema de expresión verbal de las ideas. Es decir, el problema es intra y no intersubjetivo, dado que, al haber en una discusión un desacuerdo entre el objeto formal de la misma, el error es producido porque ambos interlocutores no usan palabras para expresar sus ideas con exactitud, de manera que, si ambos fueran matemáticos, y el lenguaje con que expresan su objeto, formal, jamás se daría este tipo de errores (“[...] cuando los hombres yerran en un cálculo, tienen en la mente otros números que en el papel” E II, 47sc (Gb. II, p. 128) (Peña, p. 114)). Por eso Spinoza afirma que “[...] de aquí surge la mayor parte de las controversias, a saber, de que los hombres no expresan correctamente su pensamiento, o bien de que interpretan mal el pensamiento ajeno. Pues, en realidad, cuando más se están contradiciendo, o están pensando lo mismo, o están pensando cada uno en una cosa distinta, de modo que lo que estiman ser errores o absurdos del otro, no lo son” E II, 47sc. (Gb. II, p. 129) (Peña, p. 114).

⁴³⁰ Tal como se establece en E II, prop. 16.

⁴³¹ Mignini (1981), p. 138.

La idea imaginativa es condición de posibilidad del error, pero esta, en tanto determinada internamente en el alma, tiene una necesidad y valor cognoscitivo, dado que percibe las cosas singulares bajo la perspectiva de la apariencia. De hecho, y tal como señalamos en nota en el capítulo primero, la idea imaginativa articula dentro de su naturaleza necesaria las determinaciones que explican el origen del error. En efecto, señalamos allí que la idea imaginativa se ve relativizada al expresar más bien la naturaleza del cuerpo afectado, o sea, su constitución, i.e. su estructura y leyes generales, en tanto adquiere una disposición determinada producto del encuentro con el cuerpo exterior afectante. Así, la idea imaginativa indica la naturaleza del cuerpo exterior, es decir, presenta su apariencia en tanto afectando al sujeto, pero de ningún modo explica su naturaleza específica.

La presentación imaginativa del cuerpo exterior junto con las ‘imágenes de las cosas’, es decir, las afecciones del cuerpo producidas por el encuentro con los cuerpos exteriores, relativizan las ideas imaginativas y explican la posibilidad del error. Sin duda, si reducimos las ideas imaginativas a su origen sensible, en tanto se fundan en afecciones del cuerpo, no podríamos establecer su valor cognoscitivo más que de forma negativa, i.e. es un error. Pero que una idea sea inadecuada no significa que sea falsa, sino simplemente que el objeto al que refiere no se percibe con claridad y distinción. Las ideas, sean ellas adecuadas o inadecuadas, se siguen unas de otras con la misma necesidad, esto es, expresan ambas la necesidad y libertad de la naturaleza al referir en sí mismas no al hombre sino a Dios en tanto es causa de la estructura racional invariante que rige la naturaleza, i.e. tiene una idea de todo cuanto cabe en un entendimiento infinito⁴³².

Es por eso que las explicaciones de la idea imaginativa, y en general de la doctrina de la imaginación, que encontramos en el comienzo de la Parte segunda de la *Ética*, y que hemos comentado en detalle en el capítulo primero de este trabajo, no dan cuenta completamente, o por lo menos con suficiente claridad y amplitud, el rol productivo del alma en la constitución del proceso perceptivo. Así pues, la carta 17 resulta ser un complemento indispensable de esta doctrina, así lo creemos nosotros, ya que permite articular en un todo coherente la noción de necesidad de la idea imaginativa en tanto inadecuada (la presentificación del cuerpo exterior producida por el alma), cómo da paso a su relatividad (por tener como causa la afección del cuerpo) y finalmente al error en sus dos formas que se fundan tanto en la

⁴³² E II, prop. 36.

naturaleza de la idea (el juicio que afirma ciegamente, sin mediar el entendimiento, la existencia de lo mentado por la idea) como en la naturaleza de la afección (la idea imaginativa es inadecuada, una mezcla de las naturalezas diversas implicadas en la percepción sensible).

Esta necesidad de la imaginación explica a su vez ciertas afirmaciones de la Parte segunda de la *Ética* que no adquieren una coherencia dentro del sistema filosófico de Spinoza sino a través de una lectura cruzada con la carta 17. En efecto, hemos comentado que la idea imaginativa, en tanto presenta la apariencia del cuerpo exterior, no contiene nada por lo que se diga falsa o errónea. En la medida en que el alma imagina no yerra, tal como se señala en EII17SC⁴³³. No es posible, por tanto, reducir toda percepción que tiene su origen en este género de conocimiento a una ilusión: la apariencia del cuerpo exterior no es falsa en la medida en que se considera como tal y además sabemos que es resultado de la relación necesaria entre los cuerpos externos (con sus leyes y estructuras necesarias) y el cuerpo del sujeto que los percibe (con sus leyes y estructura necesarias).

Es más, tanto el asentimiento como el disentimiento a una idea dada, lo que es, en estricto rigor, el mecanismo específico por el cual se emite un juicio, integra dentro de sí la presentificación imaginativa del objeto exterior percibido, i.e. su apariencia, ya sea percibida esta última adecuadamente, esto es, se conoce la verdad de su aparecer, o inadecuadamente, se considera como verdadero aquello que es meramente aparente y afirmado ciegamente por la idea. Este último es precisamente el juicio imaginativo, ya que afirma la existencia efectiva de aquello que ha sido presentado en tanto expresión mental de las afecciones de cuerpo⁴³⁴.

⁴³³ También lo señala en EII35sc con el ejemplo del sol que ya hemos comentado en el capítulo primero de nuestro trabajo: “[...] cuando miramos el sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, al par que lo imaginamos así, *ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación*. Pues, aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de 600 diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca; en efecto, no imaginamos que el sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque *la esencia del sol, en cuanto que éste afecta a nuestro cuerpo, está implicada en una afección de ese cuerpo nuestro*” E II, 35sc (Gb. II, p. 117) (Peña, p. 102), énfasis nuestros, traducción ligeramente modificada.

⁴³⁴ La proposición 26 de esta Parte lo afirma: “El alma humana no percibe ningún cuerpo exterior como existente en acto sino por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo” E II, prop. 26 (Gb. II, p. 112) (Peña, p. 97); de aquello concluye como corolario que “en tanto el alma humana imagina un cuerpo exterior, no tiene de él un conocimiento adecuado” E II, 26c. (Gb. II, p. 112) (Peña, p. 98).

3.5 ERROR Y JUICIO

La naturaleza misma de la imaginación tiende a afirmar ciegamente como existente el objeto que es meramente presentado, dado que toda idea es un juicio, al afirmar la existencia actual del objeto mentado o disentir por la presencia de una idea del entendimiento que niega la existencia de aquello que es mentando gracias a la imaginación, esto es, aquellos objetos producidos por las afecciones del cuerpo que son reproducidos por la memoria⁴³⁵. Por otro lado, el juicio, al ser un acto mental reflexivo y complejo, requiere no solo de la imaginación para constituirse sino además de una autoconsciencia, una idea de la idea, por la cual pueda expresarse la vivencia de la sensación, o como afirma Mignini con notable acierto interpretando este escolio, la naturaleza de sensación de las sensaciones⁴³⁶.

Ahora bien, la interpretación que el autor italiano da de esta autoconsciencia no es del todo exacta para explicar el pensamiento de Spinoza, al menos así lo creemos nosotros, prefiriendo Mignini en este punto preciso integrar ciertos elementos de la teoría de la triple síntesis de la imaginación kantiana para dar coherencia explicativa a los elementos imaginativos que articulan la percepción sensible, presentes hasta cierto punto en la obra de Spinoza, pero que no se articulan de la misma manera ni cumplen exactamente las mismas funciones que la epistemología de la *Kritik der reinen Vernunft* les concede.

Este punto es precisamente en el que estamos más en desacuerdo con Mignini y nos ofrece una oportunidad perfecta para presentar nuestra propia interpretación de esta teoría que sea más cercana con la doctrina de Spinoza, aun cuando carezca de la precisión conceptual y riqueza explicativa de los elementos implicados en el acto cognitivo que articula la percepción precientífica del mundo de la epistemología de Kant y que Mignini aprovecha

⁴³⁵ Ya hemos comentado esta propiedad de la idea imaginativa y los factores con que el alma cuenta para contrarrestarla y no caer en el error.

⁴³⁶ “[...] la idea del alma y el alma misma resultan darse en Dios, con la misma necesidad, a partir de la misma potencia del pensar. Pues, en realidad, la idea del alma -esto es, la idea de la idea- no es otra cosa que la forma de la idea, en cuanto ésta es considerada como un modo del pensar sin relación con su objeto” E II, 21sc. (Gb. II, p. 109) (Peña, pp. 94-5); Mignini, (1981), p. 140. En el mismo lugar, el autor italiano hace bien en interpretar esta ‘idea de la idea’ como una autoconsciencia operando ya a nivel imaginativo y, por tanto, diferente a aquella señalada en el TIE como ‘forma de la verdad’ (§ 69), pero que cumple la misma función de posibilitar el pensamiento del hombre (aparente en el que comentamos, verdadero en el TIE), como veremos más adelante. Nuestro interés en este momento, por cierto, radica en los niveles preconcientes de constitución de las ideas conscientes, momento necesario que explica el origen de las ideas de los géneros superiores de conocimiento, tal como veremos en el capítulo tercero de este trabajo. Una reconstrucción menos interpretativa del problema al que aludimos aquí puede encontrarse en Matheron (2011a), pp. 531-40.

y desarrolla formidablemente a lo largo de su texto. Sin duda, el autor italiano encuentra un punto en la argumentación de Spinoza que no queda del todo claro y que no hay más remedio que interpretar para explicar e integrar en un todo coherente, junto con las múltiples referencias que es posible encontrar de esta doctrina a lo largo de su obra. Por eso, vamos a seguir sus argumentos, los cuales son del todo exactos, y los integraremos en nuestra interpretación, hasta el controvertido punto, cosa que no queden dudas sobre nuestro proceder en este trabajo, lo que nos permitirá establecer sus consecuencias epistémicas, y que, por cierto, difieren del todo de las del autor italiano, en el próximo capítulo.

La razón de establecer un fundamento que permita entender la imaginación como una actividad libre y, por eso mismo, necesaria se desprende del hecho que no es posible reducir la estructura imaginativa, que posibilita la aparición del cuerpo exterior, a sus instanciaciones en las afecciones del cuerpo, ya que, de hecho, estos son más bien puntos focales concretos que expresan la estructura imaginativa, esto es, tanto la constitución del cuerpo del sujeto que percibe como las naturalezas indistintas de este con el cuerpo exterior percibido. ¿Cuál es, entonces, la naturaleza de esta autoconsciencia que, en tanto estructura invariante provista por la imaginación, es el fundamento de toda idea sensible? Mignini escribe al respecto que es

“la condición trascendental de la receptividad [...]; la imaginación, entonces, para poder actuar debe absolutamente autorepresentarse en la forma del yo, capaz de conferir unidad al múltiple de la experiencia. La forma de la autoconsciencia, que constituye la posibilidad última de la imaginación [...], no puede ser esencialmente diversa, en tanto forma, de la autoconsciencia del intelecto, que confiere unidad y estabilidad al conocimiento científico. Siendo el mismo yo aquel que conoce e imagina, aun cuando sea diversa la naturaleza de los dos momentos [i.e. la imaginación y el entendimiento] por los cuales se expresa a sí mismo [...], se encuentra aquí el fundamento de la posibilidad de su relación en la unidad estructural de la mente. Pero si la naturaleza y función del yo es la de constituir la unidad real de las ideas y de las imágenes, tanto en el intelecto como en la imaginación, su perfección deberá consistir en la unidad que realiza y en la síntesis orgánica del intelecto y la imaginación; dicho de otro modo, en la afirmación verdadera, necesaria e inmutable de la existencia”⁴³⁷.

⁴³⁷ Mignini (1981), p. 141; tal como hicimos en la introducción de este trabajo, traducimos literalmente ‘intelecto’ y ‘mente’, aun cuando en nuestro trabajo preferimos usar ‘entendimiento’ y ‘alma’, que traducen las palabras latinas *intellectus* y *mens*.

Sin duda, es muy interesante esta interpretación ya que integra los elementos que están en juego en la constitución de la idea imaginativa y les confiere una coherencia con lo afirmado en la carta 17 y en las proposiciones que hemos comentado de la *Ética*. Pero, según entendemos nosotros el asunto, el ser condición de posibilidad no implica, y al contrario de la filosofía trascendental que lo exige, tener que asumir una estructura trascendental que constituye a la idea, sea ella adecuada o inadecuada. Por otro lado, aun si aceptamos este punto de la interpretación de Mignini y entendemos la actividad de la imaginación como la función unificadora que confiere la imagen respecto del múltiple sensible dado en las *rerum imagines* del cuerpo, no tiene, ni menos debe, por qué ser asignado al sujeto en tanto unidad y condición trascendental de toda experiencia posible.

Es más, el autor italiano considera indispensable para el conocimiento científico del mundo una estructura permanente, *a priori* y trascendental de la imaginación que sea tanto condición de posibilidad como fundamento del conocimiento científico. Esta interpretación se justifica de la siguiente manera: el error, como se señaló antes, consiste en un desconocimiento del carácter aparente de la idea imaginativa, lo que lleva al alma a afirmar ciegamente como existente aquello que está meramente presentificado a través de imágenes. El conocimiento científico, por otro lado, tiene conciencia del carácter aparente de las imágenes y es capaz de interpretarlo de tal manera que, no solo es capaz de comprender el carácter ilusorio de la apariencia del mundo sensible, sino que, más importante aún, es capaz de establecer las causas y relaciones necesarias que explican, y ya no únicamente implican, la presentación invariante y necesaria del mundo percibido sensiblemente en forma de apariencia⁴³⁸. Volveremos sobre este tema, central para este trabajo, en el próximo capítulo.

Ahora bien, según el autor italiano, no habría sido posible establecer la necesidad de la matemática como modelo explicativo del carácter aparente del mundo sino gracias a los novísimos avances de la óptica en el siglo XVII y de los cuales Spinoza se mantuvo lo suficientemente informado como para dedicarse al oficio y compartir sus reflexiones con aquellos que desarrollaron la teoría de esta disciplina en su época⁴³⁹. De esta manera, Mignini dedica el primer capítulo completo de su tesis doctoral a la explicación de los elementos de la óptica que están operando en la doctrina de la imaginación de Spinoza y que le sirven

⁴³⁸ Mignini (1981), pp. 141-2.

⁴³⁹ De hecho, las únicas cartas que existen entre Leibniz y Spinoza refieren a este tema, cf. Eps. 45-46 (Gb. IV, pp. 230-4) (Domínguez, pp. 294-8).

además de fundamento para desarrollar su propia interpretación⁴⁴⁰. De aquello, concluye Mignini que el modelo de la visión que provee la ciencia óptica es análogo al modelo por el cual el alma percibe sensiblemente o, como señala el autor italiano, “permitiendo en modo análogo [al de la visión del ojo], conservando el mismo mecanismo y la misma relación con sus partes, la visión de la mente”⁴⁴¹.

Para ser más exactos, son los tres elementos de la estructura del ojo, sacados a la luz por la ciencia óptica, los que permiten homologar ambos procesos de constitución de la imagen: la lente cristalina, la retina y el sistema de acomodamiento del lente a la retina. Así, Mignini señala en su estudio, de modo análogo al lente, la imaginación recibe y desvía las afecciones provenientes de los cuerpos externos, imponiendo a aquellas su propia forma y estructura; y como las imágenes formadas por la desviación de los rayos (*lumen*) es oscura y confusa hasta que se dibuja sobre la retina, siguiendo la curvatura inmóvil y fija del ojo. Así la idea imaginativa es oscura y confusa y no puede llegar a ser clara y distinta hasta que no se fije en la estructura necesaria y eterna que provee el entendimiento. De igual forma que los músculos fijos de la pared del ojo, la razón constituye el elemento mediador entre el entendimiento y la imaginación, conduciendo a la última a formar una relación adecuada con el primero. De la misma forma que es el ojo en su integridad el que ve y no ninguna de sus partes considerada de forma aislada, así la mente en su totalidad es la que conoce, no haciéndolo ninguna de sus ‘facultades’ consideradas de forma aislada. De todo aquello Mignini concluye, con notable acierto, que “el problema de la verdad se establece, entonces, para la mente, en casi los mismos términos con los cuales se establece el problema de la visión para el ojo: claridad y distinción son sus signos característicos”⁴⁴².

Por otro lado, ya que la idea verdadera es *index sui et falsi*⁴⁴³ no es posible considerar el conocimiento imaginativo como inadecuado sino en la medida en que es puesto en relación con las ideas adecuadas propias del entendimiento, cuya certeza es evidente de por sí, y permite precisamente establecer el principio de la verdad y la falsedad, oposición que por

⁴⁴⁰ Mignini (1981), pp. 23-82.

⁴⁴¹ Mignini (1981), p. 142; en efecto, para Spinoza existe algo así como una visión del alma, aunque asociada al entendimiento más que a la imaginación: “[...] los ojos del alma [*mentis oculi*], con los que ve y observa las cosas, son las demostraciones mismas” E V, 23sc. (Gb. II, p. 296) (Peña, p. 266); sobre la oposición que existe entre esta última visión con aquella de la imaginación, cf. Hervet (2011), pp. 205-10.

⁴⁴² Mignini (1981), p. 142.

⁴⁴³ TIE § 79 (Gb. II, p. 30) (Domínguez, p. 109); PPC I, Intr. (Gb. I, pp. 145-9) (Domínguez, pp. 141-5); E II, 43sc. (Gb. II, p. 124) (Peña, pp. 109-10); cf. Ep. 76.

tanto no es concebible más que en plano del entendimiento. Entonces, el error y la falsedad no pueden atribuirse a las ideas en sí mismas, ya sean producidas por la imaginación o el entendimiento, ya que toda idea considerada en sí misma es producida por el alma y actúa siguiendo leyes naturales y determinadas; más bien, el error y la falsedad tienen como causa o el desequilibrio entre ambas ideas o la ausencia de una idea clara y distinta por la cual se elimina la afirmación ciega de la existencia de aquello que la imagen mienta⁴⁴⁴.

En efecto, tal como señalamos nosotros al comentar EIII7SC, la inadecuación de la idea imaginativa tiene como causa el hecho en que se basa en las afecciones del cuerpo, esto es, una idea que tiene como dato bruto las naturalezas indiferenciadas del propio cuerpo y los cuerpos exteriores. Esto es sintetizado por la imaginación de manera mecánica en una unidad compleja indiferenciada, es decir, en una idea que afirma ciegamente la existencia del objeto que representa. A su vez, esto da paso al error que, en general, no es más que un conflicto lógico entre aquello que el entendimiento concibe y aquello que la imaginación afirma⁴⁴⁵. Es más, la imaginación no puede formar idea alguna sino gracias a la mediación de complejos auxiliares innatos (el tiempo, el número y medida⁴⁴⁶) por los cuales ésta determina predicativamente el dato bruto de las *rerum imagines* y realiza el acto judicativo imaginativo, a saber, su propiedad, cualidad, cantidad, modos, forma y magnitud⁴⁴⁷. Estos auxiliares permiten que la imaginación perciba más rápidamente el objeto en cuestión, pero de ninguna manera deben confundirse con esta ni tampoco considerarse expresiones del entendimiento, ya que estos auxiliares son parte de las ideas generales nominales que, junto con el lenguaje y sus estructuras específicas, crean realidades cuyo fundamento es el uso ‘subjetivo’ que el alma les otorga ciegamente en cada caso determinado⁴⁴⁸.

Por otro lado, las ideas adecuadas tienen el mismo origen que el juicio imaginativo⁴⁴⁹, pero difiere de este último en que tanto su naturaleza particular como sus causas próximas

⁴⁴⁴ E II, prop. 42; la imagen no desaparece ante la presencia de la idea verdadera, sino que amplía el conocimiento de aquello percibido, E II, 35sc.; cf. Mignini (1981), pp. 143-4 y el capítulo tercero de nuestro trabajo.

⁴⁴⁵ Bertrand (1983), p. 77.

⁴⁴⁶ Cf. Ep. 12 (Gb. IV, p. 58) (Domínguez, p. 133).

⁴⁴⁷ Mignini (1981), p. 144.

⁴⁴⁸ Hervet (2011), pp. 157-8.

⁴⁴⁹ No queremos decir que las ideas adecuadas sean causadas por la imaginación (lo que es falso) sino que hay imágenes distintas que no pueden entenderse más que *determinadas internamente por el alma*, tal como establece la carta 17, y que expresan por ser adecuadas una verdad análoga a las ideas verdaderas. Entonces, es este el sentido que toma, en la descripción de las *distintas causas* de los universales en EII40sc1 (Gb. II, p. 121) (Peña, p. 106), la oposición que allí se establece entre *las imágenes del alma que de modo distinto* presentan

son comprendidas además por el entendimiento, esto es, se concibe la noción común de aquel objeto presentado imaginativamente, exceptuando por supuesto el saber intuitivo del tercer género que incluso prescinde de la imaginación, y *a fortiori* del cuerpo, para constituir la idea de la esencia de la cosa así concebida⁴⁵⁰. No solo por el hecho, que comentaremos en detalle en el siguiente capítulo de nuestro trabajo, que la imaginación construye toda figura correspondiente que es pensada por el entendimiento⁴⁵¹, sino porque este recibe de la imaginación el objeto de la propia determinación necesaria⁴⁵², i.e. la presentificación o aparecer imaginativo del objeto exterior y del mundo. Como se ve, lo que opera aquí no es tanto un cambio de objeto como un cambio de perspectiva en la comprensión de un único y mismo objeto.

Este último punto es central para nuestro trabajo, ya que la idea imaginativa establece una relación con el entendimiento en la producción de las ideas adecuadas en dos momentos claramente definidos, a saber, 1) presenta la apariencia del mundo percibido en las ideas imaginativas a través de su actividad internamente determinada, y por eso necesaria; 2) expresa en imágenes, esto es, sensiblemente, las ideas verdaderas y universales del

tanto las pequeñas diferencias entre los seres singulares (*como el color o el tamaño de cada uno*, etc.), como el número preciso de ellos, de aquellas que solo imaginan de modo distinto lo común a ambos, esto es, en lo que concuerdan en la medida en que afectan al cuerpo, ya que, precisa Spinoza, eso común es aquello con que el cuerpo ha sido más afectado por cada cosa singular, cf. Mignini (1981), pp. 146-7. Entonces, en tanto imágenes distintas, la imaginación funda el conocimiento matemático, ya que de la figura se deduce la geometría y de la aritmética el algebra y permite en tanto auxiliar formar sus nociones en concreto; en tanto imagen confusa introduce el error en el conocimiento de lo extenso al no distinguirse de lo que conoce el entendimiento, de ser la única causa por la que se confunden el modo por la sustancia y llegar a pensar la extensión como algo divisible en multitud de partes ontológicamente distintas, cf. Gueroult (1974), p. 356, n. 53; Mignini (1981), p. 144. Es más, creemos que dado esto es posible como hipótesis, lo que está en ciertos puntos en contra de interpretaciones tan influyentes de la *Ética* como la de Jonathan Bennett, (1984), § 46, 1.-3., pp. 196-8, que no solo los auxiliares sino *aquello* que es medido, contado, etc., es en *sí mismo imaginativo* o, para ser más exactos, es *generado por la imaginación*, en tanto es concebido bajo las categorías de la cantidad y la duración, cf. Peterman (2015), pp. 6-7; Alison Peterman, en el mismo artículo, ofrece dos razones que justifican nuestra interpretación: primero, siguiendo los argumentos sobre la naturaleza del error en EII35sc., podemos concluir que *la extensión y al menos algunas de sus propiedades, como la de figura, son representadas en la experiencia sensible*; así, en el ejemplo del sol, que parezca estar a ‘200 pies de distancia de nosotros’ sugiere que al menos algunas propiedades dimensionales son directamente representadas en la experiencia visual; segundo, puede concluirse a modo de explicación por defecto, ya que la historia de la filosofía no está exenta de argumentos epistemológicos los cuales han negado que propiedad alguna extensa sea representada en la experiencia sensible, pero ellas (pensamos en Berkeley y Hume) han sido desarrolladas con cuidado y bajo el marco de complejas teorías de la percepción, cf. (2015), pp. 5-7; pp. 5-6, n. 14 (los casos de Berkeley y Hume); Mignini (1981), p. 144, n. 60 (el caso de Berkeley pero respondiendo a argumentos de Locke).

⁴⁵⁰ Esta es la razón por la que se divide en dos la quinta Parte de la *Ética*, tal como se señala al final del largo escolio de la proposición 20; cf. Macherey (1994), pp. 40-1; 53; 117.

⁴⁵¹ Ep. 17 (Gb. IV, p. 77) (Domínguez, p. 159). Volveremos sobre este punto, central para nuestro trabajo, en el siguiente capítulo.

⁴⁵² Mignini (1981), p. 144.

entendimiento. Estos dos momentos de la imaginación, considerados abstractamente al suponerse sin relación alguna con el entendimiento, son los que explican la posibilidad tanto de la inadecuación de la idea imaginativa como del hecho que ella es la base de las ideas adecuadas del entendimiento.

En efecto, considerando estos dos momentos abstractamente, del primer momento se puede inferir que la confusión, en tanto opuesta a la claridad y distinción de las ideas adecuadas, no yace en la imaginación *per se*, sino en el juicio que afirma la existencia de aquello mentado por la idea. Analizando el segundo momento, podemos afirmar que la imagen, en tanto apariencia necesaria del mundo y mediante la cual el concepto del entendimiento se articula y expresa, su significado es de naturaleza dinámica y polivalente. Decimos dinámica, dado que su valor cognoscitivo se encuentra condicionado por la intervención en la imagen de la idea adecuada del entendimiento; decimos, que es polivalente, dado que a la hora de elaborar el juicio que por naturaleza expresa toda idea, esta última puede devenir en un juicio verdadero o falso. Esta intervención corresponde todavía al segundo momento, dado que la imagen, la que es necesaria al responder a una estructura permanente del alma y que tiene un contenido intelectual (es decir, la complejidad del cuerpo humano), internamente determinado y por eso necesario y universal con una polivalencia intrínseca de significados que responde a variaciones (de ahí el dinamismo) tanto del sujeto que percibe como de las condiciones objetivas por las cuales se recibe dicha percepción⁴⁵³.

De esta manera, es gracias a una propiedad inmanente de la idea imaginativa, analizada en el primer momento, que permite comprender la complejidad de su constitución y la relación necesaria que conecta entre sí las distintas ideas en el alma, lo que confirma no solo la necesidad sino la verdad de la imagen considerada en sí misma. Además, esto explica el origen de la polivalencia que la caracteriza en el primer momento abstracto analizado, es decir, ser internamente y al mismo tiempo confusa y distinta, lo cual se produce en el segundo momento, esto es, cuando la idea es efectivamente pensada por el alma y el juicio que expresa es o confuso o distinto.

Por tanto, es precisamente esto último lo que permite determinar si dicha imagen puede, o no, dar origen a ideas y juicios de géneros superiores de conocimiento. Para finalizar, diremos que esta propiedad inmanente es de naturaleza epistémica ya que se

⁴⁵³ Mignini (1981), p. 145.

expresa en forma de exigencia de distinción que es impuesta por la necesidad mecánica de las leyes naturales que determinan y rigen tanto al cuerpo como al alma. Pero dicha exigencia, y dada la estructura compleja de los cuerpos considerados de forma concreta⁴⁵⁴, no permite que sea realizada más que en parte, mediante ciertas operaciones que de forma muy general se pueden describir como una negación del particular y del finito.

Así, responder a la pregunta de cómo se realizan estas operaciones, esto es, cómo se elabora esta negación (la *emendatio* o corrección como veremos en el capítulo tercero de este trabajo), cómo se entiende la finitud humana y cómo se relaciona con las ideas del entendimiento, nos van a permitir entender el valor cognitivo, o la verdad como señalamos antes, de la idea imaginativa. Para eso, la siguiente sección va a establecer una aproximación preliminar entre las ideas imaginativas y las nociones comunes, concepto clave de la razón para Spinoza, pero que, en un sentido preciso que hay que explicar, no pueden llegar a constituirse sin la mediación necesaria de la representación imaginativa, lo que hemos llamado en este trabajo la presentificación del objeto imaginativo, y que resulta ser además condición de posibilidad inmanente del juicio imaginativo; luego, establecer el fundamento metafísico de esta relación y dependencia recíproca, lo que a su vez sirve de base para nuestra propia interpretación de la necesidad de la imaginación en el origen de los géneros superiores de conocimientos haciendo énfasis en el origen de las ideas racionales, pero que en general explica el origen en general de las ideas adecuadas del entendimiento, que llevaremos a cabo en el siguiente capítulo de este trabajo.

3.6 IDEAS IMAGINATIVAS Y NOCIONES COMUNES

La lectura que hemos llevado a cabo de la carta 17, y la doctrina de la imaginación que hemos desprendido del problema del presagio (sobre todo de los puntos 2 y 3 de la síntesis que del tema realiza Sánchez-Estop), depende en gran medida de la lectura que llevó a cabo Mignini en su propia investigación sobre esta ‘facultad’ del alma. Su objetivo, señala el autor italiano en el prefacio de su tesis doctoral, es el desarrollar una hipótesis en torno al

⁴⁵⁴ En tanto objeto de la física concreta, o biología mecanicista si se quiere, de los *corpora composita* en oposición a aquel objeto de la física abstracta, los *corpora simplicissima*, cf. Gueroult (1974), pp. 175-6.

concepto spinoziano del arte, esto es, una reconstrucción e interpretación de la doctrina de la imaginación que permita establecer una ‘estética en general’ en la medida en que responda a los parámetros impuestos por Kant para tal disciplina, como también establecer el concepto de lo bello asociado al arte⁴⁵⁵.

Ahora bien, la lectura que realiza de la doctrina de la imaginación apunta a dicho objetivo y tal como notamos en la sección 3.2 del presente capítulo, Mignini establece una reconstrucción del pensamiento de Spinoza que es altamente especulativa y que va mucho más lejos de lo que las referencias que aporta de Spinoza pueden justificar⁴⁵⁶. Este problema se hace evidente en la interpretación que ofrece de las nociones comunes y las distintas facultades del alma que interactúan en su constitución⁴⁵⁷. Los problemas que ella ofrece nos permitirán establecer nuestras propias diferencias interpretativas sobre el origen del conocimiento racional y las relaciones que este tiene con los otros géneros de conocimiento, las que, finalmente, nos permitirán establecer nuestra propia interpretación sobre el origen imaginativo de las ideas adecuadas del entendimiento y en particular de las nociones comunes, que son los conceptos de la razón.

Por lo que la presente sección tiene dos objetivos: el primero consiste en hacer una breve descripción y crítica de las nociones comunes y las facultades del alma que lleva a cabo Mignini en el estudio que estamos comentando⁴⁵⁸; segundo establecer, no solo una relación, sino una dependencia entre las ideas de la razón y las de la imaginación, dado que 1) al constituirse ambas en la experiencia, 2) tienen un fundamento metafísico común. Estos son, pues, los temas que trataremos en lo que sigue. Añadamos que el primer punto es analizado con mayor amplitud en el siguiente capítulo de este trabajo.

La interpretación del estatuto de la racionalidad tiene como base una diferencia entre las mismas ideas claras y distintas del entendimiento que, hasta ahora, han sido opuestas

⁴⁵⁵ Mignini (1981), p. 7.

⁴⁵⁶ No soy el único que ha notado el problema en este texto de Mignini, cf. Morrison (1989), p. 364, n. 5; p. 365, n. 26.

⁴⁵⁷ En un artículo posterior (1994), Mignini ofrece una nueva interpretación de las nociones comunes, al centrarse esta vez más en ellas, i.e. en tanto idea y acto mental, que en la interacción de las facultades de las que depende su constitución; cf. Ceccarelli (2007), pp. 27-30.

⁴⁵⁸ Con esto no queremos reducir toda explicación de las nociones comunes a la que ofrecemos aquí, ya que el tema es amplio y tratado desde antiguo. Para una visión de conjunto de las interpretaciones de las nociones comunes que han ofrecido los comentaristas de Spinoza más importantes de la segunda mitad del siglo XX, Ceccarelli (2007), pp. 11-59; por último, estas interpretaciones no alteran las conclusiones que ofrecemos nosotros aquí.

únicamente a aquellas ideas oscuras y confusas de la imaginación. Esta diferencia no es mantenida rigurosamente por el mismo Spinoza y responde más bien a una interpretación de la naturaleza del conocimiento del segundo género que permite señalar tanto su especificidad como la forma en que se relaciona con los demás géneros epistemológicos. En efecto, si la razón o segundo género de conocimiento elabora nociones comunes desde las propiedades comunes de los cuerpos, lo que posibilita a su vez formar ideas adecuadas, se diferencia del tercer género en que este procede, ya no de la cosa singular, sino que desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios desciende al conocimiento adecuado de la esencia de la cosa singular⁴⁵⁹. No obstante su diferencia, ambas tienen en común la adecuación de sus ideas, por lo que comenzaremos desde este punto en común para finalmente diferenciarlas.

Una idea adecuada es definida como aquella idea que, considerada en sí misma y sin relación con el objeto al que mienta, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera⁴⁶⁰, y, por tanto, ellas corresponden a ideas tanto del segundo como del tercer género de conocimiento. Ahora bien, el fundamento en que se basa la adecuación es diferente en cada género: las ideas adecuadas de la razón se fundan en el hecho que son representaciones de aquello que tiene en común con la extensión, que es común a todos, y que refiere a la propiedad de la cosa⁴⁶¹; en cambio, la adecuación de la ciencia intuitiva opera con la esencia formal de los atributos de Dios y la esencia de la cosa singular, en la medida en que sus imágenes se relacionan con los atributos⁴⁶².

⁴⁵⁹ E II, 40sc2 (Gb. II, p. 122) (Peña, p. 107).

⁴⁶⁰ E II, d.4 (Gb. II, p. 85) (Peña, p. 70). Las propiedades intrínsecas corresponden con la claridad y distinción y, por tanto, la certeza que prescinde de toda dependencia efectiva con su objeto para constituirse. Por eso puede darse el caso de ideas adecuadas que no son verdaderas, tal como las definiciones puramente *nominales*, que, si bien pueden ser claras y distintas, no implican acuerdo con su objeto, cf. Ep. 9 (Gb. IV, pp. 42-3) (Domínguez, p. 119); sobre la idea adecuada, cf. TIE §§ 69-71; Ep. 60 (Gb. IV, p. 270) (Domínguez, p. 342).

⁴⁶¹ E II, prop. 39 y c.

⁴⁶² E II, prop. 38 y c; por su parte, Yovel explica el origen de la ciencia intuitiva desde la razón de la siguiente manera: “Spinoza característicamente entiende las dos aproximaciones [la perspectiva de la razón y de la ciencia intuitiva] como expresando la misma información fundamental y poseyendo una misma referencia ontológica. La forma superior de racionalidad (*scientia intuitiva*) no elimina su forma ordinaria (*ratio*) sino que la lleva a expresar la misma verdad metafísica en una manera no solo complementaria sino más profunda. Por otro lado, y de acuerdo con la posición madura de Spinoza, el punto de vista interno depende del exterior como una condición necesaria. Esta es una novedad crucial introducida en la *Ética*. No hay acceso directo a las esencias inmanentes. Primero debemos explicar el objeto externamente, por la intersección de leyes causales mecánicas, y solo cuando se ha obtenido un punto de saturación, cuando una red de explicaciones semejante a leyes ha, para decirlo de alguna manera, capturado a un objeto desde todos sus ángulos relevantes, podemos esperar que surja el tercer género de conocimiento. Mediante un único golpe intuitivo, toda la información causal es ahora

Así pues, en el primer caso las ideas comunes se relacionan con las propiedades que el cuerpo del sujeto percipiente tiene en común con todos los otros cuerpos, propiedad presente tanto en la parte como en el todo, y que el sujeto representa adecuadamente en tanto es afectado por esta idea común. Esta propiedad común es necesaria pero no suficiente para hacer surgir las nociones comunes, lo que implica que la razón no procede de la sensibilidad, pero sí la sigue. Por lo que, si bien no puede ser producida por ella, cada vez que se da es necesariamente acompañada de un acto mental de naturaleza imaginativa cuyo efecto es la representación imaginativa distinta de la cosa por la cual se conciben sus propiedades comunes, lo que hemos llamado en nuestro trabajo la presentificación imaginativa, tanto del objeto singular como de la situación objetiva exterior⁴⁶³.

Mignini insiste en que las ideas distintas basadas en las propiedades comunes de las cosas no deben confundirse con las nociones universales, ya que estas últimas son inadecuadas y representan de forma confusa tanto las afecciones de los cuerpos como la necesidad de representarse según una cierta unidad para poder ser percibida, es decir, bajo una idea universal⁴⁶⁴. Por otro lado, nuestra explicación de los universales afirma que un tipo de los dos casos descritos por Spinoza, de hecho, puede fundarse en las propiedades comunes de las cosas y que, por tanto, en ese sentido deben considerarse como ideas distintas.

Nuestra explicación es algo más detallada que la que realiza el autor italiano y nos permite introducir dicha distinción, pero esta vez en las ideas imaginativas, es decir, como parte de aquellas que son determinadas por la naturaleza del alma, como señala la carta 17, y es la base de la dependencia de las ideas racionales con las de la imaginación. En efecto, los dos tipos de ideas universales descritas en EII40SC1 corresponden con expresiones concretas complejas de naturaleza diversa (i.e. distintas y confusas respectivamente) de las ideas pre-reflexivas de las afecciones, i.e. las *rerum imagines*. Así pues, las ideas imaginativas distintas fundan, a modo de condición de posibilidad, las ideas fundadas en la experiencia y evidencian las causas de la correspondencia estructural de las ideas adecuadas con sus objetos extra-mentales (la idea verdadera), que no es otra cosa que una replica en la duración de la necesidad de las ideas adecuadas como de la conveniencia o comunidad

reprocesada en una nueva síntesis que deja al descubierto la esencia particular de la cosa y su forma inherente en que se sigue de la necesidad lógica de alguno de los atributos de la naturaleza”. (1989a), pp. 156-7.

⁴⁶³ Mignini (1981), pp. 148-9.

⁴⁶⁴ Mignini (1981), p. 148, n. 69.

estructural racional de todos los cuerpos con sus partes, que no es otra cosa que el fundamento de la certeza y el raciocinio⁴⁶⁵.

¿Cómo entender entonces la naturaleza particular de estas ideas imaginativas distintas que acabamos de desprender del comentario al texto de Mignini? Pues, en primer lugar, se puede inferir que la necesidad de la adecuación de la idea común es un resultado mecánico de la actualidad y co-presencia necesaria de las propiedades comunes tanto del cuerpo del sujeto como de los cuerpos exteriores. Dado este mecanismo de correspondencia entre idea e ideado por propiedades comunes percibidas distintamente en el plano imaginativo, se puede interpretar la razón, tal como hace Mignini, como una “imaginación necesariamente determinada en la forma de la adecuación de ciertas condiciones del cuerpo en general”⁴⁶⁶. Dicho de otra manera, las ideas imaginativas replican el mecanismo de constitución de las ideas adecuadas, que en el entendimiento se produce de forma espontánea, pero que en la imaginación tiene su origen en, o se ve determinada por, las condiciones adecuadas de la constitución de los cuerpos en general.

Así pues, las ideas imaginativas distintas no son parte de un momento reproductivo de la imaginación asociado a la memoria, ya que la idea común no refiere a un momento determinado en que el cuerpo del sujeto fue afectado por cuerpos exteriores, o para decirlo en nuestra terminología, no refiere a una disposición del cuerpo del sujeto, sino a la constitución o naturaleza de los cuerpos (tal como se expone en el pequeño tratado de física en la Parte segunda de la *Ética*) y a sus propiedades generales o comunes que, *eo ipso*, pertenecen a todos los cuerpos. En esa medida, entonces, podemos decir que la imaginación puede presentarse bajo una forma que necesariamente es adecuada, a pesar de provenir de la experiencia, siendo esta la razón por la cual replica mecánicamente las condiciones formales y objetivas que constituye, espontáneamente y sin necesidad de ítems extra-mentales, toda idea adecuada.

La distinción que el autor italiano establece entre las facultades de la razón y el entendimiento se desprende de la discusión anterior: si bien tanto razón como entendimiento

⁴⁶⁵ “[...] los fundamentos de la razón son nociones [...] que explican lo que es común a todas las cosas, y que [...] no explican la esencia de ninguna cosa singular”. E II, 44c2 (Gb. II, p. 126) (Peña, pp. 111-2). Por otro lado, la invariancia de los modos en tanto infinitos (cf. E I, prop. 23) se expresa de forma estructural, cf. la nota de V. Peña sobre el tema en su edición a la *Ética* (1980), p. 86, n. 56.

⁴⁶⁶ Mignini (1981), p. 149.

están en el plano de la verdad (al producir ambas espontáneamente un conocimiento necesario y bajo la perspectiva de la eternidad), su fundamento es distinto, siendo para la primera la idea adecuada de las propiedades comunes de los cuerpos, mientras que el segundo conoce su esencia. Siendo esta la diferencia, sigue Mignini, la razón resulta ineficaz para corregir los efectos no deseados de la imaginación (la falsedad, las pasiones, entre otras), ya que se basa en las propiedades comunes de las cosas y no en su esencia, siendo por tanto impotente para determinar el juicio que expresa no solo la existencia sino también la esencia de la cosa. De esta manera, solo el entendimiento es capaz de corregir el juicio y modificar los afectos, gracias al conocimiento claro y distinto de la esencia formal de los atributos de Dios o la naturaleza.

De aquello se desprenden dos conclusiones: primero, que el conocimiento intelectual de la esencia de las cosas afirma la existencia necesaria de las cosas, al deducirse de una idea adecuada de la esencia formal de algún atributo de Dios, y por tanto no puede derivarse ni del primero ni del segundo género de conocimiento, ya que ambos conciben las cosas singulares en tanto existentes en acto (si bien la razón supera la actualidad de las cosas al basarse en sus propiedades comunes que son universales y necesarias), habiendo para Mignini desde un punto de vista epistemológico un verdadero hiato entre el conocimiento de la intuición intelectual de aquellos de la razón y de la imaginación⁴⁶⁷; segundo, se sigue que la causa formal de la intuición intelectual es la participación inmediata de la mente con el atributo del Pensamiento, aun cuando su objeto es el conjunto mismo del mundo construido por la imaginación y la razón⁴⁶⁸.

Siendo este el caso, ¿debemos aceptar la conclusión de Mignini que afirma que no existe una relación más que formal, pero no objetiva o genética, entre los distintos géneros de conocimiento? De ninguna manera. De hecho, el mismo autor abre a manera de conclusión nuestra propia vía interpretativa, que él desecha para seguir una solución interpretativa diferente, al señalar que, en estricto rigor, no hay más que un objeto de conocimiento que

⁴⁶⁷ Mignini (1981), p. 150. Para ser más precisos, el hiato entre dichos conocimientos surge desde un punto de vista cognitivo y no formal, o, para formularlo según la terminología kantiana, refiere a la presentación (*Vorstellung*) más que a la representación (*Darstellung*) del objeto, aun cuando Mignini también encuentra una relación objetiva entre los tres géneros de conocimiento en la noción de *Cupiditas* (cf. (1981), pp. 150-62; 174-80). Nosotros buscamos elaborar una doctrina de la imaginación que relacione desde un punto de vista genético los tres géneros de conocimiento, bajo las nociones centrales de *dependencia e interrelación*, en el siguiente capítulo de nuestro trabajo.

⁴⁶⁸ Mignini (1981), p. 150.

surge necesariamente desde la inadecuación propia del conocimiento sensible imaginativo y que progresa, (manteniendo y complejizando los elementos necesarios presentes en toda idea) desde un punto de vista cognitivo, hacia los géneros superiores de conocimiento, integrándose cada presentación objetiva en actos mentales de órdenes superiores⁴⁶⁹. Dicho de otra manera, la conclusión de Mignini sobre la heterogeneidad entre, por un lado, el tercer y, por otro lado, el primer y segundo géneros de conocimiento, se funda en que el conocimiento de la ciencia intuitiva tiene su propia facultad de producción en el alma independiente de aquella de las nociones comunes, es decir, la facultad de la ciencia intuitiva es el entendimiento mientras que aquella de las nociones comunes es la razón.

Por eso la inviabilidad de relacionar a nivel objetivo los distintos géneros epistemológicos, ya que el primero tiene un origen necesariamente *a priori*, mientras que los otros, al considerar la existencia efectiva o en acto de su objeto, se originan en la experiencia. Así, entre el tercer y el segundo género de conocimiento habría una relación formal mas no objetiva; entre el segundo y el primer género de conocimiento habría una relación objetiva mas no formal. Siendo este el caso, no habría posibilidad alguna de demostrar una interrelación a nivel objetivo de los tres géneros de conocimiento, sino a través del recurso a otro ítem mental distinto al representativo, a saber, el afectivo (i.e. la *Cupiditas*) que, junto con la noción de potencia, finaliza Mignini, dominan la concepción del hombre a lo largo de la *Ética*.

Ahora bien, esta interpretación que relaciona razón con imaginación debido a su origen común en la experiencia tiende a dejar de lado ciertas definiciones del primer género de conocimiento, las cuales encontramos en otros textos de Spinoza, que parecen rechazar que exista relación alguna entre ambos géneros de conocimientos y, *a fortiori*, entre ambos tipos de ideas del alma⁴⁷⁰. Creemos que aquellas referencias, junto con la interpretación de

⁴⁶⁹ Esto es insinuado a modo de pregunta por M. Bertrand en la penúltima página de su estudio: “¿El conocimiento del tercer género no es una forma superior de imaginario, un imaginario de algún modo liberado, la ‘facultad libre’ que sería producida por nuestra sola naturaleza y por eso afirmaría nuestra propia potencia y autonomía?” (1983), p. 184; De Deugd afirma que “los intentos de proveer un remedio [de contrarrestar las pasiones al comienzo de la Parte V de la *Ética*] no quiere decir eliminar las ideas de la imaginación. Hay ‘algo’ en el inicio y hay ‘algo’ en la conclusión de este procedimiento terapéutico. *La diferencia está en que el ‘producto terminado’* (hablando en términos industriales) *es epistemológicamente aceptable y útil*”. (1966), p. 183, énfasis nuestro; Hallet (1962), pp. 18-21.

⁴⁷⁰ “Y si alguien dice que sin duda no es necesario entender los atributos de Dios, sino admitirlos pura y simplemente por la fe, sin demostración alguna, es que bromea. Efectivamente, las cosas invisibles y que solo son objeto de la mente, no pueden ser vistas con otros ojos que las demostraciones. Por tanto, quienes no tienen éstas, tampoco tienen conocimiento alguno de esas cosas; y cuanto dicen haber oído acerca de ellas, no toca su

Mignini, tienden a enfatizar el aspecto formal en que se relacionan los distintos géneros de conocimiento, pero de hecho niegan que exista además una relación objetiva. Nuestra respuesta a aquel problema consiste en interpretar estas afirmaciones de Spinoza comparándolas con la carta 17, lo que nos permite afirmar que el autor italiano tiende a enfatizar esta relación formal y por eso no encuentra otro recurso para relacionar a nivel objetivo los géneros de conocimiento más que apelando a la noción de *Cupiditas*.

En efecto, ¿cómo entender esta heterogeneidad radical entre las ideas claras y distintas del entendimiento, aquellas que poseen la forma de la verdad y que son constituidas solo por la mente, de la amplia variedad que dependen de la imaginación y que se originan por los movimientos fortuitos del cuerpo⁴⁷¹? De hecho, esta distinción es central en el sistema filosófico de Spinoza y por eso mismo forma parte de la *Ética*, cuando en esta última se trata sobre la relación que existe entre, por un lado, el Pensamiento considerado en sí mismo, esto es, en tanto relacionado inmediatamente con un atributo (i.e. el entendimiento absolutamente infinito), y, por otro lado, el pensamiento para-sí de los modos finitos, que implican una consciencia reflexiva (i.e. la idea que constituye el alma humana)⁴⁷².

Esta distinción es presentada por Spinoza con ocasión de la definición de las ideas adecuadas e inadecuadas, ya explicadas en el capítulo primero de este trabajo. Esta explicación que da cuenta de la naturaleza de la imaginativa, pero no de su origen, acorde a las definiciones de la imaginación que hemos señalado en nota y que la consideran un tipo de pasividad por sobre la actividad del entendimiento en la producción de sus ideas, está presente en la *Ética*. Pero, además esta última obra ofrece, en menor medida por cierto, una explicación genética de las ideas, basada en la noción del alma en tanto idea de un cuerpo concreto o existente en acto, de los tipos de ideas que produce y, por último, los géneros en que estas se clasifican, la cual describe una dependencia e interrelación entre ambos géneros de conocimiento. Por lo que las ideas adecuadas del entendimiento, desde un punto de vista

mente ni la refleja más que las palabras de un loro o un autómatas, que hablan sin pensar ni sentir”. TTP XIII (Gb. III, p. 170) (Domínguez, pp. 304-5); una respuesta análoga puede encontrarse en la carta 56, en donde Spinoza escribe que “a su pregunta de si acaso tengo de Dios una idea tan clara como del triángulo, le contestaré negativamente: pues no podemos imaginar a Dios, pero sí entenderlo”. Ep. 56 (Gb. IV, p. 261) (Domínguez, p. 330); cf. Domínguez (1980), p. 356.

⁴⁷¹ TIE § 91 (Gb. II, p. 34) (Domínguez, p. 114).

⁴⁷² Delbos (1950), p. 75; V. Peña en su tesis de doctorado desarrolla más esta idea, clasificándolas bajo rubricas propias de la fenomenología husserliana (1974), pp. 147-50 (Pensamiento en-sí noemático); 150-55 (pensamiento para-sí noético).

formal, no integra dentro de sí los elementos necesarios y productivos imaginativos que solo el estudio del origen, y ya no solo de la naturaleza, de la idea imaginativa puede explicitar.

Dado este marco interpretativo, Mignini prefiere integrar la explicación formal por sobre la objetiva de las ideas en su propia interpretación de la doctrina de la imaginación en Spinoza. No obstante, comprende que operan en el sistema del filósofo holandés, de hecho, las dos explicaciones, siendo evidencia de aquello un pequeño comentario en nota en donde señala la posibilidad de nociones comunes inadecuadas⁴⁷³. ¿Qué quiere decir esto? Pues que estas evidencian en sí mismas la posibilidad de las dos explicaciones que hemos presentado, a saber, formal y objetiva o genética, en que se puede abordar el conocimiento en Spinoza, pero que el autor italiano considera en su obra que comentamos simplemente como problemática⁴⁷⁴. Por nuestra parte, *pace* Mignini, afirmamos que es posible 1) ofrecer una explicación del problema que señale las dos vías explicativas: al mostrar la plasticidad de las nociones comunes podremos evidenciar la base de ambas vías, esto es, 2) el fundamento metafísico común a nivel formal y 3) su estructuración interdependiente e interrelacionada a nivel genético. Los dos primeros temas los trataremos a continuación, el tercero, más amplio y complejo, forma parte del siguiente capítulo de nuestro trabajo.

El punto de partida de nuestra interpretación de las nociones comunes es su plasticidad, ya que ellas, en tanto ideas de la razón, permiten crear relaciones tanto con la imaginación como con la ciencia intuitiva. Su rasgo característico consiste en que ellas se dicen comunes en dos sentidos: en tanto son comunes a todos los hombres, porque son tan simples que todos pueden comprenderlas⁴⁷⁵, y también comunes a todas las cosas, ya que también se encuentran tanto en la parte del objeto como en este considerado en tanto totalidad⁴⁷⁶. Esto que llamamos plasticidad es catalogado por Atilano Domínguez como una ‘ambigüedad’ de las nociones comunes, ya que son tan amplias que abarcan todos los conceptos fundamentales del sistema spinozista (definiciones, axiomas y postulados, relacionándose con Dios, los cuerpos y las almas), pero que Spinoza no termina de explicar cómo ha llegado a comprenderlas como nociones verdaderas y como fundamento del

⁴⁷³ Mignini (1981), p. 149, n. 69.

⁴⁷⁴ Esta noción se encuentra presente en la obra de H. F. Hallett y los artículos de A. Gilead citados por nosotros.

⁴⁷⁵ E II, 38c.

⁴⁷⁶ E II, 40c2, dem.

discurso, lo que era por cierto necesario, al haberse establecido anteriormente que hay nociones comunes o universales que no son auténticas⁴⁷⁷.

La única vez que en la *Ética* se intenta justificar esta noción, continúa Domínguez en su artículo, lo hace apelando a la tesis que existe algo en común entre cuerpo afectado y el cuerpo afectante, i.e. la afección, lo que posibilita la imaginación y permite afirmar que hay algo de positivo en ella. En ese sentido se dice que la imaginación no es ni error ni certeza, sino opinión, en la medida en que ofrece un conocimiento fenoménico, esto es, un conocimiento superficial y abstracto⁴⁷⁸.

La conclusión de Domínguez de esta ‘ambigüedad’ de las nociones comunes es que demuestra la relatividad de los conceptos de adecuación e inadecuación, ya que toda idea humana es realmente inadecuada, en tanto el entendimiento humano es una parte del entendimiento divino y la naturaleza es un todo en que cada parte siempre implica otra, de manera que jamás se puede tener un conocimiento perfecto de esta. Por tanto, todo conocimiento es necesariamente incompleto, y el hombre no tiene un conocimiento completo ni de su cuerpo, ni de su alma, ni de la naturaleza, ni de Dios o la sustancia. Así, las nociones comunes son conceptos límite entre la imaginación y la razón y evidencian entre sus ideas una comunión más que una separación⁴⁷⁹.

Creemos que en este artículo Domínguez prefiere integrar la explicación objetiva por sobre la formal en su propia interpretación de la salvación de los ignorantes por la fe, invirtiendo la propuesta de Mignini pero llegando a un punto similar, concluyendo la relatividad de los términos de inadecuación y adecuación a nivel objetivo. Pero dichos términos resultan relativos desde la vía explicativa objetiva, pero no desde la vía formal a la que de hecho pertenecen, de modo que, y desde nuestra interpretación del tema, se estaría cometiendo un error categorial dado que se interpreta la adecuación e inadecuación desde el origen siempre inadecuado que tiene toda idea por provenir del alma que no es otra cosa que la idea formal de cuerpo.

De esta manera, tanto Mignini como Domínguez a su modo muestran los excesos interpretativos que puede caer una insuficiente comprensión de esta diferencia de puntos de vista en que se comprenden las ideas en Spinoza, i.e. formal y objetivo. En este caso

⁴⁷⁷ Domínguez (1980), p. 357.

⁴⁷⁸ Domínguez (1980), p. 355; pp. 355-7, n. 60.

⁴⁷⁹ Domínguez (1980), pp. 357-8.

particular, no hay una ambigüedad en las nociones comunes, pero sí son lo suficientemente amplias como para evidenciar los vínculos que existen entre los tres géneros de conocimiento. La clave yace en comprender las dos posibles explicaciones que se pueden ofrecer sobre dicha noción, ya desde un punto de vista formal (Mignini) o desde un punto de vista objetivo o genético (Domínguez), evitando de este modo preferir, o, peor aún, reducir, uno de ellos en el otro. Entonces, nos resulta necesario ofrecer una explicación de las nociones comunes que dé cuenta de la riqueza y amplitud de ambas vías, para luego ofrecer un análisis detallado de cómo ellas explican el valor cognitivo de las ideas imaginativas, ese ‘algo positivo’ de la imaginación al que Spinoza constantemente alude, pero que no termina de explicar en la *Ética*, y su relación con los demás géneros de conocimiento.

Es posible dar una explicación de las nociones comunes que evite caer en aquellos excesos y permita dar cuenta de las dos vías explicativas, formal y objetiva, que poseen las ideas racionales para Spinoza. En efecto, analizando las relaciones que existen entre las ideas imaginativas y las nociones comunes es que se puede llegar a la conclusión, y por usar la fórmula precisa con que sintetiza C. De Deugd el asunto, que “parece justificado, entonces, decir que tal como Spinoza afirma que el primer género de conocimiento no es incondicionalmente errado, también él afirma que el segundo género no es incondicionalmente cierto”⁴⁸⁰.

3.7 VÍAS EXPLICATIVAS FORMALES Y OBJETIVAS DE LAS IDEAS

Explicaremos este embrollo al analizar las nociones comunes tanto desde un punto de vista formal como desde un punto de vista genético, lo que permite afirmar que existen dos tipos de nociones comunes: 1) aquellas propias (derivadas del análisis de la vía explicativa genética) que refieren principalmente al origen y constitución de la idea racional deducida de las propiedades comunes de los cuerpos, presentes de forma necesaria en su manifestación imaginativa; 2) distintas de las nociones comunes universales (derivadas del análisis de la vía explicativa formal), esto es, aquellas nociones comunes que son deducidas de las relaciones necesarias presentes tanto en el todo como en las partes y que se basan, en primer

⁴⁸⁰ De Deugd (1966), p. 184.

lugar, en la consideración de la Extensión y de los cuerpos extensos, ya que lo extenso, el movimiento y el reposo, etc. son propiedades igualmente presentes en todos los cuerpos, tanto en el todo como en la parte de cada uno de ellos⁴⁸¹; en última instancia, las nociones comunes universales se basan en la consideración de aquello que hay de común entre los modos y sus respectivos atributos y, por lo mismo, entre los modos mismos (las ideas y los cuerpos), ya que aquello que es común se encuentra igualmente en el atributo y en los modos, en el todo y en la parte de cada uno de esos modos. Por último, esta manera de entender los conceptos de la razón forma parte de una concepción concreta de los objetos de la razón y opuesta, por tanto, a las concepciones abstractas tradicionales basadas, en última instancia, en el idealismo⁴⁸².

Por un lado, en la proposición 37, los objetos de las nociones comunes se deducen en oposición a los objetos de las ideas imaginativas, que consideran las cosas singulares como existiendo en acto y, por tanto, bajo la duración y la contingencia⁴⁸³. Dicho de otra manera, las nociones comunes no consideran la idea de ninguna cosa singular, sino aquellas ideas de las propiedades comunes a todas las cosas, afirmación universal que es ejemplificada, a modo de explicación, con la existencia efectiva de propiedades comunes a todos los cuerpos en la extensión, como señala precisamente el lema 2. Por lo que la referencia a dicho lema se encuentra dentro de la proposición y no en la demostración. El carácter universal de esta noción es, pues, evidente.

Además, como bien señala Gueroult, ya la tradición estoica nombra este tipo de representaciones *ἔννοιαι* (*nociones*), evitando catalogarlas como *ἰδέαι*, ya que el tipo de representaciones que referían no eran ni las ideas platónicas ni universales. Por cierto, no se trata de homologar las nociones spinozistas con las estoicas, sino más bien notar que la misma elección del término ya implica una consideración concreta de la razón que no refiere ni a cosas ni a abstracciones sino a ideas de propiedades de cuerpos concretos, esto es,

⁴⁸¹ Mediante la referencia explícita al lema 2 del excurso físico: “Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas. Demostración: En efecto: todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de un solo y mismo atributo [...]. Además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente, y, en términos absolutos, en que pueden moverse o estar en reposo”. (Gb. II, p. 98) (Peña, p. 84). Citamos la referencia porque volveremos a ella a lo largo de esta subsección.

⁴⁸² Gueroult (1974), p. 327.

⁴⁸³ Cf. E II, 44c1.

representaciones que tienen un carácter universal, la cual puede volverse difusa en la mera expresión ‘ideas adecuadas de las propiedades de las cosas’⁴⁸⁴.

No obstante, las únicas nociones comunes que son deducidas de la proposición 37 son las nociones de las propiedades comunes de los cuerpos⁴⁸⁵. Por tanto, hay dos tipos de propiedades comunes que se distinguen por estar referidas o a Dios o al alma humana, lo que hemos llamado las vías explicativas formales y objetivas de la idea, pero que, cuando son analizadas, evidencian un vínculo entre ambas vías explicativas, y que es precisamente lo que permite diferenciar las nociones universales formales, que refieren a la racionalidad de la naturaleza, de aquellas nociones propias objetivas que tienen su origen en una acción del alma humana: las primeras propiedades, comunes a todos los cuerpos, mientras que las segundas son comunes solo a algunos de estos, lo que finalmente permite distinguir entre las nociones comunes que refieren a las ideas de las propiedades comunes de todos los cuerpos, deducidas en la proposición 38, de aquellas nociones que refieren a las ideas de las propiedades comunes de solo ciertos cuerpos, en particular el cuerpo humano, deducidas en la proposición 39.

La proposición 38 afirma que aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, es concebido adecuadamente. De esta manera, la deducción de las nociones comunes es universal, tal como la demostración de la proposición 37, y tiene como punto de partida la distinción formal de las ideas entre adecuadas e inadecuadas, es decir, en tanto referidas o contenidas en Dios. Pero al tratarse de una idea del alma, el argumento de la proposición busca establecer el origen en el alma de dicha idea, i.e. la vía explicativa objetiva, que en esta explicación se superpone a la vía formal, señalándose que, de la misma manera en que Dios tiene un conocimiento adecuado de su objeto, así el alma humana conoce de la misma forma el objeto, siendo sus ideas adecuadas y él causa adecuada de ellas.

⁴⁸⁴ Esta noción parece tener como antecedente, como muchas de otras doctrinas en la obra de Spinoza, el estoicismo: “La idea a la que sin duda los estoicos deben haber adherido es que las impresiones sensibles tienen una anterioridad lógica respecto de las actividades racionales; por ejemplo, la cognición de ‘esto es blanco’, o ‘esto es dulce’ es garantizada por la mente, no por los sentidos, pero el concepto ‘blanco’ o dulce’ presupone la experiencia sensible”. Boeri-Salles (2014), pp. 130-1; cf. Gueroult (1974), p. 332

⁴⁸⁵ Con esto no queremos reducir las ideas adecuadas a aquellas que tienen por objeto los modos de la Extensión, ya que existen otras ideas adecuadas tal como se afirma en la proposición 46.

Entonces, es la riqueza semántica de la noción común spinozista, y ya no una mera ambigüedad problemática como señala Domínguez (deducida de las ideas adecuadas de las propiedades comunes de los cuerpos) permite crear vínculos entre ambas vías explicativas, además de una convergencia entre las perspectivas de la eternidad y de la duración, al ser ambas ideas en sí adecuadas, pero que difieren desde el punto de vista en que se explica su origen, lo que resulta ser la clave para enlazar la imaginación con la razón.

Así pues, la demostración de las nociones comunes, a través de la adecuación de las nociones de las propiedades comunes universales de los cuerpos, se sitúa en ambas vías explicativas y finalmente se superponen, siendo una vía en Dios y otra en el alma humana: la primera vía explicativa, formal o referida a Dios, afirma que, si algo *x* es común a todos los cuerpos, dándose en la parte de un cuerpo y en el todo, entonces *x* es concebido adecuadamente. En efecto, la idea de Dios de ese algo *x* es necesariamente adecuada: a) en tanto que tiene la idea del cuerpo humano; b) además en tanto que tiene las ideas de las afecciones del cuerpo, las que implican en parte tanto la naturaleza del cuerpo humano y la de los cuerpos exteriores; c) esto es, en tanto que Él constituye el alma humana; d) o en tanto que Él tiene las ideas que están en el alma, es decir, las ideas de las afecciones del cuerpo, ideas que implican el conocimiento que el alma tiene de sí misma, de su cuerpo y de cualquier cuerpo exterior. Gueroult, añade en su comentario, que EIIP7C muestra el movimiento por el cual se pasa desde aquello que está formalmente en las cosas a aquello que es objetivo en las ideas, ya que aquello que es adecuado tanto en la parte como en el todo, es también adecuado en la idea que Dios tiene de la parte y del todo⁴⁸⁶; la segunda vía explicativa, objetiva, genética o referida al alma, afirma que esta perciba adecuadamente aquel conocimiento que es adecuado en Dios, en tanto que Él se explica a través del alma humana (señalado como (d) en la primera vía); así, el alma percibe necesariamente *x* de forma adecuada, ya sea percibiéndose a sí misma, su propio cuerpo o cualquier cuerpo exterior, de manera que *x* no puede ser concebido más que adecuadamente⁴⁸⁷.

Gracias a esta distinción podemos entender los dos sentidos que se encuentran presentes en la expresión ‘aquello que está igualmente en la parte y en el todo’: su primer sentido, que refiere a la naturaleza formal de la idea, la propiedad común está presente tanto

⁴⁸⁶ Gueroult (1974), p. 329.

⁴⁸⁷ E II, 38dem.

en un solo cuerpo como en todos los cuerpos, siendo la idea de esta propiedad adecuada ya que Dios tiene la idea adecuada del alma, esto es, la idea del cuerpo humano; el segundo sentido señala que la propiedad común está igualmente en la parte y en el todo de un cuerpo cualquiera, ya que, al demostrarse que Dios tiene también un conocimiento adecuado de dicha propiedad, en tanto Él tiene las ideas de las afecciones del cuerpo humano, entonces se dice que el alma percibe *x* necesariamente de forma adecuada⁴⁸⁸. De esta manera, si *x* se encuentra en la parte y en el todo, la idea de *x* es adecuada en las ideas de las afecciones del cuerpo, aun cuando las ideas de esas afecciones impliquen en parte la naturaleza del cuerpo afectado y la del cuerpo afectante. Ahora bien, Dios tiene las ideas de las afecciones del cuerpo en tanto Él constituye la esencia del alma humana. Además, la idea de *x* es adecuada en Dios en tanto que Él constituye el alma o, dicho de otro modo, en tanto Él tiene las ideas que hay en el alma. Entonces, el alma percibe adecuadamente *x* en todas sus ideas, es decir, percibe *x* necesariamente de forma adecuada, ya se perciba a sí mismo, a su cuerpo o cualquier cuerpo exterior. Luego, se concluye que *x* debe ser siempre concebido adecuadamente ya que es un conocimiento que necesariamente se encuentra en el alma⁴⁸⁹.

Gueroult, comentando esta proposición, señala que Dios tiene la idea adecuada de la propiedad común en tanto que tiene la idea solo del cuerpo humano, de manera que la idea adecuada de esta propiedad pertenece también al alma humana, en tanto Dios tiene también esa idea. Así, el comentador francés concluye un punto que es central para nuestra propia interpretación de las nociones comunes, a saber, que dicha idea adecuada

“está inscrita por toda la eternidad en la naturaleza del alma, y, entonces, como innata al alma, aun cuando el alma no las pueda tener de forma consciente sin las percepciones imaginativas que, todas y cada una, las implican. Si esta idea fuera aportada únicamente por las percepciones imaginativas, sería empírica, mientras que si es *a priori*, eterna, ya que pertenecería al entendimiento, lo que permite reconocerla dentro de la imaginación; si, por otro lado, las percepciones imaginativas no la presentaran, por así decir, al entendimiento, no conseguiría evocarla en el alma y para el alma”⁴⁹⁰.

⁴⁸⁸ Gueroult (1974), pp. 329-30.

⁴⁸⁹ Gueroult (1974), p. 330.

⁴⁹⁰ Gueroult (1974), p. 331.

En efecto, las ideas adecuadas de las propiedades comunes de todos los cuerpos, si bien son eternas, tienen su origen en la experiencia y, de hecho, posibilitan la consciencia del alma, ya que las ideas de la experiencia sensible son un complejo de *rerum imagines* estructuradas bajo nociones lógicas de inteligibilidad que únicamente el entendimiento y no la imaginación, con sus ideas necesarias y *a priori*, y por tanto siempre presentes en el alma, puede proveer.

Esto permite a Spinoza afirmar, ya no como hipótesis sino de forma apodíctica, demostrado por el lema 2, que existen nociones comunes (primera vez nombradas así) a todos los hombres, es decir, ideas adecuadas de las propiedades comunes a todos los cuerpos, las que deben ser percibidas necesariamente de forma adecuada⁴⁹¹. Aquello, además, demuestra que su deducción se realiza desde una formulación inicial, hipotética y general, a su confirmación mediante la forma concreta en que se expresa en tanto concepto, esto es, en tanto nociones de las propiedades comunes de todos los cuerpos. Ahora bien, el corolario afirma que dichas nociones son comunes a todos los hombres, dado que estas propiedades necesariamente deben ser percibidas de forma adecuada, las nociones de estas propiedades (réplicas en el alma de las propiedades reales en las cosas) deben ser nociones claras y distintas (pues se trata de ideas también en su sentido psicológico) comunes a todos los hombres.

Estas, en tanto propiedades comunes a todos los cuerpos, son las condiciones primeras de la uniformidad de la naturaleza, pero en tanto ideas adecuadas comunes a todos los hombres, son las condiciones primeras de la universalidad de la ciencia, demostrándose como el lugar de vínculo entre imaginación y razón, esto es, entre patrones regulares empíricos y leyes universales; esto demuestra, *a fortiori*, la convergencia entre las vías explicativas formales y objetivas de las ideas, aquello es imprescindible tanto del saber natural y precientífico del mundo como para la constitución de la ciencias naturales y el saber necesario de la naturaleza⁴⁹².

⁴⁹¹ E II, 38c.

⁴⁹² Cf. Gueroult (1974), p. 333; la distinción entre los términos de Naturaleza y Mundo es explicada por Vinciguerra de la siguiente manera: “se distingue generalmente Naturaleza, Universo y Mundo. La ‘Naturaleza’ no es más que la sustancia bajo el aspecto de uno de sus atributos, la *res extensa*, que es en sí y no puede ser concebida más que por sí; el ‘Universo’ es la modificación infinita mediata de la extensión, o la *facies totitus universi*, que es la extensión bajo el aspecto de la totalidad de sus diferencias de movimiento y de reposo y que es concebida solo por su modo infinito inmediato; por último, se entiende por ‘Mundo’ la Naturaleza, o si se quiere el Universo *sub specie imaginationis*, es decir, para retomar los términos de EII40sc1, un trascendental

Esa es la razón por la que allí se establezca una oposición entre el conocimiento imaginativo y racional y el conocimiento intuitivo. En efecto, las ideas imaginativas y las nociones comunes lidian con existencias singulares, mientras que la ciencia intuitiva tiene por objeto solamente sus esencias⁴⁹³. Así pues, en tanto consideramos el origen, y no la naturaleza, de las ideas imaginativas y racionales, es posible afirmar que no hay una oposición absoluta entre imaginación y razón como sí lo habría, en este sentido preciso, entre estos y el entendimiento, ya que los primeros perciben las cosas singulares en relación con a tiempo y lugar determinados, si bien la razón logra superar dicho auxiliar imaginativo mediante la corrección (*emendatio*) de sus elementos fragmentarizadores, lo que permite al alma concebir las leyes eternas y necesarias que rigen las existencias singulares.

Por otro lado, si consideramos esta vez la naturaleza, y ya no el origen, de las ideas imaginativas y racionales, es decir, lo que nosotros llamamos la vía explicativa formal por sobre la objetiva de las ideas, se debe establecer una oposición en el conocimiento, esto es, entre la razón y la intuición de la imaginación, dado que refieren, ya no al alma humana o al pensamiento reflexivo para sí, sino a Dios o el pensamiento en-sí. De esta manera, en la demostración de EII44C2 se afirma que “[...] es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas desde esa perspectiva de eternidad. Añádase que los fundamentos de la razón son nociones que explican lo que es común a todas las cosas, y que no explican la esencia de ninguna cosa singular; por ello, deben ser concebidos sin referencia alguna al tiempo, sino desde una cierta perspectiva de eternidad”⁴⁹⁴.

Por tanto, el cambio de consideración de las cosas singulares en tanto contingente, subjetiva y determinables espacio-temporalmente de las cosas singulares y, a la de las propiedades singulares de estos, además se produce un cambio de consideración desde las ideas inadecuadas a las ideas adecuadas. Ahora bien, como señala Gueroult, este paso no debe considerar un ‘corte’ absoluto entre ambos conocimientos⁴⁹⁵. En efecto, el alma en tanto

o un universal, esto es, una imagen común que me representa los objetos o las cosas de este mundo, tal como son percibidos por una afección, o por cierto habito afectivo del cuerpo” Vinciguerra (2005), p. 105, n. 2.

⁴⁹³ “[...] percibimos las cosas [...], a partir de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento”. E II, 40sc2 (Gb. II, p. 122) (Peña, pp. 106-7).

⁴⁹⁴ E II, 44c2 dem. (Gb. II, p. 126) (Peña, pp. 111-2).

⁴⁹⁵ Gueroult (1974), p. 334.

idea del cuerpo humano está compuesta por muchísimas ideas, las cuales algunas son adecuadas y otras son inadecuadas⁴⁹⁶.

Si bien la naturaleza de las ideas inadecuadas y de las ideas adecuadas es opuesta a nivel formal, “el conocimiento adecuado y el conocimiento inadecuado [es decir, desde el nivel objetivo] se dan originariamente de forma conjunta y simultánea en nuestra percepción de las cosas singulares existentes en acto”⁴⁹⁷. Esta afirmación de Gueroult evidencia nuestro punto excepcionalmente ya que, de hecho, aquello que permite que la afección tenga una expresión mental en tanto idea es lo mismo que tiene de singular y común con el objeto del alma, esto es, el cuerpo humano, y cualquier otro cuerpo, ya que es una propiedad que poseen todos los cuerpos.

Entonces, la expresión mental de la afección, es decir, la idea imaginativa, y aun cuando la idea de la misma afección implique tanto el conocimiento inadecuado de la cosa singular como el conocimiento adecuado de la propiedad común, se encuentra condicionada por la intervención de las ideas adecuadas del entendimiento en la resolución de su significado concreto en tanto idea concreta del alma, característica señalada por Mignini como el significado dinámico y polivalente de la imagen. Así pues, en la medida en que el alma percibe imaginativamente las cosas singulares, percibe racionalmente sus propiedades comunes, de modo que las nociones comunes no son trascendentes, sino inmanentes a las ideas imaginativas de las afecciones⁴⁹⁸.

Esa es la razón por la que la investigación epistemológica de la Parte segunda de la *Ética* se inicie con las afecciones del cuerpo, dado que, mientras que la deducción de la imaginación mostró que las ideas imaginativas implican conocimientos que no son adecuados, la deducción de las nociones comunes muestra cómo, desde otro punto de vista, el primer género de conocimiento implica nociones que son de hecho adecuadas. Es decir, la afección *per se* implica la posibilidad de efectuar un conocimiento inadecuado, en tanto el cuerpo humano es afectado por aquello que el cuerpo exterior tiene de singular (EIIP25 y C; EIIP26), mientras que, si el cuerpo humano es afectado por el cuerpo exterior, pero ya no por aquello que tiene de singular, sino que por algo común a ambos, la idea de lo que se conoce

⁴⁹⁶ E III, 3 dem.

⁴⁹⁷ Gueroult (1974), p. 334, la traducción que ofrecemos modifica ligeramente el original francés para hacer más clara nuestra argumentación.

⁴⁹⁸ Gueroult (1974), p. 334.

no puede ser sino adecuada (EIIP38). De esta manera, la afección implica tanto su inadecuación como su adecuación en tanto supone la propiedad común x y cuya resolución efectiva en tanto idea clara o confusa depende del nivel de integración entre ambas ideas objetivas.

Además, esto explica porque en EIIP28 se afirme que las ideas de las afecciones del cuerpo humano que hay en el alma son mutiladas y confusas, mientras que EIIP39 afirma que la misma idea de la afección, esta vez en tanto implica la propiedad común x , es adecuada, y EVP4 afirme que no hay afección alguna del cuerpo de la que no se pueda formar un concepto claro y distinto, ya que la idea de la afección es inadecuada al implicar ideas inadecuadas (expresiones de las afecciones del cuerpo humano), mientras que es adecuada en la medida en que implica ideas adecuadas (expresiones de la propiedad común x del cuerpo humano y los cuerpos exteriores⁴⁹⁹.

Antes de analizar la noción común propia, parte de la vía explicativa objetiva de las ideas, debemos entender la condición de posibilidad de la vía explicativa formal, esto es, cuál es el fundamento ontológico de la correlación entre los modos del atributo de la Extensión y los modos del atributo del Pensamiento, que permite establecer la correlación epistemológica entre las ideas de la imaginación con la adecuación de toda idea en Dios, o, para ser más exactos y ocupando los términos de la carta 17, cuál es la razón por la que se dice que cuando la imaginación es determinada por la constitución de alma, sigue en todo los rastros del entendimiento⁵⁰⁰.

Para realizar aquello comentaremos en la siguiente sección esta afirmación de la carta 17 con algunos pasajes de las primeras proposiciones de la Parte quinta de la *Ética*. Para terminar, quisiéramos brevemente explicar el porqué de nuestro proceder al interrumpir la explicación de las nociones comunes que estábamos llevando a cabo. La razón tiene que ver con la vía explicativa en que se inscribe dicha noción común, es decir, la vía objetiva de las ideas. Esto quiere decir que debemos ser capaces de dar cuenta del mecanismo por el cual el alma forma dichas nociones a través de la estructuración de ideas que provienen tanto de la imaginación como del entendimiento.

⁴⁹⁹ Gueroult (1974), pp. 334-5.

⁵⁰⁰ Ep. 17 (Gb. IV, p. 77).

En una palabra, la noción común implica un verdadero sistema de cooperación conjunta e interrelacionada de las ideas de ambos géneros de conocimiento en la constitución tanto la noción de consciencia, las ideas precientíficas de orden superior propias de la percepción sensible como aquellas aún más complejas que constituyen el conocimiento científico y necesario de la naturaleza⁵⁰¹, por lo que dichas ideas, al poseer un fundamento común que explicaremos a continuación, deben entenderse, ambas y a la vez, como necesarias e interdependientes en la constitución del conocimiento.

3.8 FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA AFECCIÓN ENTENDIDA COMO ADECUADA Y SU RELACIÓN CON LA TERAPIA CONTRA LAS PASIONES

El tema de la presente sección se desprende de la doctrina de la imaginación que fundamenta la posibilidad de los presagios tal como establece la carta 17. Como se sabe, la posibilidad que los efectos de la imaginación puedan ser determinados por la constitución del alma (*mens*) se funda en el hecho que:

“[...] la imaginación solo es determinada por la constitución del alma [*anima*], ya que sabemos por experiencia que sigue en todo las huellas del entendimiento [*vestigia intellectûs*] y conecta y encadena sus imágenes y sus palabras unas con otras, siguiendo un orden, como hace el entendimiento con sus demostraciones”⁵⁰².

¿Cómo integrar esta afirmación dentro del sistema metafísico de Spinoza? Pues para ello debemos acudir a las primeras proposiciones de la Parte quinta de la *Ética* que establecen precisamente una relación de complementariedad entre entendimiento e imaginación. De esta Parte, sobre todo nos interesan las primeras proposiciones que presentan el fundamento por el cual es posible desarrollar una terapia que permita al hombre lidiar y moderar las pasiones que, sin control alguno, lo dejan sumido en la servidumbre e ignorancia, tal como se señala en la Parte cuarta y en el Apéndice de la Parte primera. La idea que buscamos desarrollar se

⁵⁰¹ Cf. E II props. 19-31.

⁵⁰² Ep. 17 (Gb. IV, p. 77) (Domínguez, p. 159); la distinción que resaltamos en el texto entre el alma entendida como *mens* y como *anima* se explica por los dos tipos de vías explicativas, que deducen y describen la naturaleza y el origen respectivamente de la idea imaginativa, que consideramos presentes en la carta a Balling.

desprende del objetivo general de la Parte quinta, ya que en la medida en que se determina cuál es la extensión de la virtud humana o, en otras palabras, qué es lo que puede hacer la potencia del entendimiento para hacer salir al hombre de la alienación en que está inmerso al verse sometido a los vaivenes de sus pasiones, ignorancia y prejuicios.

La solución a esta verdadera enfermedad del alma⁵⁰³, señala P. Macherey en su comentario a esta Parte de la *Ética*, se puede dividir en dos partes. De ellas, nosotros queremos comentar sus presupuestos generales, que tiene que ver, a grandes rasgos, con la referencia a una suerte de terapia mental por la cual el hombre puede controlar sus afectos, al introducir un factor de regularización que modere progresivamente sus inconvenientes. En ese sentido, la primera sección de esta Parte presenta la vía más simple, ya que se deduce desde la experiencia, por la cual se puede contrarrestar el dominio de los afectos pasivos o pasiones, en la cual el cuerpo y, *a fortiori* la imaginación, juega un rol central como remedio con que cuenta el hombre para lidiar con sus pasiones⁵⁰⁴.

Huelga decir que este remedio no es definitivo y su solución consiste, no en una eliminación, sino que en una minimización o moderación como establece cierta tradición estoica que es retomada por Descartes y que es criticada por Spinoza en el Prefacio a la Parte quinta, por no comprender apropiadamente la naturaleza y relación del cuerpo y el alma, la cual se establece en las proposiciones de la Parte segunda que hemos comentado en el capítulo primero de este trabajo.

Pues bien, antes de explicar en qué consiste lo que se puede denominar una terapia psicofisiológica que modere las patologías mentales propias de las pasiones, Spinoza señala los presupuestos metafísicos que les sirven de base. El rendimiento terapéutico de aquel fundamento común entre entendimiento e imaginación, tal como señala Macherey, yace en la superación del conflicto afectivo a través de la creación de nuevos afectos cuyas afecciones son comprendidas de manera clara y distinta, principio que explica la única vía por la cual el hombre puede moderar sus pasiones. Entonces, estos nuevos afectos por ser más potentes que todos los descritos antes, dado que dependen exclusivamente del entendimiento, toman el control de toda la vida afectiva y la somete a un reglamento que ordena las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento⁵⁰⁵.

⁵⁰³ La *emendatio* tiene también ese sentido medicinal.

⁵⁰⁴ Macherey (1994), pp. 40-1.

⁵⁰⁵ Macherey (1994), pp. 50-1.

La razón por la cual nos interesa esta doctrina es la siguiente, a saber, que ellas establecen la correlación entre ideas y afecciones o, en otras palabras, entre las acciones del alma y las acciones del cuerpo. Aquello fue afirmado, pero no desarrollado (cosa que haremos brevemente aquí), en la carta 17 y, siendo el mismo que citamos al comienzo de esta sección. Esta correlación, por cierto, ya fue afirmada en EIIP7 en el mal llamado paralelismo entre los atributos del Pensamiento y la Extensión. En este contexto, permiten a Spinoza ofrecer una terapia mental contra los afectos que consiste en hacer evidente para el hombre que toda afección, y *a fortiori* toda idea imaginativa, puede ser concebida de forma adecuada tal como se presenta esa idea (y toda idea) en Dios, es decir, dado el fundamento que esta posee. Así, las ideas, ya sean del entendimiento o de la imaginación, son consideradas desde la vía explicativa formal, que permite comprender ambas como adecuadas, dado que estas en tanto modificaciones del atributo del Pensamiento están todas contenidas en el entendimiento infinito de Dios (el modo infinito inmediato del Pensamiento), cosa que nos permitirá, en el siguiente capítulo de este trabajo, establecer nociones tales como afecciones o imágenes adecuadas de las cosas e ideas imaginativas distintas.

Como ya señalamos antes, el objetivo de las proposiciones que comentamos de la Parte quinta de la *Ética* es ofrecer una terapia contra los inconvenientes y restricciones que provocan en el hombre la acción de los cuerpos exteriores. La estrategia de Spinoza consiste en usar la potencia simultánea del cuerpo y el alma para contrarrestar esta influencia nociva que deja al hombre en un estado de pasividad extrema. Para establecer esta correlación el filósofo holandés señala, en primer lugar, consiste en hacer evidente la co-presencia permanente del alma en el cuerpo y del cuerpo en el alma, esto es, en la medida en que el alma expresa ideas (sean estas racionales o imaginativas), de la misma manera (*ad amussim*) el cuerpo expresa pasiones y acciones en la forma de afecciones e imágenes de las cosas, es decir, aquello que compete exclusivamente a los vestigios del cuerpo en el origen del conocimiento⁵⁰⁶. Así pues, se expresa una misma y única modificación, pero cualificada bajo los atributos determinados que el hombre puede concebir, a saber, el Pensamiento y la Extensión. La demostración de dicha proposición insiste en su reversibilidad, esto es, que de aquello que acontece en uno de ellos tiene su traducción exacta en el otro.

⁵⁰⁶ E V, prop. 1.

La siguiente proposición que nos interesa comentar en este contexto es la cuarta, ya que esta integra no solo los afectos en tanto expresiones del Pensamiento sino también el cuerpo con sus afecciones, elemento central para comprender el significado y valor epistémico de la idea imaginativa. Las proposiciones 2 y 3 insisten sobre el reordenamiento de los afectos con el fin de concebir una idea clara de ellos y así mitigar el elemento confuso por el cual el hombre se ve sometido a las fluctuaciones del ánimo. Pero esta solución resulta vacía sin que tenga un concepto claro y distinto de su propia condición general de idea de un cuerpo concreto sometido a condicionamientos espaciotemporales. Dicho concepto no puede más que aportar el mejor conocimiento que puede tener el alma de sí mismo tiene que tener como base las ideas de las afecciones del cuerpo.

Así pues, en la medida en que se conozca más a sí mismo, el alma tendrá un conocimiento mayor del objeto del cual él es idea, es decir, su propio cuerpo, por lo que todo aquello que acontezca en el cuerpo tendrá una expresión mental en el alma. Aquello que fue afirmado de manera cartesiana (por las huellas del entendimiento⁵⁰⁷) pero dando un sentido novedoso al término acorde a su propia doctrina de la imaginación⁵⁰⁸, siendo señalado de la siguiente manera en esta proposición: “no hay afección alguna del cuerpo de la que no podamos formar un concepto claro y distinto”⁵⁰⁹.

Ahora bien, hay que delimitar el grado de conocimiento que se puede alcanzar de las afecciones del cuerpo, dado que, si bien el alma humana conoce su cuerpo y afecciones, en tanto expresión mental de un cuerpo existente en acto, debe renunciar a conocerlo en su totalidad, dada la complejidad de la organización que presenta el último. Ahora bien, y no obstante la imparcialidad e incompletud de este conocimiento, las ideas de estas afecciones son claras y distintas, en la medida en que estas ya no tiene un carácter accidental, en tanto

⁵⁰⁷ Cf. Gueroult (1974), p. 573.

⁵⁰⁸ La noción de vestigio del entendimiento parece referir al principio que se señala en E V, prop. 1, a saber, que la equivalencia efectiva entre el pensamiento y los cuerpos. Comentando dicha noción de la carta 17, L. Vinciguerra hace una analogía entre el modo en que se producen las formas geométricas y las imágenes de las ideas, ya que, escribe él, “del mismo modo que la comprensión de una propiedad geométrica, y entonces la existencia de su idea en la duración, se da solo en la mente de Pablo o Pedro bajo la ayuda de tal o cual encadenamiento de huellas geométricas, así la idea de tal o cual cuerpo implica la existencia de su objeto gracias a los encadenamientos de sus figuras; sin embargo, para que puedan ser comprendidas en la duración, deben pasar por un proceso de figuración bajo los dictámenes del entendimiento, sin que hubiera podido hacerlo, y por retomar una expresión de Spinoza, se encuentra desde siempre a disposición del género humano. Sin que aquello quiera reemplazar su verdad eterna, un teorema no es verdaderamente adquirido por el género humano más que cuando ha sido demostrado”. Vinciguerra (2005), p. 149; cf. pp. 139-51.

⁵⁰⁹ E V, prop. 4 (Gb. II, p. 282) (Peña, p. 253).

una toma de conciencia ocasional, sino que se presentan como necesarias en tanto expresan la constitución del cuerpo, i.e. su naturaleza, y disposición determinada en tanto afectado en un momento dado por un cuerpo exterior.

De otra manera, en la medida en que el alma se considera como causa adecuada de estas ideas, poseen todas las determinaciones de las ideas verdaderas, de forma que el cuerpo deja de ser considerado como un objeto exterior y es reapropiado en tanto objeto de lo que él es idea. Además, gracias a esto logra reapropiarse de sus propias formaciones, haciendo de aquellas, a su vez, objetos de otras ideas, siguiendo así una lógica reflexiva que determina sus producciones mentales, esto es, ideas que son expresiones de su actividad y en un sentido inverso en que se dice que experimenta sus afectos en tanto ideas ajenas y alienantes⁵¹⁰.

Aquellas ideas que representan clara y distintamente las afecciones del cuerpo no se basan en ninguna de las propiedades o factores que individualizan al individuo sino más bien en aquello que tienen en común todas las afecciones (i.e. una noción común), por lo que el remedio contra las pasiones consiste en producir una idea clara y distinta de la pasión, reconduciendo la afecciones con aquello que hay en común en todas las afecciones, es decir, se basa en la constitución de una noción común universal, ya que está en juego aquí la vía explicativa formal y no la objetiva y no, habría que agregar, desde un punto de vista epistémico sino desde el rendimiento práctico que de esta vía se puede obtener⁵¹¹.

La demostración de esta proposición apunta a esta idea que hace depender el conocimiento claro y distinto de las afecciones a las nociones comunes universales, ya que el alma puede pasar desde la consideración inmediata de las afecciones, en tanto expresan confusamente la naturaleza de aquello conocido, a una consideración mediata de las afecciones. Esta consideración que surge cuando se concibe aquello que es común a todas las cosas, y en particular a todos los cuerpos, permitiendo que el alma comprenda su propio cuerpo y afecciones, no desde aquello que pasa circunstancialmente en él, sino desde la perspectiva del conocimiento de las leyes que lo rigen en tanto es una cosa corpórea, leyes que han sido descritas por Spinoza en el excursus físico luego de EIP13. Por tanto, resulta ser un procedimiento literalmente antiséptico por el cual el alma obtiene un conocimiento objetivo de sí mismo en tanto cuerpo, pero desinteresado u objetivado, por el cual pone

⁵¹⁰ Macherey (1994), p. 60.

⁵¹¹ Mignini (2007), p. 1669, n. 8.

atención a las reglas comunes de su propio funcionamiento, reglas comunes que no pueden ser consideradas más que racionalmente⁵¹².

Es precisamente este paso desde una perspectiva a otra la que explica la posibilidad de formar nociones distintas de las imágenes de las cosas. Pero eso es que EV4C termina por precisar aquello que ha sido enunciado tanto en EVP1 como en EVP4, a saber, que este conocimiento claro y distinto de las afecciones del cuerpo le ofrece al mismo tiempo los medios por los que puede dominar racionalmente sus propios afectos, ya que ellos no son más que una expresión mental de las afecciones del cuerpo. Macherey en su comentario a la Parte quinta señala que esta última tesis retoma lo señalado en la proposición primera, ya que es un mismo movimiento el que explica la orientación que toma el alma y el cuerpo en la regulación de sus operaciones respectivas, las que, si bien son independientes, ellas son exactamente correlativas entre sí o expresiones diversamente cualificadas de una misma realidad⁵¹³.

Así pues, el rendimiento práctico de esta noción de las afecciones adecuadas se manifiesta en un control efectivo de las pasiones, las que son consideradas por Spinoza vicios del alma, del mismo modo que en la epistemología es considerado el error, al no depender de la espontaneidad del alma en la producción de esta idea o, dicho a la manera de la *Ética*, el alma no es causa adecuada de este tipo de ideas ni de la pasión que tiene como base el contenido representativo provisto por la imaginación. Además, la intervención de la razón (o el entendimiento, es lo mismo en este contexto) en la reorganización de las afecciones tiene como condición de posibilidad la necesaria adecuación de estas últimas. En otras palabras, en la medida en que las afecciones son adecuadas es posible obtener un conocimiento claro y distinto de ellas ya que las dos son exactamente (*ad amussim*) correlativas.

El rendimiento práctico es necesario para la consecución del objetivo último del spinozismo, esto es, la salvación del alma a través del conocimiento, que es el tema de esta última Parte de la *Ética*, pero nuestro objetivo en esta sección no es desarrollar la terapia contra las pasiones que se desprende de esta discusión sino más bien señalar el rendimiento positivo que tienen las afecciones en la constitución del conocimiento verdadero de las cosas, posibilitado por su fundamento ontológico común, i.e. Dios o la sustancia, en la medida en

⁵¹² Macherey (1994), p. 61.

⁵¹³ Macherey (1994), p. 62.

que todo modo finito, sean cuerpos o ideas, es expresión que tiene la misma causa y una misma potencia a nivel metafísico, y es por eso que son rigurosamente correlativas entre sí, sea o no el hombre consciente de dicha correlación.

Nuestro interés va a cambiar desde la vía explicativa formal, que tiene que ver principalmente con la naturaleza de las ideas, a la vía objetiva, con el fin de describir y evidenciar los elementos imaginativos que sirven de base en la constitución del conocimiento que el entendimiento elabora de la naturaleza, sobre todo aquel racional dado que, para Spinoza, las nociones comunes son el fundamento conceptual del saber de las ciencias naturales. Dichos elementos, como hemos señalado antes, implican un sistema de cooperación entre imaginación y entendimiento que de manera interrelacionada constituyen toda idea, sea ella imaginativa, racional o intuitiva.

Porque, como ya demostraremos en el capítulo que sigue, toda idea implica la intervención de la imaginación y el entendimiento, de forma que siempre hay ‘algo’ de la imaginación, incluso en las ideas que el alma forma espontáneamente, o para utilizar los términos de Spinoza, el alma es causa adecuada de estas, noción que no es posible obtener sino a través de una lectura cruzada con la carta 17 y la obtención de la vía explicativa objetiva que describe, ya no la naturaleza, sino el origen de las ideas, cosa que acabamos de realizar a lo largo de este capítulo.

Pues bien, precisar ese ‘algo’ imaginativo que se mantiene en la razón, aquello por el cual la imaginación se considera una potencia y virtud del alma, y articular el proceso genético por el cual se constituyen las ideas es, para terminar, el tema general del capítulo tercero y último de este trabajo.

4 DE LA IMAGEN DISTINTA A LAS NOCIONES COMUNES: INDISPENSABILIDAD Y CORRECCIÓN DE LA IMAGINACIÓN

El último capítulo de este trabajo tiene como objetivo general describir el proceso de constitución de las ideas en el alma, proceso en el cual interviene tanto imaginación como entendimiento, interpretando la relación que este proceso se lleva a cabo bajo las nociones de dependencia e interrelacionalidad, que permite además relacionar activamente, y no en mera oposición, todos los géneros de conocimiento descritos por Spinoza en la *Ética*. En efecto, los puntos de vista explicativos formales y objetivos que dan cuenta tanto de la naturaleza como del origen de las ideas tienden a superponerse en su exposición para preferirse finalmente el formal, acorde al proceso deductivo en que se despliega el sistema filosófico de la *Ética*, desde la idea de Dios hasta la salvación intelectual del alma humana.

Ahora bien, el proceso objetivo que da cuenta del origen de la idea en el alma supone una cooperación entre ideas, y *a fortiori* géneros de conocimiento, que desde un punto de vista formal difieren en naturaleza (adecuadas e inadecuadas) pero que desde un punto de vista objetivo deben entenderse ambas como expresión de una misma potencia del alma en su esfuerzo general por conocer cada vez más apropiadamente, desde la idea imaginativa que expresa el orden común de la naturaleza y constituye la experiencia precientífica del mundo, hasta aquellas ideas verdaderas, que poseen todas las propiedades intrínsecas de las ideas adecuadas más la referencia directa al objeto extramental que mientan, que componen el conocimiento científico de la naturaleza a través del establecimiento de leyes que rigen el comportamiento de lo fenoménicamente dado y, más importante aún, el conocimiento de la esencia íntima de las cosas, que solo la ciencia intuitiva puede proveer; para decirlo en una palabra, las ideas verdaderas que forman parte del saber necesario de la naturaleza son deducidas desde aquellas ideas que constituyen la experiencia precientífica del mundo la cual, a su vez, son deducidas desde sus elementos metafísicos fundamentales.

El orden lógico y metodológico de despliegue del sistema filosófico no puede más que dar cuenta de la racionalidad de los procesos y mecanismos mentales que, desde el punto de vista del sujeto, no son racionales, o más bien, son prerracionales, al describir el origen inmanente, en tanto situado en la experiencia humana, de la racionalidad universal y *a priori* de la naturaleza y la noción del hombre en tanto sujeto consciente de sí mismo y de su propia

actividad intelectual. Incluso la idea de una ‘filosofía verdadera’, como se plantea en la carta 76 a Burgh, implica esta precaución metodológica que permite deducirla desde la idea que contenga mayor realidad y perfección (Dios o la sustancia), siguiendo su orden interno o adecuado de despliegue (desde la modificación de ciertos atributos de la sustancia a los modos finitos existentes en acto), y que finalmente permite comprender la mejor forma de vivir tanto de manera individual como colectiva (según los afectos y conocimiento propios del tercer género).

De esta manera, para Spinoza el despliegue interno de las ideas es la condición necesaria para acceder al conocimiento verdadero de las cosas y, por lo mismo, a una filosofía que históricamente bien puede no ser la mejor, pero sí, por cumplir dichas condiciones, deber ser considerada necesariamente verdadera. Este despliegue interno de las ideas es uno de los requisitos del pensamiento, aun cuando implique señalar los errores y confusiones de las doctrinas filosóficas de la tradición. Ahora bien, esta refutación lo que menos tiene es un interés de polemizar con sus interlocutores: tal como la carta 50 a J. Jelles precisa, las refutaciones del filósofo no se dirigen a ignorantes en la materia sino más bien a otros filósofos o personas interesadas en iniciarse en el pensamiento filosófico.

Las cartas a Blijenbergh son un buen ejemplo de aquello, ya que alguien tan reservado como Spinoza no duda en responder las preguntas de un completo desconocido dado que, según señala el comerciante de granos y teólogo polemista en su primera carta de presentación, el único interés que tiene es desarrollar su propio pensamiento filosófico. Las respuestas de Spinoza son sinceras y muestran el despliegue de sus propias ideas, aun cuando el contexto en el que se inscriben son sus comentarios a la filosofía de Descartes que, huelga decir, es el único texto que publicó en vida con su propio nombre. Luego, cuando Blijenbergh se presenta como un filósofo cristiano y el dialogo se muestra infructífero desde un punto de vista filosófico, las cuestiones que tratan en sus cartas -el problema del mal y las formas en que se manifiesta en el mundo o el problema del deleite, su verdadero objeto y sus posibles sujetos⁵¹⁴- parecen obligar al filósofo holandés, como muy bien señala Deleuze en su comentario a estas cartas, a multiplicar sus ejemplos, a desarrollar las paradojas y a aislar extrañas concepciones sobre lo tratado; en una palabra, aunque sabe que más que un dialogo

⁵¹⁴ Cortés (2017), p. 137, n. 8.

son dos monólogos, actúa como estando él mismo fascinado por el asunto⁵¹⁵. Esta fascinación que señala Deleuze bien puede explicarse como la necesidad del despliegue interno de las ideas, despliegue que no conoce tope alguno en aras de obtener un conocimiento verdadero de las cosas.

Como se sabe, en la filosofía de Spinoza la idea de necesidad está íntimamente ligada a la de libertad. Así, el despliegue de la potencia interna de las ideas puede entenderse como la forma en que el pensamiento, filosófico en este caso, encuentra sus condiciones óptimas de expresión, es decir, la libertad de pensamiento implica desarrollar hasta sus últimas consecuencias las posibilidades internas de las ideas en tanto son percibidas claramente. De hecho, la libertad de filosofar y expresar libremente sus consecuencias es una exigencia constante a lo largo de la vida de Spinoza, cosa reflejada por cierto en sus cartas, desde su retiro a las campiñas holandesas luego de su expulsión de la comunidad judía de Ámsterdam hasta su decisión de rechazar la cátedra universitaria de enseñanza en la academia de Heidelberg (en la carta 48) precisamente por no saber dentro de qué límites se debe mantener la libertad de filosofar⁵¹⁶.

En un interesante artículo en que comenta las cartas, Myriam Morvan plantea que la razón por la que Spinoza rechaza dicha cátedra es que se trata de un gesto por el cual manifiesta su voluntad de no hacer del filósofo un centro, ya que, para él, lo importante es la filosofía y la idea en tanto esta se despliega en un proceso de conocimiento según sus determinaciones internas. Es más importante aquello que es pensado que quién lo está pensado y si bien rechaza la posición de pedagogo en las aulas de Heidelberg es solo para poder iniciar a aquellos con quien mantiene correspondencia en este despliegue de la idea y su propia concepción de la racionalidad. De esta manera, concluye Morvan, no debe causar sorpresa que, en dicho intercambio y sobre todo en aquellos que resultan más positivos y fructíferos, sea la ocasión para Spinoza de repensar ciertos puntos que se consideran complejos o especialmente importantes presentes en sus obras⁵¹⁷. El caso de la carta 17

⁵¹⁵ Deleuze (2003), pp. 44-5; Morvan (2004), p. 20.

⁵¹⁶ La misma cátedra, señala Macherey, que Hegel aceptó por un año, casi 200 años después, en 1816; Hegel en su carta de aceptación al cargo escribió que “Heidelberg, por primera vez desde la fundación de la universidad, tendrá un filósofo -Spinoza recibió un llamado de Heidelberg, pero en vano como indudablemente sabrán”, citado por Macherey (1990), p. 7; para una lectura interpretativa desde un punto de vista filosófico de esta historia, pp. 7-14.

⁵¹⁷ Morvan (2004), pp. 10-4.

resulta confirmar y llevar un paso más allá esta afirmación de Morvan, ya que, no solo se replantea un tema desde una perspectiva inédita, sino que lleva su fundamento a conclusiones que asombran al lector incauto.

Nos referimos a la idea del presagio y su fundamento imaginativo. En efecto, de ser considerado un efecto imaginativo, un producto de las pasiones humanas⁵¹⁸, pasa a cumplir un rol central en la constitución de las ideas en el hombre, desde aquellas que provienen de la experiencia hasta aquellas adecuadas que constituyen el conocimiento científico del mundo. Este replanteo de la cuestión del presagio en la carta 17 lleva a Spinoza a presentar una doctrina de la imaginación que la aleja de la concepción clásica del alma que, desde Platón a Kant, entiende su psicología como compuesta de facultades, mientras que, para el filósofo holandés, como ya señalamos nosotros en el capítulo anterior, consiste en una concepción del alma no modular, sino integrada en la constitución de las cogniciones y emociones humanas⁵¹⁹.

Entonces, la pregunta en torno a la existencia y naturaleza del presagio que plantea Balling en esta carta le permite a Spinoza no solo dar una respuesta completamente diferente de aquella esperada según el tratamiento de la profecía presente en el TTP, sino que la misma noción de *verum omen* lo lleva a extremar su posición, de nuevo viéndose fascinado por el objeto tratado, y desarrollar toda la potencia interna de la doctrina imaginativa que fundamenta la noción del presagio e, incluso, llevarla un paso más allá, paso que a nuestro parecer resuelve todas las aparentes inconsistencias que se encuentran en la obra de Spinoza sobre dicha doctrina; volvemos a decir aparentes inconsistencias, ya que esperamos demostrar en este trabajo que ellas no son más que apariencias y que la doctrina de la imaginación presente en la carta 17, y que estamos aislando aquí, esta es, tanto sus dos vías explicativas formal y objetiva como sus relaciones con los distintos géneros de conocimiento y, en general, con el entendimiento, tiene completa coherencia con todo lo escrito sobre esta en el resto de sus obras principales, aquellas que constituyen el sistema filosófico de Spinoza.

Para introducir mejor el tema de la primera sección de este capítulo, quisiera que retomáramos un momento aquella afirmación en la carta a Balling que comentamos en la sección anterior, a saber, que la imaginación puede ser determinada solo por la constitución

⁵¹⁸ Morvan (2004), pp. 16-8; cf. Laux (1993), pp. 15-48.

⁵¹⁹ Ravven (1998), p. 62.

del alma [*anima*], ya que, dice allí Spinoza, sabemos por experiencia que sigue en todos las huellas del entendimiento, y conecta y encadena sus imágenes y sus palabras unas con otras, siguiendo un orden, como hace el entendimiento con sus demostraciones.

Resulta evidente afirmar que las ideas imaginativas deben seguir un orden determinado en tanto efectos que dependen de causas corporales, las *rerum imagines* cuya causa son las impresiones del cuerpo, en tanto afectado por cuerpos exteriores de forma contingente; pero lo que no es evidente es que las ideas imaginativas, en tanto determinadas por la constitución del alma, y ya no de cuerpo como lo es la afección, puede conectar y concatenar sus ideas como lo hace el entendimiento con sus demostraciones. Aquella afirmación se fundamenta en el expresionismo metafísico que establece la identidad entre ideas y cosas cualificadas bajo los atributos que el hombre puede concebir. Entonces, dado que el orden de las cosas es el mismo que el orden y conexión de las ideas, se puede concluir, tal como se hace en EVP1, que

“[...] así como el orden y conexión de las ideas se produce en el alma siguiendo el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo [...], así también, y viceversa [...], el orden y conexión de las afecciones del cuerpo se produce según están ordenados y concatenados los pensamientos y las ideas de las cosas en el alma”⁵²⁰.

Frente a esta lectura, Gueroult, en el apéndice X del segundo tomo de su comentario a la *Ética*, se pregunta si esta respuesta es efectivamente coherente con el sistema filosófico de Spinoza, ya que, si este es el caso, se pregunta el comentador francés con ocasión del § 46 del TIE, “¿cómo concebir el mecanismo por el cual se puede establecer un orden y conexión de las imágenes conforme al orden y conexión de las ideas, si ‘las operaciones por las cuales nacen las imágenes se producen según otras leyes completamente diferentes de las del entendimiento’?”⁵²¹. Nuestra respuesta a este problema consistió en afirmar que existen dos vías explicativas para dar cuenta de las ideas en el sistema de Spinoza, la formal y la objetiva, que refieren a deducción de la naturaleza a través del atributo del Pensamiento y el entendimiento infinito de Dios, y la descripción del origen de las ideas a través de la nociones

⁵²⁰ E V, 1 dem. (Gb. II, p. 281) (Peña, p. 252).

⁵²¹ Gueroult (1974), p. 575.

del alma, cuerpo humano y las relaciones efectivas que establecen para constituir las ideas, vías que, lamentablemente, no se distinguen del todo en la obra de Spinoza y, lo que creemos es peor, de hecho se superponen en ciertos lugares de la *Ética*.

Tales vías explican la aparente paradoja que implica integrar dicho principio metafísico al conocimiento humano: en tanto las ideas son consideradas en sí mismas, esto es, su naturaleza o en tanto contenidas en Dios, se apoyan en la adecuación que existe entre la idea concreta que produce espontáneamente el alma con la idea que Dios tiene de ella, en tanto posee todas las ideas que componen el sistema de ideas y leyes que rigen a la naturaleza; en ese sentido formal, entonces, se dice que toda idea que no sea determinada exclusivamente por el alma se debe producir por otras leyes diferentes a las del entendimiento, esto es, ideas que implican la existencia concreta de dicha alma y el rol que cumple el cuerpo para dar cuenta de las ideas que componen la experiencia natural del mundo.

Pero también se encuentra la vía objetiva que da cuenta del origen de las ideas en el hombre, vía que se apoya, ya no en las ideas en tanto adecuadas o en sí, sino en tanto pensamientos humanos, hechos psicológicos concretos, en suma, cuya base es la claridad y la distinción, no pudiendo por tanto obviar o excluir ideas que tienen un origen en la experiencia y que, es más, posibilitan las ideas superiores de conocimiento⁵²². Entonces, la cuestión a resolver ahora es determinar cómo se debe entender el cuerpo humano para dar cuenta de la coherencia que existe entre las proposiciones de la Parte segunda, quinta y de la carta 17 que nosotros afirmamos que existe en el sistema filosófico que estudiamos. Esta respuesta nos permite a su vez dar cuenta de los sentidos que adquiere la palabra ‘alma’ en la carta 17, que responde a las vías explicativas recién señaladas y que de hecho operan en ella, tema de la primera sección de este capítulo.

Pues bien, este problema puede empezar a solucionarse en primer lugar gracias a EIII2SC donde se encuentra un famoso enunciado: “[...] nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia [...], qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente

⁵²² Resulta interesante señalar que gracias a estas dos vías existe una concepción, con al menos dos sentidos, de la racionalidad en Spinoza, una anclada en Descartes (la vía objetiva que surge de la consciencia y considera las ideas como claras y distintas) y otra original (la vía formal que se deduce desde la sustancia y considera las ideas como adecuadas); cf. Morvan (2004), p. 13, n. 12.

corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine”⁵²³. El punto es el siguiente, no es posible afirmar la heterogeneidad de las leyes del Pensamiento y las leyes de la Extensión por considerar que las imágenes no se pueden producir en el cerebro siguiendo el orden de las ideas en el entendimiento, justificando dicha creencia precisamente en la incompreensión que se tiene de las leyes del cuerpo y qué es lo que puede hacer gracias a ellas⁵²⁴.

Dicho de otra manera, aun cuando no se comprendan las causas efectivas que explican la equivalencia entre ambas series, su correlación es necesaria, dado que, por EII7SC, no son más que expresiones cualitativamente diversas de una y única realidad constitutiva, Dios o la sustancia. Las solas leyes del cuerpo permiten que las cosas puedan ordenarse y concatenarse siguiendo un orden correlativo al de las ideas del entendimiento, de forma que -señala el escolio que comentamos- aquellos que niegan “[...] que, de las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, surjan las causas de los edificios, las pinturas y cosas de índole similar (que se producen en virtud del arte humano) [...], si no estuviera determinado y orientado por el alma [...] ellos ignoran lo que puede el cuerpo”⁵²⁵.

Este escolio, de hecho y junto con el pequeño tratado de física después de EIII3SC que ya hemos comentado, son centrales para entender tanto la doctrina del cuerpo como los elementos rudimentarios de una estética, ya que ellos deben ser considerados como realidades producidas en las cosas en virtud de las solas leyes de del cuerpo concatenando por sí mismo las cosas según el orden y conexión en que las ideas son concebidas por el alma⁵²⁶. Además, implica saber los límites del conocimiento a través del reconocimiento de la finitud humana, ya que, tal como se señala en EIII1C, las infinidades de causas por las que estos se producen, en un universo de existencias corporales concatenadas correlativamente con las ideas del entendimiento, el conjunto por el cual se explican todas las obras de arte, escritos y discursos de los que es capaz de concebir el alma, está fuera de toda concepción finita, humana en

⁵²³ E III, 2sc (Gb. II, p. 142) (Peña, pp. 127-8).

⁵²⁴ Gueroult (1974), p. 575.

⁵²⁵ E II, 2sc (Gb. II, pp. 142-3) (Peña, p. 127).

⁵²⁶ Gueroult (1974), p. 576; Mignini (2007), p. 1653, n. 16.

suma, ya que implican todas las ideas en sí que son contenidas en su totalidad solo por el entendimiento de Dios⁵²⁷.

De todo aquello quisiéramos rescatar dos ideas centrales para lo que sigue, a saber, que, por un lado, desde un punto de vista formal, el conocimiento humano se debe considerar no solo como muy limitado, en relación al conjunto racional infinito que compone la naturaleza, sino además como siempre sujeto a pasiones en tanto él debe concebirse siempre como una parte imposible de ser concebida por sí sola, viéndose determinado, por tanto, siempre y necesariamente a las afecciones producidas en su interacción con las cosas singulares, viéndose sometido al orden común de la naturaleza⁵²⁸; por otro lado, desde un punto de vista objetivo, tal como propone Amihud Gilead en un artículo dedicado al valor cognitivo del primer género de conocimiento, este se debe considerar no solo como fidedigno, ya que incluso aquellas ideas que provienen de la experiencia pueden ser consideradas adecuadamente por el alma, sino además este resulta indispensable, en la medida en que el primer género de conocimiento es la única fuente de datos empíricos de nuestra cognición, la cual debe ser, no eliminada o superada sino corregida, lo cual resulta un procedimiento necesario para alcanzar los conocimientos verdaderos del segundo y el tercer género.

Por tanto, aunque el conocimiento imaginativo no puede proveer ningún principio fiable para alcanzar el conocimiento verdadero, de todas maneras, sigue siendo la única fuente por la cual estos conciben cosas particulares. Corrigiéndolas, entonces, acorde a los principios *a priori* de la razón, permiten producir ideas adecuadas por las que el hombre se impulsa al grado supremo de conocimiento en lo que concierne a su cuerpo y alma. Así, concluye el autor israelí, estos datos empíricos son los puntos de partida necesarios para alcanzar la felicidad suprema o salvación, además de revelar su eternidad intelectual⁵²⁹.

Este último punto es el que nos interesa desarrollar con mayor amplitud a lo largo de este capítulo, pero, antes de hacerlo, quisiéramos mostrar que la distinción que realizamos entre los puntos de vista formal y objetivos, que refieren tanto a la naturaleza y al origen de

⁵²⁷ Gueroult (1974), pp. 576; 126-7; por otro lado, la concepción divina no implica la reflexividad propia del pensamiento humano, siendo precisamente la crítica de Hegel a la metafísica de Spinoza, el que Dios no deviene espíritu al no ser consciente de su propia actividad; cf. Yovel (1989b), pp. 28-44.

⁵²⁸ E IV, ax.1; prop. 2.

⁵²⁹ Gilead (1994), p. 213.

la idea, está de hecho presente en la carta 17, ya que esta es la que explica el hecho que Spinoza, en el momento de la carta en que explica a Baling la naturaleza y origen de las ideas imaginativas, realice allí una distinción en la palabra con que designa al sujeto de conocimiento, designando al primero *mens* y al segundo *anima*⁵³⁰. Este es, entonces, el tema de la primera sección del presente capítulo.

4.1 USO DE *MENS* Y *ANIMA* EN LA CARTA 17

Ambos textos ya han sido citados en nuestra lengua y comentados por nosotros en el capítulo anterior, pero como esta nueva lectura que proponemos depende de distinciones de términos latinos presentes en la carta, citaremos directamente el original. Pues bien, el primer término se encuentra en el siguiente enunciado:

*“Effectûs imaginationis ex constitutione vel Corporis, vel Mentis oriuntur”*⁵³¹.

Su sentido es claro, a saber, que los efectos de la imaginación surgen, nacen o son producidos desde (*orior ex*), la constitución o del Cuerpo o del Alma (*mens*). La referencia al alma humana en este enunciado difiere de aquel otro en que se explica el mecanismo por el cual se coordinan las ideas de la imaginación, aquellas que surgen de la constitución del alma (*anima*), con las demostraciones del entendimiento. ¿Cuál es la razón de este cambio de terminología en la misma carta, sobre todo dado que el contexto en que se insertan ambos enunciados corresponde a la exposición de la misma doctrina? Esta diferencia, creemos nosotros, responde a los puntos de vista por los cuales se puede explicar la naturaleza y origen de las ideas, en este caso imaginativas. De manera que, brevemente, por cierto, desarrollaremos las razones que nos llevan a interpretar esta diferencia en la carta 17.

⁵³⁰ Oscar Cohan traduce ambos términos como ‘alma’ (2007), p. 77; Domínguez hace lo mismo, pero señala la diferencia del último entre paréntesis ‘(*anima*)’ además de precisar brevemente el sentido que esta posee (1988a), p. 77, n. 122; en cambio, la traducción francesa de R. Misrahi (1954), p. 1116, la italiana de Mignini (2007), p. 1333 e inglesa de Curley (1985), p. 353, respetan la distinción presente en el original latino, traduciendo, respectivamente, *mens* por ‘*esprit*’, ‘*mente*’, ‘*Mind*’, y *anima* por ‘*l’âme*’, ‘*anima*’, ‘*soul*’, que se traducen al español como *mente* y *alma*.

⁵³¹ Ep. 17 (Gb. IV, p. 77, l. 7-8).

El término *mens* cumple un rol central en la *Ética*, ya que es aquel que de forma general designa al alma humana. En efecto, dentro de los múltiples términos que Spinoza usa para referirse al alma⁵³², *mens* debe entenderse en primer lugar como una afección o un modo del Pensamiento y como tal una expresión cualificada de la sustancia. Así, este término refiere a una realidad propiamente mental, el cual tiene un objeto y una forma específica de estudiarse, y que es desarrollado a lo largo de la Parte segunda de la *Ética*⁵³³. Gracias a este nuevo sentido en que se entiende el alma humana es posible comprender el propio proceder metodológico de la *Ética*, que deduce la realidad mental desde las propiedades fundamentales y generales de la naturaleza, lo cual explica, en aquella famosa afirmación del Prefacio de la Parte tercera, que aquellos que reflexionan sobre las virtudes y vicios de los afectos humanos en base a una concepción espiritualista del alma, lleguen a conclusiones erradas de este, como que no sigue el orden natural de las cosas y que puede concebirse como un ‘imperio dentro de otro imperio’.

Como esta idea en tanto acto mental posee una realidad objetiva, por ser una cosa natural dentro de las múltiples cosas que componen la naturaleza, no pertenece exclusivamente al hombre (como afirma Descartes) sino más bien debe comprenderse como una determinación particular de una modificación del atributo del Pensamiento, estando privada, entonces, de cualquier valor sustancialista, dado que todos los cuerpos en tanto modos de la Extensión tienen una expresión cogitativa, si bien la consciencia y el conocimiento son acciones que solo el alma puede llevar a cabo dada la complejidad estructural del cuerpo humano⁵³⁴.

De allí que, para conocer su verdadera naturaleza y origen, como señala el título de la Parte segunda, se debe hacer desde una apropiada deducción que tenga como punto de partida, no la idea del alma o la realidad mental en general, sino que la idea de sustancia, de manera que, como muy bien señala Macherey en su comentario a la Parte segunda de la *Ética*,

⁵³² P.-F. Moreau distingue al menos cuatro formas distintas utilizadas a lo largo de las obras de Spinoza: 1) el yo personal presente en los primeros párrafos del TIE, las definiciones de la *Ética* y ciertos capítulos del TTP (cf. Moreau (2005), pp. 134-7), 2) *mens* que refiere a las actividades intelectuales, 3) *anima* en tanto idea del cuerpo humano y 4) *animus*, un complejo que integra todas las anteriores además de afectos y pasiones; cf. Moreau (1994), pp. 169-76.

⁵³³ Macherey (1997), pp. 11-2; en la única nota de la p. 12, Macherey explica que la concepción spinozista de la realidad mental puede ser comprendida mejor a través del sentido que el término ‘mente’ posee en el contexto de la *Philosophy of Mind* desarrollada por la filosofía anglosajona, ya que en ambas filosofías el término se encuentra depurado de cualquier referencia espiritualista.

⁵³⁴ Macherey (1997), p. 12.

se evidencie el verdadero el origen de todas las cosas, Dios o la sustancia, y siga el principio que siguen todas las cosas naturales de *causa seu ratio*, principio cuyo origen es metafísico y se desprende directamente de la Parte primera de la *Ética*⁵³⁵.

Además, el estudio del alma entendida como *mens* implica el estudio de su objeto particular, es decir, el cuerpo humano: en efecto, el estudio de la naturaleza del alma, tal como se hace en la *Ética*, nos lleva a definirla como ‘idea del cuerpo’, siendo el primero su correlato absoluto, ya que se encuentra sometido a la misma necesidad que define el orden del segundo. Por tanto, no es posible tener un conocimiento del alma sin tener, al mismo tiempo, un conocimiento del cuerpo, el cual posee las propiedades generales de una fisiología desarrollada sobre las bases de una física rudimentaria, que proporciona un vínculo entre fenómenos psíquicos y fenómenos orgánicos, sin llegar a establecer una determinación recíproca.

Prueba de aquello, señala Macherey, es que la primera definición de esta Parte tiene como tema el cuerpo, y todas sus proposiciones hasta EII13SC deducen la necesidad de entender las ideas y los cuerpos, y *a fortiori* el alma y cuerpo humanos, como elementos, no complementarios, sino más bien concordantes e interrelacionados, ya que ambos son expresiones concretas de una misma realidad ontológica que no posee distinción alguna más que ser cualificada por el entendimiento bajo atributos diversos y que, por tanto, deben comprenderse como realidades estrictamente concomitantes que no pueden ser separadas de forma absoluta⁵³⁶.

Por otro lado, el énfasis que se da en esta Parte a la realidad mental por sobre la realidad extensa, no refiere a una superioridad o independencia de la primera sobre la segunda, siendo una idea debatida por Spinoza en varios lugares a lo largo de esta obra, sino más bien a un proceder metodológico que se advierte en el preámbulo de esta Parte segunda: aquello que importa de todo este estudio son aquellos elementos que ayuden al hombre a obtener su felicidad suprema, siendo esa la razón que el estudio del cuerpo parezca marginal, aun cuando el estudio del alma, de hecho, lo implique, como muy bien muestra el proceder deductivo de esta Parte⁵³⁷. Además, su función particular refiere sobre todo a las operaciones mentales propias del entendimiento y, en el TIE, a la consideración de los bienes verdaderos

⁵³⁵ Macherey (1997), pp. 12-3.

⁵³⁶ Macherey (1997), p. 13.

⁵³⁷ Macherey (1997), p. 14.

en oposición a aquellos aparentes que solo distraen al alma en la obtención de su felicidad suprema, único objetivo de la filosofía para Spinoza⁵³⁸.

Pues bien, ya que se tiene una noción general de lo que Spinoza quiere decir con el término *mens* podemos entender el uso que se le da en la carta 17: su contexto general, como comentamos al comienzo del capítulo segundo de este trabajo, es la existencia de los presagios. Para desarrollar el tema, Spinoza sigue el mismo proceder deductivo que en la *Ética*, a saber, estableciendo su naturaleza particular dentro del complejo del alma humana para luego describir los mecanismos que explican su origen específico. De esta manera, podemos integrar esta distinción entre las dos vías explicativas de las ideas, formal y objetiva, presentes en la *Ética*, pero ahora dentro de la carta 17, lo que nos permite a su vez describir los mecanismos que explican la mutua dependencia e interrelación de las ideas imaginativas y las ideas del entendimiento. En efecto, aquí se explica el origen ya no del presagio verdadero, sino de las ideas adecuadas en general, las que necesariamente deben integrar elementos provistos por la imaginación en tanto fenómeno psíquico, esto es, considerada desde un punto de vista mental, es decir, sin apelar a una explicación empirista de las ideas imaginativas, y de la imaginación en general, que las reduce a las impresiones y minimiza (allí yace el problema) el rol central productivo del alma en su constitución.

Así, resaltando este último punto es que la carta 17 establece el fundamento de la doctrina de la imaginación que explica la posibilidad de los presagios. Dicho fundamento yace en el hecho que los efectos de la imaginación deben considerarse como determinados por la constitución del alma (*mens*), esto es, por su sola naturaleza, lo que permite establecer un vínculo directo entre las ideas de la imaginación y las del entendimiento, las cuales, desde un punto de vista formal, no pueden tener relación alguna por corresponder a géneros que producen ideas de naturaleza diversa, i.e. ideas inadecuadas y adecuadas respectivamente. Dado aquello, la única forma de comprobar dicha afirmación es desde la experiencia, es decir, a través de la descripción del mecanismo por el cual las ideas imaginativas se integran en las ideas superiores de conocimiento que provee el entendimiento.

Es entonces a través del recurso a la experiencia que la doctrina de la imaginación expuesta en esta carta cobra su verdadero sentido, el que además posee ventajas explicativas que van más allá de su tema directo, a saber, que a través del recurso a la vía explicativa

⁵³⁸ Cf. Moreau (1994), p. 169.

objetiva de las ideas es que es posible dar cuenta de los elementos en la imaginación que no pueden explicarse más que estableciendo interdependencias con el entendimiento en los procesos de constitución, no solo de las ideas imaginativas, sino también de aquellas de los géneros superiores de conocimiento, lo que, además, permite explicar todas las afirmaciones a lo largo de la *Ética* sobre la potencia y virtud de la imaginación, además de la diferencia entre las ideas imaginativas del juicio imaginativo, siendo este último el solo responsable del error.

El segundo lugar de la carta que queremos comentar, en relación con el uso del término ‘alma’ pero esta vez en tanto *anima*, corresponde a una apretada serie de enunciados que señalan lo siguiente:

“Videmus etiam imaginationem tantummodò ab animae constitutione determinari; quandoquidem, ut experimur, intellectûs vestigia in omnibus sequitur, & suas imagines, ac verba ex ordine, sicuti suas demonstrationes intellectus, concatenat, & invicem connectit; adeò ut ferè nihil possimus intelligere, de quo imaginatio non aliquam è vestigio formet imaginem”⁵³⁹.

Su sentido, sin duda más complejo, describe todos los mecanismos por los cuales se interrelacionan y entran en mutua dependencia las ideas de la imaginación y del entendimiento. En efecto, la experiencia misma enseña que la imaginación, al verse determinada, ya no por la constitución del cuerpo, sino por la del alma (*anima*), sigue en todo los vestigios o huellas del entendimiento, de manera que conecta y concatena sus imágenes y palabras unas con otras, siguiendo un orden tal como hace el entendimiento con sus demostraciones.

Ahora bien, ya que esta relación establecida por Spinoza entre imaginación y entendimiento proviene de la experiencia, no puede considerar los fenómenos mentales que busca describir como independientes de las condiciones que el objeto actual de dicha alma, i.e. el cuerpo humano, impone para su constitución. En otras palabras, desde un punto de vista explicativo formal, toda idea debe ser considerada como un fenómeno psíquico, esto es, un fenómeno estrictamente mental, independiente del rol que cumple el cuerpo, y la

⁵³⁹ Ep. 17 (Gb. IV, p. 77, l. 11-6).

experiencia en general, en su constitución. Dicho principio obedece al expresionismo metafísico que establece EIIP7, lo que impide relacionar causalmente ideas y cuerpos, además de afirmar la completa independencia de un atributo por sobre otro y, *a fortiori*, la independencia de ideas y cuerpos.

Dado este marco explicativo, es del todo infructuoso apelar a una explicación empirista para dar cuenta de la naturaleza particular de las ideas imaginativas. Lo interesante de esta carta es que Spinoza incluso va más allá de esta explicación y ofrece argumentos por los cuales es posible interrelacionar ideas que, si bien por naturaleza corresponden a géneros diversos, dado su origen común i.e. alma en tanto idea del cuerpo humano, es necesario explicitar su dependencia mutua y, por eso mismo, reinterpretar el valor cognitivo de la imaginación que en este nuevo sentido posee.

Pues bien, para dar cuenta de este nuevo sentido que adquiere la doctrina de la imaginación, al hacer énfasis esta vez en el punto de vista explicativo objetivo, Spinoza describe los mecanismos por los cuales imaginación y entendimiento entran en mutua dependencia: las imágenes siguen en todo las huellas o vestigios del entendimiento, de modo que conecta y concatena las imágenes y palabras tal como (*sicuti*) hace el entendimiento con sus demostraciones. Dicho de otra manera, dado EIIP7, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y concatenación de las cosas; además, dado EVP1, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y concatenación de las afecciones; así, el alma, por EVP4, puede formar una idea clara y distinta de las afecciones del cuerpo; entonces, por la carta 17, podemos concluir que el orden y conexión de las ideas del entendimiento es el mismo que el orden y concatenación de las ideas de la imaginación.

No sería posible afirmar esta hipótesis sin la consideración del alma en tanto *anima*, ya que precisamente refiere a los elementos mentales que constituyen las ideas relacionadas con la sensibilidad, pero sin apelar para ello a una explicación empirista que reduce las ideas imaginativas a las impresiones cuya causa son exteriores al sujeto de conocimiento. Al contrario de aquello, el empirismo que buscamos aislar en el presente capítulo es *sui generis* y responde a uno subordinado por completo al racionalismo, ya que la respuesta a la pregunta sobre los mecanismos que explican el origen de las ideas imaginativas tiene que integrar elementos exclusivamente mentales. Cualquier otra respuesta iría en contra del principio del

expresionismo metafísico, pilar central en que debe basarse cualquier teoría explicativa científica de la naturaleza, incluido el origen del conocimiento humano.

De esta manera, gracias a la carta 17 es que se puede interpretar adecuadamente la naturaleza exclusivamente mental de la idea imaginativa y el rol activo que cumple el alma en su constitución, del mismo modo que el cuerpo se dice que actúa u obra al realizar acciones que dependen de su sola naturaleza. Hacemos referencia al cuerpo ya que las ideas de sus afecciones, desde un punto de vista objetivo, son el único origen de toda idea, es decir, esta puede devenir, gracias a una coordinación apropiada con aquello que afirma el entendimiento, una idea clara y distinta, tal como una coordinación inexistente o inapropiada deviene en una idea oscura y confusa.

Así, el objetivo de este capítulo es describir este devenir de la idea imaginativa, que en su origen es epistémicamente neutra (es decir, dinámica y polivalente) pero que, si se cumplen ciertas condiciones, puede devenir distinta en tanto noción de las propiedades comunes de las cosas, i.e. una idea del segundo género de conocimiento. Dicha idea no puede darse en el alma sin elementos previos que son provistos necesariamente por la imaginación, por lo que hay algo en la imaginación epistémicamente positivo que no solo se mantiene, sino que se integra en las ideas de la razón, siendo ese el sentido preciso que tiene la afirmación de la carta 17 que dice que las imágenes, en tanto efectos de la constitución del alma, siguen en todo las huellas del entendimiento.

Por otro lado, tal como se señala la Parte quinta de la *Ética*, hay una idea en Dios de la esencia del cuerpo humano y es algo que pertenece necesariamente a la esencia del alma humana. La idea de la esencia del cuerpo, que pertenece también al alma, no puede darse sino bajo una perspectiva de la eternidad, como toda esencia o idea del tercer género de conocimiento⁵⁴⁰. En otras palabras, hay algo en las afecciones del cuerpo que se debe considerar *sub specie aeternitatis*, y dicha perspectiva puede surgir tanto del tercer como del segundo género de conocimiento; pues bien, ese ‘algo’ son precisamente aquellos elementos de la imaginación que dada su necesidad son incorporados en las ideas adecuadas del entendimiento, de manera que, como afirma la carta 17, no hay casi ningún concepto del entendimiento del que no pueda formarse una imagen que siga los vestigios del primero⁵⁴¹.

⁵⁴⁰ Cf. E V, prop. 23.

⁵⁴¹ La única excepción a este principio es la idea de Dios o la sustancia: “a su pregunta, de si acaso tengo de Dios una idea tan clara como del triángulo, le respondo afirmativamente; pero, si me pregunta si tengo de Dios

Estos son, entonces, los temas que trataremos en este capítulo, comenzando en primer lugar con una descripción del origen de los elementos necesarios de las ideas imaginativas, los que además resultan indispensables para la formación de las nociones comunes. Pasemos, pues, a desarrollar el primer punto señalado.

4.2 LA IMAGINACIÓN ENTENDIDA COMO INDISPENSABLE

Hay dos maneras por las que es posible demostrar la indispensabilidad del conocimiento imaginativo, estas son, desde un punto de vista práctico y desde un punto de vista epistemológico. De hecho, ambos puntos de vista se desprenden de la naturaleza del hombre definida como una modificación de ciertos atributos de Dios, lo que lo hace, junto con todas las cosas singulares, una parte del conjunto infinito que compone el todo de la naturaleza. Así, el entendimiento humano forma parte del entendimiento infinito de Dios, de la misma manera que el cuerpo forma parte del conjunto que *partes extra partes* componen la naturaleza en tanto extensa, por lo que resulta imposible que se vea liberado por completo de ideas inadecuadas y la falsedad. Dada esta condición finita del hombre, en primer lugar, tiende de forma natural a percibir las cosas siguiendo su orden azaroso o contingente de aparición, el llamado orden común de la naturaleza, pero que de ninguna manera provee un conocimiento verdadero de aquello que es meramente percibido por este medio⁵⁴². Otra consecuencia inmediata de aquello es que el hombre se ve sometido a las pasiones, y que sigue el orden común de la naturaleza, obedeciendo y acomodándose a este en cuanto lo exige la naturaleza de las cosas⁵⁴³.

Así pues, el hombre se ve sometido a sus pasiones y tiene un conocimiento inadecuado, que es natural y espontáneo, de sí mismo, de su cuerpo, de los cuerpos exteriores que lo afectan y del mundo en el que habitan. Además, dado que toda cosa singular es un modo, no puede jamás ser conocida su necesidad *a priori* como se conoce la necesidad de

una imagen tan clara como del triángulo, le contestaré negativamente: pues no podemos imaginar a Dios, pero sí entenderlo". Ep. 56 (Gb. IV, p. 261) (Domínguez, p. 330).

⁵⁴² E II, 29sc.

⁵⁴³ E IV, 4c.

Dios, ya que solo Él posee una esencia que implica su existencia; pero, que la necesidad de las cosas singulares no pueda ser conocida *a priori* no significa que ellas sean contingentes. En efecto, tal como se señala en la Parte segunda de la *Ética*, la existencia puede ser considerada o de manera abstracta, i.e. imaginativamente, o bajo su verdadera naturaleza, la que es atribuida a las cosas singulares dado que se siguen distintas cosas de infinitos modos de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios⁵⁴⁴.

Spinoza no solo refiere a este escolio sino que además lo desarrolla en la Parte quinta, explicando que, de la misma manera que se pueden concebir de dos formas distintas la existencia de las cosas singulares, también es posible concebir las cosas como actuales (existentes en acto o efectuadas) de dos formas, a saber, o bien en tanto existen en relación a un tiempo y lugar determinado, o bien se conciben en tanto contenidas en Dios y siguiéndose en virtud de la necesidad de su sola naturaleza; precisa, además, que es de esta segunda manera que se conciben las cosas como verdaderas o reales, que no es otra cosa que considerarlas bajo la perspectiva de la eternidad en tanto implican la esencia de Dios⁵⁴⁵. Así, es posible concebir las cosas singulares de estas dos maneras, es decir, en tanto contingentes y con relación a un tiempo y lugar determinados, y en tanto necesarias, es decir, en tanto concebidas verdaderamente. Pues bien, la primera manera de concebir las cosas singulares implica conocerlas imaginativamente, esto es, percibir las bajo el primer género de conocimiento. Es decir, concebir las cosas como contingentes implica percibir las a través de imágenes⁵⁴⁶. Siendo este el caso, debemos ahondar un poco en las causas de la contingencia y cómo se relacionan con la imaginación.

En la Parte primera de la *Ética* se señala que todas las cosas son producidas por Dios de forma necesaria⁵⁴⁷, de manera que por ‘contingencia’ no debe entenderse nada más que una deficiencia de conocimiento puesto que se desconoce u oculta el orden de las causas que explican la necesidad de la existencia de aquello que se percibe⁵⁴⁸. Por tanto, si el entendimiento concibe la naturaleza en su totalidad como necesaria⁵⁴⁹, la causa de dicha noción es una falta de conocimiento adecuado, o, dicho de otra manera, la experiencia vaga

⁵⁴⁴ E II, 45sc.

⁵⁴⁵ E V, 29sc.

⁵⁴⁶ Cf. Gueroult (1974), pp. 616-8.

⁵⁴⁷ E I, 29dem; prop. 31.; cf. Gilead (1998), pp. 3-4.

⁵⁴⁸ E I, 31sc1.

⁵⁴⁹ E I, prop. 29.

bajo la cual se perciben las cosas lleva al hombre a creer en la contingencia de las cosas singulares. Esto es nuevamente afirmado en la Parte segunda: “[...] depende solo de la imaginación el que consideremos las cosas como contingentes, tanto respecto del pasado como del futuro”⁵⁵⁰. Si esto es así, en la medida en que las cosas singulares son presentadas de forma contingente, bajo una duración temporal y en un lugar determinados y como corruptibles, en esa medida se conciben inadecuadamente. En cambio, la razón siempre concibe la verdadera naturaleza de las cosas singulares, es decir, no como contingentes, sino que necesarias, en tanto se siguen de la naturaleza eterna de Dios, como son en sí mismas y sin relación al tiempo, esto es, bajo una cierta perspectiva de eternidad⁵⁵¹. Todo esto es señalado en la Parte cuarta: “[...] acerca de la duración de las cosas no podemos tener más que un conocimiento muy inadecuado [...], y determinamos los tiempos de existencia de las cosas [...] solamente por la imaginación”⁵⁵². En conclusión, lo que confirma por cierto aquello señalado sobre el tiempo en la carta 12, la consideración temporal de las cosas responde a un criterio imaginativo, el cual percibe las cosas no como son en sí mismas, sino que producidas por los vaivenes de la imaginación.

Podemos resumir los dos puntos del tema general que buscamos presentar de la siguiente manera: por un lado, para Spinoza, en la naturaleza de las cosas no hay nada contingente, sino que todas ellas están determinadas a existir y a actuar de cierta manera por la necesidad de la sola naturaleza divina. La idea de contingencia es producida por la falta de conocimiento, esto es, cuando se mantiene oculto para el hombre el orden de las causas que explican la necesidad de las cosas⁵⁵³. Es decir, en la medida en que se conocen las conexiones necesarias de las causas no puede darse jamás la idea de contingencia, dado que debe haber una razón y causa de la existencia o inexistencia de todo⁵⁵⁴; por otro lado, el procedimiento por el cual se elimina la noción modal imaginativa de contingencia por la racional de necesidad debe ser ampliada para abarcar todos aquellos elementos que constituyen lo propiamente inadecuado, oscuro y confuso de las ideas imaginativas, lo que podríamos

⁵⁵⁰ E II, 44c1 (Gb. II, p. 125) (Peña, p. 110).

⁵⁵¹ E II, prop. 44, dem. y c2.

⁵⁵² E IV, 62sc. (Gb. II, p. 257) (Peña, pp. 232-3).

⁵⁵³ E I, 33sc1.

⁵⁵⁴ E I, 11sc2; cf. 8sc2.

llamar lo contingente que hay en estas, en tanto dependen del alma humana en tanto idea de un cuerpo existente en acto.

Así, las ideas son siempre adecuadas en la medida en que refieren a Dios, esto es, en la medida en que se consideran necesarias y bajo la perspectiva de la eternidad. Ahora bien, la naturaleza de toda idea considerada *a priori* es adecuada dado que, en tanto modo finito del atributo del Pensamiento, forma parte del entendimiento infinito de Dios, pero esta manera de entender las ideas, que hemos llamado en nuestro trabajo la vía explicativa formal, no da cuenta de la necesidad de los elementos que *a posteriori* constituyen y explican el origen de las ideas, tanto las confusas y oscuras como las claras y distintas, lo que hemos llamado en nuestro trabajo la vía explicativa objetiva o genética.

El procedimiento que recién señalamos consiste básicamente en la corrección (*emendatio*) del dato empírico imaginativo, que cumple los dos propósitos de 1) eliminar los efectos indeseados de las ideas imaginativas (el error a nivel epistémico, el juicio imaginativo que considera las cosas como contingentes y las pasiones a nivel afectivo) y 2) evidenciar aquello indispensable de cada cosa singular en tanto individuación cualificada de la sustancia, que no es otra cosa que considerarlas como necesarias. En general, el procedimiento consiste en evidenciar los nexos causales que explican la diferenciación de cada modo finito y su dependencia ontológica con la sustancia. Dicho procedimiento debe ser aplicado siguiendo las dos vías explicativas de las ideas que, como ya hemos comentado, dan cuenta de su naturaleza general, en tanto parte del atributo del Pensamiento (vía formal), y de su origen particular en el alma (vía objetiva), siendo ambos necesarios para conseguir los propósitos correctivos recién señalados⁵⁵⁵.

El procedimiento correctivo desde la vía explicativa formal opera desde la sustancia a los particulares: este consiste en un método de aplicación de las reglas generales de conocimiento provistas por la razón a las características generales de todas las cosas singulares en tanto modos finitos de la sustancia. Es decir, son las propiedades comunes de

⁵⁵⁵ Nosotros consideramos que es un único procedimiento correctivo aplicado a las dos vías explicativas diversas en que se conciben las ideas, la formal y objetiva. En cambio, el autor israelí Amihud Gilead (1983), uno de los pocos comentaristas que trabajan el tema que nos interesa desarrollar acá, señala que son dos procedimientos correctivos, uno *a priori* sintético y otro *a posteriori* analítico (pp. 52-3), más allá de esta diferencia, los mecanismos de aplicación y conclusiones son coincidentes con los nuestros y no afectan, sino más bien confirman, nuestra interpretación general del conocimiento imaginativo que desarrollamos en este trabajo.

los modos que deben ser diferenciadas de sus esencias, a saber, los factores de individuación, unicidad e indispensabilidad de las diferenciaciones particulares⁵⁵⁶. Estos elementos, que caracterizan a todo modo finito en tanto cosa singular, son deducidos en la primeras trece proposiciones y el excurso físico de la Parte segunda, tal como lo hemos desarrollado en el capítulo primero de este trabajo. Así, este procedimiento aplicado a la vía formal de las ideas provee un punto de vista necesario para comprender, de forma general, cómo todas las cosas constituyen una sola y misma realidad, i.e. Dios o la sustancia.

Sin embargo, la única forma de conocer la sustancia expresada en sus particulares es a través de la aplicación del procedimiento correctivo a la vía objetiva de las ideas, es decir, a través de un análisis de las ideas en tanto efectuadas o pensadas por un alma particular. Este procedimiento, que revisaremos a continuación en detalle, a su vez se divide en dos pasos, 1) la particularización del método y las reglas generales del procedimiento de la vía formal, y 2) la corrección total de los datos provistos por la imaginación. Solo este procedimiento, tal como señala EVP36, muestra la razón de la unicidad de cada uno de los modos de la sustancia que no es otra cosa que afirmar su necesidad intrínseca. Además, este procedimiento, como señala Gilead, relaciona los tres géneros de conocimiento, ya que la completa corrección es una tarea que solo puede realizar la ciencia intuitiva, puesto que es provisto por el conocimiento de, o la familiaridad con (*acquaintance*), las esencias de las cosas particulares⁵⁵⁷; en cambio, el método general o formal pertenece al segundo género de conocimiento, la razón, mientras que los datos rudimentarios, aquellos que precisamente necesitan de corrección, son provistos única y exclusivamente por el primer género de conocimiento, la imaginación⁵⁵⁸.

Este último procedimiento es el que nos interesa desarrollar a lo largo de este capítulo, pero, antes de hacerlo, señalaremos cómo este método correctivo es aplicado por Spinoza en dos axiomas que desarrollan las consecuencias de considerar al hombre como ser finito, i.e. como una parte del orden común de la naturaleza, es decir, en tanto su alma se define como la idea de un cuerpo cuya duración depende del orden común que rige todos los cuerpos extensos existentes en acto y el tipo de comprensión de la naturaleza que se desprende de estos. El punto general que presentan estos axiomas es que, de la misma manera que en el

⁵⁵⁶ Gilead (1983), p. 52.

⁵⁵⁷ Gilead (1983), p. 53; cf. E II, 40sc2; V, prop. 36.

⁵⁵⁸ Gilead (1983), pp. 52-3.

hombre el primer género de conocimiento es la fuente ineludible de datos de las cosas singulares, no pudiendo eliminarse sino más bien corregirse gracias a la intervención del entendimiento, así, el sistema filosófico construido *a priori* no puede prescindir por completo en su constitución de elementos *a posteriori* provistos por la imaginación, los que finalmente, tendrán una adecuada comprensión a través de su corrección gracias a los principios racionales del entendimiento. Estos elementos son precisamente los dos axiomas que señalamos y que comentaremos en lo que sigue.

En efecto, si es gracias a la imaginación que surgen tanto las distinciones temporales y locales, como los juicios que afirman la contingencia y corruptibilidad de las cosas, dicho en una palabra, presenta las cosas singulares *sub specie durationis sive temporis*⁵⁵⁹, entonces dos axiomas, aun cuando son necesarios para deducir las proposiciones que componen las Partes en cuestión, deben ser considerados como productos del primer género de conocimiento, axiomas que, luego de hacer intervenir la comprensión que el entendimiento tiene de aquellos principios, son corregidos, esto es, expurgados de sus elementos confusos y comprendidos en su verdadera naturaleza, es decir, en tanto necesarios y bajo cierta perspectiva de la eternidad⁵⁶⁰.

El primero de los axiomas es la segunda parte de EIIAX1, en el que se puede leer que: “[1] La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: [2] en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como no exista”⁵⁶¹. Además, en EIIP30 refiere a este axioma para afirmar que la duración del cuerpo humano depende del orden común de la naturaleza, lo que confirma que la segunda parte de dicho axioma es un producto del primer género de conocimiento. Como tal, es un axioma inadecuado que necesita corrección, ya que, si bien es cierto que no es posible conocer de manera *a priori* la existencia de un hombre en particular, esto no quiere decir que la existencia de él o ella sea contingente, sino únicamente que la esencia de un hombre un particular, y a diferencia de la esencia de la sustancia, no implica la existencia necesaria⁵⁶².

⁵⁵⁹ Gueroult explica esta fórmula de la siguiente manera: “*Sub specie aeternitatis* se opone a *sub specie temporis*, expresión, es cierto, ausente en la *Ética*, pero que se puede encontrar el equivalente, en tanto que el conocimiento de las cosas bajo el aspecto de la eternidad es opuesto al conocimiento según una relación a un tiempo y a un lugar determinados (cf. V, escolio de la Prop. 29)”. Gueroult (1974), pp. 612-3.

⁵⁶⁰ Gilead (1994), p. 211.

⁵⁶¹ E II, ax. 1 (Gb. II, p. 85) (Peña, p. 70).

⁵⁶² Gilead (1994), p. 211, n. 2; cf. Ep. 34 (Gb. IV, p. 180) (Domínguez, pp. 246-7).

El segundo axioma que queremos comentar es el único que hay en la Parte cuarta, el cual dice que: “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otro más potente por la que aquélla puede ser destruida”⁵⁶³. El axioma refiere a la corruptibilidad de toda cosa singular en tanto finita, tema central de la cuarta Parte, lo que, como se sabe, finalmente tiene una restricción clara desde el punto de vista del entendimiento. Así, lo que consiste por cierto en un procedimiento único en el texto que comentamos, se matiza dicho axioma con relación al afecto propio del tercer género de conocimiento, el *amor Dei intellectualis*, de la siguiente manera: “El axioma de la Parte cuarta concierne a las cosas singulares en cuanto consideradas con relación a un tiempo y un lugar determinados”⁵⁶⁴. Por lo que, a pesar de ser indispensable para explicar las relaciones que se desarrollan a lo largo de la Parte cuarta, este axioma es uno de los falsos principios de la imaginación que explica, dado que forma parte de la naturaleza⁵⁶⁵, la sujeción de los hombres a las pasiones.

Amihud Gilead, en un notable artículo dedicado al tema, explica el asunto de la corrección de este axioma de la siguiente manera: el hecho descrito en el axioma, esto es, la infinita variedad de cosas singulares que existen en la naturaleza puede comprenderse de dos formas diferentes, a saber, o desde un punto de vista imaginativo o desde un punto de vista del entendimiento. Ambos puntos de vista implican una visión del mundo opuesta entre sí: el primero interpreta este hecho bajo el principio hobbesiano *bellum omnium contra omnes*, tal como el único axioma de la Parte cuarta sugiere y, por tanto, esta creencia tiene como causa la imaginación porque, a) en la medida en que los hombres están sujetos a pasiones, no puede decirse que concuerdan en naturaleza⁵⁶⁶; b) en la medida en que los hombres son dominados por afectos que son pasiones, son contrarios entre sí⁵⁶⁷.

Ahora bien, el conocimiento verdadero de la infinita diversidad de la naturaleza enseña que la infinita variedad de las cosas implica además diversidad, coherencia y complementariedad⁵⁶⁸, dado que, a1) en la medida en que los hombres viven bajo la guía de

⁵⁶³ E IV, ax. 1 (Gb. II, p. 210) (Peña, p. 189).

⁵⁶⁴ E V, 37sc. (Gb. II, p. 304) (Peña, p. 274).

⁵⁶⁵ Cf. E IV, props. 2-4.

⁵⁶⁶ E IV, prop. 32.

⁵⁶⁷ E IV, prop. 34.

⁵⁶⁸ Cf. Ep. 32 (Gb. IV, pp. 170-3).

la razón, deben siempre acordar en naturaleza⁵⁶⁹; b1) no hay nada más útil para el hombre que un hombre que viva bajo la guía de la razón⁵⁷⁰; b2) cuanto más busca cada hombre su propia utilidad, tanto más son útiles los hombres entre sí⁵⁷¹; b3) el conocimiento verdadero lleva a la conclusión contraria que presenta la visión imaginativa del mundo, que es confirmada también por la experiencia, a saber, que el hombre, en tanto racional, es un Dios para el hombre⁵⁷².

Entonces, la imaginación percibe la diversidad humana como un antagonismo, mientras que la razón, y sobre todo la ciencia intuitiva, la concibe como complementariedad y coherencia. Finalmente, dado que la imaginación percibe las cosas con relación a un tiempo y lugar determinados, el fundamento en que se basa el axioma que comentamos no puede provenir más que de la imaginación o primer género de conocimiento. Por último, el hecho que la corrección del axioma se presente en la Parte quinta con ocasión del *amor Dei intellectualis*, implica un cambio radical del alma y su visión de comprender el mundo, opuesta a aquella imaginativa descrita antes, corrección que hace posible minimizar el dominio de las pasiones a través de la superación de nociones imaginativas tales como las de tiempo, lugar, contingencia, corruptibilidad, entre otras⁵⁷³.

Pues bien, lo que nos interesa rescatar de todo esto es que la imaginación es una expresión de la finitud humana y como tal resulta imposible eliminar por completo. De manera que de todo aquel proceso correctivo aplicado a la idea imaginativa siempre queda un residuo necesario de la imaginación, en tanto esta expresa la ineludible finitud del hombre. De allí que, tal como señalamos antes a manera de introducción al tema, el primer género de conocimiento es indispensable ya que es la única fuente de datos empíricos de la cognición, cuya corrección permite acceder a los conocimientos verdaderos del segundo y tercer géneros. Es la única fuente de datos particulares y su corrección es indispensable para dar cuenta de tanto el origen de las ideas adecuadas en tanto acto mental del alma, i.e. las ideas claras y distintas, como el conocimiento verdadero del alma, el cuerpo y la naturaleza, esto es, es el punto de partida inadecuada pero ineludible para alcanzar el conocimiento verdadero

⁵⁶⁹ E IV, prop. 35.

⁵⁷⁰ E IV, 35c1.

⁵⁷¹ E IV, 35c2.

⁵⁷² E IV, 35sc.

⁵⁷³ Gilead (1994), pp. 211-2.

de la naturaleza, la beatitud y la salvación humanas, objetivo final de la filosofía teórica y práctica de filósofo holandés.

Así pues, todas las ideas tienen un origen común en el primer género de conocimiento, dado que el alma ha sido definida como la idea o cognición del cuerpo humano, dicha idea es el medio indispensable para todo género de conocimiento, haciendo accesible la percepción de las interacciones personales de sí mismo, su propio cuerpo, con los cuerpos exteriores, hasta la concepción general de toda la naturaleza.

Entonces, y siguiendo la argumentación de Gilead, cada género de conocimiento se relaciona con este medio, i.e. el cuerpo humano, de la siguiente manera:

1a) en tanto proviene de la experiencia vaga, la imaginación provee un conocimiento confuso y mutilado al alma de sí mismo, de su cuerpo y de los cuerpos exteriores⁵⁷⁴;

1b) en tanto conocimiento a través de signos, la imaginación se relaciona necesariamente con el ‘orden y conexión de las afecciones del cuerpo humano’⁵⁷⁵;

2) la razón se relaciona con las propiedades comunes de los cuerpos, dado que todas las referencias a esta en EII40SC2 refieren al cuerpo⁵⁷⁶;

3) en la Parte quinta, y comentando las condiciones que debe cumplir el hombre para obtener el grado más alto de conocimiento, es decir la ciencia intuitiva, en EVP31 Spinoza señala que es imposible que el alma considere cosa alguna *sub specie aeternitatis* sin que considere antes la esencia de su cuerpo bajo la perspectiva de la eternidad⁵⁷⁷; de manera que, para alcanzar dicho género de conocimiento, el alma tiene que transformar y modificar la percepción de su cuerpo, como señala EVP29, en tanto lo percibe bajo su presente y actual

⁵⁷⁴ E II, 29c; 40sc2 refiere al corolario de dicha proposición para establecer la primera parte del efecto imaginativo que señala este enunciado.

⁵⁷⁵ E II, 18sc; 40sc2 refiere a este escolio para establecer la segunda parte del efecto imaginativo que señala este enunciado.

⁵⁷⁶ E II, 38c-39c; prop. 40 refiere a la naturaleza adecuada de las ideas que provienen exclusivamente del alma.

⁵⁷⁷ E V, prop. 29.

existencia, i.e. bajo nociones imaginativas espacio-temporales, hacia una concepción de su esencia eterna⁵⁷⁸.

Además, la cognición del cuerpo explica la posibilidad del autoconocimiento, dado que, por EIIP23, el alma no se conoce a sí mismo, sino que a través de las afecciones de cuerpo. De esta noción de autoconsciencia asociada a la cognición del cuerpo se desprenden dos consecuencias sobre el estatuto epistémico de las ideas en general, a saber, que las ideas que tiene el alma, consideradas en sí mismas, no son claras y distintas⁵⁷⁹, de la misma manera que considerar las ideas de las afecciones del cuerpo, las *rerum imagines*, como relacionadas únicamente con el alma, tampoco son claras y distintas⁵⁸⁰. Estas proposiciones se desprenden del hecho que el alma y el cuerpo humanos no son más que modificaciones finitas de algunos de los infinitos atributos de la sustancia. Siendo esto así, considerar las ideas en tanto aisladas de su verdadero origen implica considerar la parte, es decir el modo finito en cuestión (cuerpo o alma), como el todo infinito (Dios o la sustancia) lo que es un absurdo.

Por tanto, la única manera que tiene el alma de considerar adecuadamente las cosas singulares, es decir clara y distintamente, es hacerlo a través de la concepción adecuada del contexto causal total en que el modo finito, en tanto parte de dicho todo, de hecho, existe⁵⁸¹. Así, basar el conocimiento que se tiene de alguna cosa singular en las afecciones del cuerpo da como resultado una idea inadecuada de dicha cosa, esto es, una idea fragmentada, limitada y aislada de su verdadero contexto causal que no solo lo implica, sino que, más importante aún, lo explica. No obstante, en tanto ser finito, el hombre no puede prescindir por completo de dicha fragmentariedad y por las mismas razones que en la mecánica afectiva no se pueden eliminar las pasiones sino más bien minimizar su dominio sobre el *animus*, habiendo algo de constante en estas que forma parte de la potencia del afecto, que determina precisamente tanto la fuerza de la servidumbre como de la libertad del hombre.

Volviendo al tema de la imagen, dado que el cuerpo humano puede formar al mismo tiempo una cantidad limitada de imágenes distintas⁵⁸², el único medio por el cual se conocen

⁵⁷⁸ Gilead (1994), p. 214.

⁵⁷⁹ E II, 28sc.

⁵⁸⁰ E II, prop. 28.

⁵⁸¹ Gilead (1994), pp. 214-5.

⁵⁸² E II, 40sc1.

las cosas singulares es extremadamente limitado en su valor cognitivo, de manera que necesita de una corrección constante. Así pues, el número limitado de imágenes distintas que puede formar el alma al mismo tiempo explica la posibilidad del desequilibrio entre las ideas distintas de la imaginación con aquellas del entendimiento, dado que, cuando las imágenes superan la *vis imaginandi* que permite percibir distintamente a través de imágenes las pequeñas diferencias entre los seres singulares, estas dejan de ser percibidas por sí mismas y caen bajo los mecanismos de generalización imaginativos, i.e. los trascendentales y universales, siendo el único medio con que cuenta el alma para percibir las cosas luego de verse desbordada además de ser la razón por la cual se dice que la idea imaginativa percibe fragmentariamente las cosas. Dichos mecanismos de generalización permiten considerar aquellos rasgos de los seres singulares que afectan al cuerpo como si fueran sus rasgos característicos, por lo que aquellas concepciones fragmentarias son presentadas como seres independientes imaginativos, a modo de ‘conclusión sin sus premisas’⁵⁸³, que no es más que una de las variadas formas de efectuación de las ideas inadecuadas en el alma, i.e. las ideas oscuras y confusas.

Ahora bien, en un comienzo esta situación resulta ineludible. Solamente una corrección gradual de las percepciones fragmentarias, que no son más que el resultado de la propia finitud y limitación humanas, pueden, al menos parcialmente, remediar sus defectos. Pero la corrección que realiza el entendimiento sobre los datos imaginativos no puede remediar los factores por los cuales se presentan en el alma, de manera que la contingencia, factores fragmentarios como el tiempo, lugar, etc. son cualidades necesarias del conocimiento defectuoso, requiriendo una corrección continua y perpetua bajo los principios racionales provistos por el entendimiento. Dado que la interacción entre los géneros de conocimiento es continua, los medios por los que es corregida la inadecuación del dato imaginativo siempre están presentes en el hombre.

La clave de dicha corrección, señala Gilead en el artículo que comentamos, consiste en “descubrir las conexiones entre las afecciones [del] cuerpo con el contexto mayor de la naturaleza extensa”⁵⁸⁴. Sin embargo, aquella tarea no puede realizarse más que en parte, ya que un entendimiento finito simplemente no puede concebir las infinitas conexiones lógico-

⁵⁸³ E II, 28dem.

⁵⁸⁴ Gilead (1994), p. 216; cf. TIE §§ 84, 91.

causales que explican la naturaleza, tal como la carta 32 señala con ocasión del gusano que habita en el torrente sanguíneo⁵⁸⁵. Así, a lo sumo, aquello que sí puede ser concebido clara y distintamente son las propiedades comunes de un fragmento determinado de la naturaleza (es decir, una parte) y las relaciones específicas que realiza este con su medio o contexto particular (el todo de aquella parte que aun así es fragmentario).

La razón, a través de las nociones comunes propias, da cuenta no solo de la posibilidad de corregir el dato imaginativo, tema de la siguiente sección de este trabajo, sino que además, que es lo que nos interesa señalar aquí, de su indispensabilidad y, *a fortiori*, la indispensabilidad del primer género de conocimiento en la constitución del conocimiento racional e intuitivo de la naturaleza. Es decir, en la medida en que la razón tiene por objeto lo común de la cosa singular así concebida, esto es, aquello que pertenece tanto a la parte como al todo, ningún dato singular provisto por la imaginación puede ser deducido o derivarse de las nociones comunes. Además, si bien las ideas del tercer género de conocimiento pueden formarse de las ideas comunes adecuadas de las cosas⁵⁸⁶, no puede deducir la esencia de ninguna cosa singular desde sus propiedades comunes, concebidas por las nociones comunes de la razón⁵⁸⁷. Es función de la ciencia intuitiva concebir la esencia de las cosas singulares, pero esta no puede dar cuenta ni explicarlos a través de principios racionales o de nociones comunes.

De esta manera, es la imaginación, dado que percibe las cosas singulares, aun cuando lo haga en tanto existiendo estas en un lugar y tiempo determinados, siendo precisamente aquellos elementos restrictivos los que necesitan corrección según los principios comunes *a priori* provistos por la razón. Y si bien la ciencia intuitiva puede producir la idea de la esencia de las cosas singulares sin residuo imaginativo alguno, como los del tiempo, lugar, etc., ni esta ciencia puede deducir las ideas de las esencias solo a través de principios *a priori*, ya que, por EIP28, ningún modo finito puede deducirse únicamente de la naturaleza de un atributo⁵⁸⁸. Por tanto, el único medio por el cual se presentan las cosas singulares en sí mismas, aun cuando se perciban de manera mutilada, es a través de la imaginación. Dada la limitada capacidad perceptiva del hombre, las cosas se perciben confusamente, en tanto

⁵⁸⁵ Ep. 32 (Gb. IV, pp. 173-4) (Domínguez, p. 238).

⁵⁸⁶ E II, 47sc.

⁵⁸⁷ Cf. TIE § 93; E II, prop. 37; 44c2 dem.

⁵⁸⁸ Cf. Gilead (1994), p. 217, n. 8.

existiendo en un tiempo y lugar determinados, lo que produce la creencia que son seres independientes y separados del todo al que de hecho pertenecen, i.e. son sustancias. Este es, pues, el principal efecto de la fragmentación.

Son las propiedades comunes que comparten todas las cosas singulares lo que hace posible que el alma pueda desplegar sus conexiones, tanto entre sí como con el todo unificado de la naturaleza. Así pues, si de hecho existen tales conexiones necesarias, no quiere decir otra cosa que los factores de fragmentación de la imaginación pueden en principio ser removidos, y las cosas singulares pueden ser consideradas como partes del todo en la medida en que comparten propiedades en común. Siendo este el caso, debemos afirmar que todas las ideas de las cosas particulares son verdaderas en tanto relacionadas con el contexto universal de la naturaleza, dado que, como se señala en la *Ética*, todas las ideas, en tanto relacionadas con Dios, son verdaderas⁵⁸⁹ y, sobre todo, que ninguna idea es inadecuada ni confusa sino en cuanto se considera en relación con un alma singular⁵⁹⁰.

Entonces, son las nociones comunes las que permiten que se inicie el proceso correctivo de la razón, la cual separa las imágenes de los factores fragmentarizadores (los *entia imaginationis* tales como el tiempo y el espacio) que hacen de estas ideas inadecuadas e integra sus elementos depurados, es decir, en tanto indispensables, dentro de su contexto real lógico-causal. Por último, los datos indispensables de las ideas imaginativas son aquellos elementos que permanecen luego que la razón realiza la corrección de los *entia imaginationis*, elementos que luego de ser eliminados, permiten considerar las imágenes depuradas y en sí mismas, esto es, distintamente y producidas exclusivamente por el alma.

4.3 CORRECCIÓN Y NECESIDAD DEL DATO IMAGINATIVO

Este procedimiento correctivo se presenta en la Parte cuarta de la *Ética* de la siguiente manera: “Nada de lo que tiene de positivo una idea falsa es suprimido por la presencia de lo verdadero, [en la medida en que es] verdadero”⁵⁹¹. La razón que justifica tal procedimiento señala que

⁵⁸⁹ E II, prop. 32.

⁵⁹⁰ E II, 36dem.

⁵⁹¹ E IV, prop. 1 (Gb. II, p. 211) (Peña, p. 189), traducción ligeramente modificada.

“La falsedad consiste en la sola privación de conocimiento, que está implícita en las ideas inadecuadas (por EIIp35), y estas ideas no poseen nada positivo en cuya virtud se llamen falsas (por EIIp33), sino que, por el contrario, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas (por EIIp32)”⁵⁹².

Gracias a este proceso correctivo se elimina la privación de conocimiento, lo propiamente confuso de la idea inadecuada, y el núcleo empírico de la idea imaginativa se mantiene de esta manera:

“Por ejemplo, cuando contemplamos el sol, imaginamos que dista de nosotros unos 200 pies, en lo que nos equivocamos mientras ignoremos su verdadera distancia; ahora bien, conocida esa distancia, desaparece el error, ciertamente, pero no aquella imaginación, es decir, la idea del sol que explícita su naturaleza solo en la medida en que el cuerpo es afectado por él, y de esta suerte, aunque conozcamos su verdadera distancia, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca de nosotros. [...] Así, cuando los rayos del sol, incidiendo sobre la superficie del agua, son reflejados hacia nuestros ojos, lo imaginamos como si estuviese presente, aun cuando sepamos su verdadero lugar”⁵⁹³.

El conocimiento de disciplinas tales como la óptica, la física, la astronomía, etc., permite integrar las ideas de las afecciones del cuerpo humano en su verdadero contexto causal, de manera que la polivalencia de las ideas imaginativas se resuelve en la distinción que caracteriza la percepción adecuada imaginativa, esto es, la distinción con que se conciben las propiedades comunes que explican las relaciones efectivas, tanto del sujeto que percibe como las condiciones objetivas por las cuales se recibe dicha percepción. En otras palabras, dichas disciplinas ofrecen información indispensable para realizar su integración al contexto mayor al cual pertenecen.

Aplicada esta noción al ejemplo del sol, se puede decir que es la naturaleza de sus rayos el afectar al cuerpo humano de esa manera. Así, las leyes de la óptica al ser aplicadas a las ilusiones ópticas explican el fenómeno refractario de los rayos lumínicos sin remover la ilusión, es decir, esta última forma una parte indispensable de la naturaleza verdadera total

⁵⁹² E IV, 1dem. (Gb. II, p. 211) (Peña, p. 189).

⁵⁹³ E IV, 1sc. (Gb. II, p. 211) (Peña, p. 189), traducción ligeramente modificada.

del sol en tanto percibido por el hombre. Por tanto, la adquisición de verdades científicas da cuenta de las causas y explican tales errores, o en este caso particular ilusiones, y, al corregirlos no solo se adquiere, sino que además se promueve el conocimiento científico.

La corrección del dato imaginativo tiene, pues, dos resultados claros, a saber, no solo muestra su necesidad e indispensabilidad, sino que además ofrece una noción distinta de la falsedad, es decir, un concepto de lo falso provisto o por el segundo o tercer género de conocimiento. En efecto, “[...] quien sabe distinguir entre lo verdadero y lo falso debe tener una idea adecuada de lo verdadero y lo falso, esto es, (por EII40SC2), conocer lo verdadero y lo falso por el segundo o el tercer género de conocimiento”⁵⁹⁴. Es decir, tal como señala Gilead en su artículo, la idea adecuada de la falsedad corresponde, de hecho, con el núcleo verdadero y positivo de la idea falsa⁵⁹⁵ esto es, aquello indispensable de la idea inadecuada o imaginativa.

De esta manera, por ser una parte del alma, las ideas falsas, y tal como señala EII17SC, pueden ser concebidas de forma adecuada en la medida en que es comprendida distintamente su existencia limitada, o sea, en tanto existe solo en el alma percipiente y no de manera proyectiva, i.e. hacia las cosas y el mundo⁵⁹⁶. Por otro lado, reconocer los límites de la idea imaginativa permite diferenciar el núcleo positivo y adecuado del verdadero conocimiento de la idea ficticia de aquellos elementos que no lo son y que explican el origen del error, en la medida en que la idea imaginativa ignora los límites que dan cuenta de su existencia, asume una supuesta independencia y totalidad, propia de las ideas inadecuadas, que, al carecer del contraste de una noción adecuada que la comprenda en su contexto real causal, lleva al alma ineludiblemente al error.

Por tanto, la neutralidad de la imagen puede ser manipulada en todo momento para corregir sus elementos inadecuados y dar paso a las nociones propias comunes de la razón. Además, dado que no existe ninguna otra fuente por la cual percibir las cosas singulares que la experiencia⁵⁹⁷, la única manera de aislar el núcleo positivo de verdad de la idea imaginativa

⁵⁹⁴ E II, 42dem. (Gb. II, p. 123) (Peña, p. 108).

⁵⁹⁵ Gilead (1994), p. 218.

⁵⁹⁶ Sobre el concepto y mecanismos de la proyección imaginativa, cf. Leite (2008).

⁵⁹⁷ TIE §§ 93, 103; según el primer párrafo, los axiomas universales no pueden determinar al entendimiento a descender a las cosas singulares, de manera que, por el segundo párrafo, son indispensables tanto la experimentación guiada bajo principios *a priori* como el uso correcto de los sentidos para determinar tanto las leyes y esencia de la naturaleza como su relación con la idea de Dios.

es a través de su integración adecuada en un contexto mayor. Dicha corrección consiste en la reconstitución de su verdadera estructura usando como materiales los fragmentos mutilados provistos por la imaginación⁵⁹⁸. En la medida en que se corrigen, en tanto afectan al cuerpo, se procede acorde a principios *a priori* de la razón, dado que el alma actúa determinada internamente al percibir las concordancias, diferencias y oposiciones de las cosas singulares, al ser integradas en el contexto mayor que las explica⁵⁹⁹.

Aun así, tal como señalan los párrafos del TIE que citamos antes, los datos de dicho procedimiento son necesariamente *a posteriori*. La necesidad e indispensabilidad de los datos empíricos provenientes de la experiencia se hace más evidente al analizar aquellos axiomas que son adquiridos solamente *a posteriori*. Ellos articulan sobre todo la Parte segunda, con la notable excepción del único axioma de la Parte cuarta, los que señalan hechos tales como que ‘el hombre piensa’⁶⁰⁰, ‘sentimos que el cuerpo humano es afectado de muchas maneras’⁶⁰¹ y ‘no se siente ni percibe ninguna cosa singular más que cuerpos y modos del pensar’⁶⁰². Estos axiomas al ser afirmados por la razón no necesitan de corrección alguna, de manera que su valor epistémico es equivalente con otras ideas racionales.

No obstante, si bien los hechos empíricos que refieren estos axiomas son indispensables y necesarios, necesitan ser interpretados e identificados como tales por los principios *a priori* de la razón. Es decir, gracias tanto a la consideración de la naturaleza de las nociones comunes de la razón como del hecho que ‘el alma humana no se conoce sino a través de las afecciones del cuerpo humano’⁶⁰³, se sigue que los datos empíricos provistos por el primer género de conocimiento son irreducibles a nociones *a priori* y no se pueden ni deducir ni derivar de principios autoevidentes.

Huelga señalar que la mayoría de aquellos datos empíricos, esto es, las ideas de las afecciones del cuerpo, necesitan de una corrección racional para identificar su verdadera naturaleza. Resulta evidente además si se analizan EIIAX1 y EIVAX4. Así, el último axioma

⁵⁹⁸ Como ya señalamos en el capítulo segundo, Aristóteles recurre al mismo principio correctivo para interpretar correctamente los sueños, comparando las imágenes mentales con los reflejos de luz en el agua, la cual al moverse deforma la imagen allí reflejada. Por tanto, el intérprete es aquel que logra conectar los fragmentos, esparcidos e irreconocibles, y reconstituir la imagen primera total reflejada.

⁵⁹⁹ E II, 29sc.

⁶⁰⁰ E II, ax. 2.

⁶⁰¹ E II, ax. 4.

⁶⁰² E II, ax. 5.

⁶⁰³ E II, prop. 23.

es corregido por la razón en la Parte quinta, en donde se señala que este debe ser restringido a las cosas que existen en un tiempo y lugar determinados; el primer axioma también es corregido en la medida en que se limita su alcance al orden común de la naturaleza, i.e. una percepción imaginativa del orden causal necesario de la naturaleza, y que necesita de corrección cognitiva para ser concebida de esta última manera, interpretación del efecto de apariencia que produce la imagen. Por tanto, concluye Gilead en el artículo que comentamos, dado que estos datos no pueden y, de hecho, no son deducidos de principios *a priori* universales de la razón, pueden ser adecuadamente conocidos solo gracias a la corrección racional del dato empírico imaginativo y consiguiente identificación verdadera de la cosa percibida según principios y métodos provistos por la razón⁶⁰⁴.

De esta manera, la noción de necesidad de la imagen se desprende de su relación con las ideas del entendimiento, que, actuando de forma interrelacionada, dan origen a las ideas adecuadas, con los efectos interpretativos y afectivos correspondientes. La indispensabilidad de la imagen debe entenderse como aquello constante que no solo forma parte sino además es condición de posibilidad de la comprensión del alma clara y distinta de las cosas gracias a las nociones comunes, esto es, las propiedades comunes de los cuerpos. Ahora bien, la corrección de los datos empíricos provistos por la imaginación da cuenta de una nueva noción del primer género de conocimiento que resalta solo aquellos elementos que, por ser adecuados, tienen un valor epistémico análogo a las ideas del entendimiento, pero que, por tener un origen en las afecciones del cuerpo, la duración y la experiencia, su existencia es no se deduce de principio *a priori* alguno y se puede percibir solo *a posteriori*. Por tanto, se debe analizar el mecanismo por el cual las ideas racionales corrigen las imágenes de aquellos elementos que dan paso al juicio imaginativo y explicar cómo aquellos que persisten explican, a su vez, el origen de las nociones comunes propias, a manera de bisagra que une imaginación y entendimiento.

Esta es la razón que explica la diferencia entre las nociones comunes propias de las nociones comunes universales que comentamos en el capítulo anterior: las últimas son deducidas de la naturaleza del atributo del Pensamiento y explican la noción de adecuación de las ideas, fundamental para la racionalidad desde un punto de vista formal, que da cuenta no solo de la naturaleza intrínseca de la racionalidad sino además su dependencia ontológica

⁶⁰⁴ Gilead (1994), pp. 219-20.

de la sustancia; las primeras, en cambio, explican el origen de la racionalidad enmarcadas en condiciones lógico-causales determinadas por las propiedades del cuerpo de quien percibe y del contexto en que se percibe. Es decir, la noción común da cuenta de la racionalidad tanto del sujeto que percibe como de las cosas que concibe, pero aun así es incapaz de producir los ítems singulares de los cuales deduce propiedades comunes, que dan cuenta de la dependencia entre causas y razones, y que explican finalmente la existencia o inexistencia necesaria de la cosa así percibida y su esencia singular, deducida desde alguno de los atributos de la sustancia. Por tanto, el tema de la siguiente sección busca desarrollar el mecanismo de corrección de la idea imaginativa y cómo se integra y forma parte de la razón gracias a las nociones comunes propias.

4.4 CORRECCIÓN DE LA IDEA IMAGINATIVA

Hay un elemento común entre imaginación y entendimiento que explica tanto el origen de las ideas imaginativas como de las nociones comunes: el cuerpo humano. En efecto, las afecciones que produce la interacción entre el cuerpo del sujeto con los otros cuerpos exteriores originan las ideas del primer género de conocimiento, de la misma manera que las propiedades comunes de todos los cuerpos dan origen a su comprensión racional a través de las nociones comunes. Ambos tipos de ideas tienen el mismo origen, fundamento y estructura⁶⁰⁵, propiedades elementales de todos los cuerpos (los *corpora simplicissima*) que son descritas en el excurso físico luego de EII13SC, estas son, la capacidad de afección, incidencia y refracción⁶⁰⁶ y que todos los cuerpos convienen en ciertas cosas, en tanto implican el concepto de un mismo atributo o comparten ciertas propiedades elementales comunes a todos los cuerpos⁶⁰⁷.

⁶⁰⁵ Decimos estructura ya que la expresión mental de los cuerpos más simples de la Extensión son las llamadas 'ideas simplicísimas' (*idea simplicissima*) señaladas en el TIE, las cuales son siempre verdaderas: "[...] las ideas que son claras y distintas, nunca pueden ser falsas; ya que las ideas de las cosas que se conciben clara y distintamente, o bien son simplicísimas o bien compuestas de ideas simplicísimas, es decir, deducidas de ideas simplicísimas. Ahora bien, que la idea simplicísima no puede ser falsa, lo podrá ver cualquiera, con tal que sepa qué es la verdad o el entendimiento y, al mismo tiempo, qué es la falsedad". TIE § 68 (Gb. II, p. 10) (Domínguez, pp. 103-4); cf. §§ 64, 72, 85.

⁶⁰⁶ E II, axs. 1-2.

⁶⁰⁷ E II, lema 2.

La palabra ‘conviene’ traduce el verbo latino *convenire* que tiene en este contexto el doble sentido, en primer lugar, de ‘acuerdo’, como entre una idea y su objeto y, en segundo lugar, refiere al hecho de haber algo en común entre dos cosas. Así pues, creemos que la distinción entre las vías explicativas formales y objetivas de las ideas está presente ya en los elementos rudimentarios que articulan el conocimiento del hombre, desde aquel conocimiento sintético y confuso, producto de la experiencia vaga, hasta el conocimiento analítico de la esencia singular de las cosas deducido desde alguno de los atributos que lo implican.

El punto de todo esto es el siguiente, a saber, que la definición del alma en tanto idea del cuerpo implica que no solo las ideas, en tanto ítems mentales (las ideas de la idea del cuerpo), sino la misma noción de consciencia (la idea del cuerpo), que posibilita representaciones o ideas y sentimientos o afectos, están ambas ancladas en las propiedades del cuerpo humano en particular y de los cuerpos en general, siendo esta la razón de desarrollar un dentro de la doctrina del alma humana un excursus físico y de comprender con exactitud sus propiedades, porque son ellas, y no otra cosa, las que determinan la posibilidad del conocimiento humano⁶⁰⁸. Además, la necesidad de estudiar la naturaleza y propiedades de los cuerpos yace en el hecho que es el cuerpo humano el correlato extenso del alma, de manera que el estudio de sus propiedades, a través del desarrollo de la noción de organismo⁶⁰⁹ y por ende de una biología rudimentaria bajo el marco científico de la física mecanicista de la época, aporta la clave para entender las propiedades y acciones del alma.

De hecho, que el estudio del alma (*mens*) se dé bajo un marco naturalista implica un tipo de investigación científica y empírica que también caracteriza a la neurociencia contemporánea y a algunas tendencias de la filosofía de la mente⁶¹⁰. Steven Nadler extrema la postura insinuada por Spinoza y ofrece una nueva interpretación de la noción de

⁶⁰⁸ Así lo afirma en la carta 32: “Ahora verá usted el modo y el motivo por qué pienso que el cuerpo humano es una parte de la naturaleza. Por lo que respecta al alma humana, también considero que es una parte de la naturaleza, y la razón es que yo afirmo que en la naturaleza se da también un poder infinito de pensar, el cual, en cuanto es infinito, contiene en sí objetivamente toda la naturaleza, y sus pensamientos proceden del mismo modo que la naturaleza, es decir, que su objeto (*ideatum*). Afirmo, además, que el alma humana es ese mismo poder, no en cuanto que es infinito y percibe toda la naturaleza, sino en cuanto que es finito, es decir, en cuanto solo percibe el cuerpo humano, y en ese sentido afirmo que el alma humana es una parte de cierto entendimiento infinito”. Ep. 32 (Gb. IV, pp. 173-4) (Domínguez, p. 238).

⁶⁰⁹ Cf. Yovel (1994), p. 94, n. 4.

⁶¹⁰ Nadler (2008), p. 586.

consciencia⁶¹¹, a través del recurso al debate actual de la neurobiología sobre la llamada ‘mente corporeizada’ (*embodied-mind*), afirmando que su base real, en el pensamiento de Spinoza, es la misma complejidad del cuerpo humano. Independiente de los problemas que pueda tener esta interpretación⁶¹², nos interesa su núcleo, el cual es señalado por múltiples autores apelando, o no, a modelos explicativos provenientes de la filosofía contemporánea⁶¹³, que nos permite presentar los mecanismos por los cuales se corrige el dato imaginativo y se integra en las ideas del entendimiento, lo que permite a su vez ofrecer una interpretación de los géneros de conocimientos como interdependientes e interrelacionados en la constitución del proceso perceptivo y la naturaleza particular de la idea que caracteriza dicho proceso.

La idea de consciencia y el tipo de percepción que el alma es capaz de realizar está asociada a la complejidad y al tipo de acciones que es apto de realizar el cuerpo humano. En efecto, la complejidad de un cuerpo explica tanto las acciones que puede realizar como la manera en que puede afectar y ser afectado por otros cuerpos exteriores. Dada la complejidad del cuerpo humano, señala Spinoza, el alma es más apta que otros seres animados para percibir muchas cosas al mismo tiempo. De la misma manera, continua el corolario que comentamos, mientras menos cuerpos exteriores estén implicados en las acciones que realiza el cuerpo, el alma es más capaz de entender distintamente⁶¹⁴.

Ahora bien, el corolario que comentamos permite entender cómo la complejidad del cuerpo humano posibilita el tipo de percepciones distintas sumamente complejas que el alma

⁶¹¹ La noción rudimentaria de consciencia que presenta Spinoza en la *Ética* tiene dos sentidos que son precisados por Nadler: ser consciente para Spinoza, afirma el autor del artículo, tiene el sentido en primer lugar de ser un estado fenomenal, una rudimentaria sensación (*awareness*) cualitativa o algún tipo de subjetividad, similar a lo que Thomas Nagel ha famosamente llamado ‘*what it is like to be*’ (cf. E III, 11sc); el segundo sentido es el de un estado mental el cual uno siente que se está en él, teniendo por tanto un elemento de autoconsciencia (cf. E V, 39sc). Así, la palabra consciencia, dependiendo del contexto en que se mencione, puede referir a uno de los dos sentidos o incluso a los dos indistintamente. Nadler (2008), p. 580.

⁶¹² Señalados por el italiano A. Sangiacomo en un artículo posterior al de Nadler (2011), p. 92.

⁶¹³ Aparte de ambos artículos aludidos, cf. Matheron (1988), pp. 65-78; Damasio (2003), pp. 183-222; Rábade (2003), p. 515; por su parte, Cook (1998) ofrece una lectura de la corrección de las ideas imaginativas análoga a la que presentamos en este capítulo pero siguiendo como modelo explicativo la teoría de Paul Churchland sobre la ‘plasticidad de la percepción’, la que afirma, de forma general escribe Cook, que “a través del desarrollo de la investigación científica, podemos adquirir un conocimiento de las leyes de la naturaleza. Además, él [Churchland] afirma que la presencia en nuestras mentes de una profunda comprensión de las leyes de la naturaleza puede modificar radicalmente nuestras concepciones de nosotros mismos y de las otras cosas. En efecto, según la visión de Churchland esta comprensión científica puede alterar radicalmente nuestra experiencia misma de nosotros mismos y del mundo. Este es el punto -concluye Cook- que espero pueda ser de ayuda para nosotros en nuestro esfuerzo de entender mejor la opinión de Spinoza sobre la apariencia, la falsedad y el error”. (1998), p. 128.

⁶¹⁴ E II, 13sc.

puede producir, dado que su cuerpo sobrepasa las habilidades y capacidades de otros cuerpos, pero no explica ni en qué sentido la naturaleza del alma humana ‘sobrepasa’ a las otras almas ni en qué consiste la ‘excelencia’ de este tipo de alma por sobre los otros seres animados. Pues bien, la respuesta se encuentra en la Parte quinta de la *Ética*, en donde Spinoza escribe que

“Dado que los cuerpos humanos son aptos para muchas cosas, no es dudoso que pueden ser de tal naturaleza que se refieran a almas que tengan un gran conocimiento de sí mismas y de Dios [...]. Y si es cierto que quien, como el niño, tiene un cuerpo apto para muy pocas cosas, y dependiente en alto más grado de las causas exteriores, tiene un alma que, considerada en sí sola, apenas posee consciencia alguna de sí misma, ni de Dios, ni de las cosas; y, por el contrario, quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene un alma que, considerada en sí sola, posee una gran consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas”⁶¹⁵.

La respuesta, entonces, es que el alma humana es más excelente que las otras almas en que este es consciente tanto de sí mismo como de los demás, i.e. posee una autoconsciencia, o, si se prefiere, por un grado mayor de consciencia. Steven Nadler, comentando los pasajes de la *Ética* que acabamos de señalar, afirma que son en estos que se puede encontrar la clave para elaborar interpretativamente una teoría de la consciencia en la filosofía de Spinoza, ya que, y citando al autor del artículo, “la consciencia humana o una consciencia de orden superior para Spinoza no es nada más que el correlato mental de la complejidad superlativa del cuerpo humano”⁶¹⁶.

Así, la complejidad del cuerpo humano tiene un correlato en la complejidad del alma y sus ideas, lo que explica que, de la misma manera que un cuerpo tiene como causa una proporción entre el movimiento y reposo de sus múltiples partes simples constituyentes, así las ideas son un múltiple cuya distinción y adecuación depende de una proporción entre los elementos simples provistos por la imaginación y aquellos elementos simples provistos por el entendimiento. Además, la carta 17 señala que la posibilidad del presagio yace en la complejidad estructural del afecto del amor (en tanto acción como señala S. Zac) lo cual

⁶¹⁵ E V, 39sc. (Gb. II, p. 305) (Peña, pp. 275-6).

⁶¹⁶ Nadler (2008), p. 587.

permite que se constituya una comunidad estructural de relaciones entre individuos diversos que hace que uno de ellos se vuelva idealmente una parte de la esencia del otro.

Así, en el caso de Balling, Spinoza establece que el padre puede ser una parte de su hijo y de participar idealmente de todo lo que se sigue de su esencia. La idea en sí del hijo está incluso en la idea que el padre tiene de aquel, es decir, la idea del hijo implica la idea del padre. Formando parte de la idea del otro, el padre puede inferir ciertos acontecimientos de la vida del hijo. De esta manera, el presagio, que se origina gracias a la comunidad estructural posibilitada por una propiedad común a las partes y el todo (en este caso el afecto activo del amor), cumple las mismas condiciones que explican el origen objetivo de las nociones comunes, aquellas que están en el todo y en la parte y hace posible la composición de las relaciones entre los cuerpos e ideas.

Es más, desde un punto de vista lógico podemos afirmar que es en el mismo campo de las nociones comunes que se constituye el presagio: el hecho que el padre esté en el hijo supone que Balling, o cualquiera, puede pensar la relación que tiene con su hijo a partir de nociones comunes. En otras palabras, el amor es una muestra concreta en que se efectúan las nociones comunes en la naturaleza. Spinoza, debe recordarse, limita esta posibilidad con las siguientes condiciones, que el acontecimiento debe ser notable, accesible a la imaginación y próximo en el tiempo, ya que el cuerpo no puede ser perturbado por aquello que proviene del exterior.

Entonces, el presagio debe entenderse como una manifestación imaginativa que, poseyendo tanto la necesidad como el orden y conexión de las ideas adecuadas, es una idea confusa que no puede dar cuenta íntegra de la conexión de las ideas y las imágenes. Así pues, el presagio, afirma la autora del artículo, no tendría la imperfección del primer género de conocimiento (esto es, no es del todo confusa como el juicio imaginativo), pero tampoco tendría la perfección del segundo género de conocimiento (es decir, no posee la claridad y distinción que caracterizan a las ideas del entendimiento)⁶¹⁷.

Pues bien, nuestra propuesta interpretativa es que ese lugar está ocupado por un ítem intermedio entre ambas ideas, que precisamente posibilita y explica el paso de una a otra. En otras palabras, la carta 17 por un lado, describe el valor cognitivo, no del *verum omen*, sino de las ideas imaginativas distintas, en tanto surgen de la constitución del alma, que no es otra

⁶¹⁷ Morvan (2005), p. 19.

cosa que la idea total y adecuada de la complejidad del cuerpo, y, por otro lado, describe cómo estas dan origen a las nociones comunes propias y, en general, a la racionalidad. En una palabra, tal como señala Morvan en su artículo que comentamos antes, las ideas imaginativas del alma superan la confusión de la experiencia vaga, pero no tienen la perfección descriptiva de las ideas racionales. Desarrollaremos, entonces, estos dos temas en lo que sigue.

Resulta en apariencia obvio, pero lo primero que hay que señalar de esta relación de interdependencia entre los géneros de conocimiento, es que el segundo género siempre viene después del primero. Decimos en apariencia ya que refiere al hecho que el conocimiento nunca empieza desde las ideas adecuadas, sino que su punto de partida cognitivo u objetivo es siempre el de la percepción sensible, i.e. inadecuado. Entonces, la razón surge a través de la corrección del dato imaginativo, al depurar de este la confusión que da paso al juicio imaginativo y al error. Este punto de partida se explica por la esencia del hombre (descrita al comienzo del capítulo primero de ese trabajo) que consta de un alma que es inseparable del cuerpo, con sus partes y propiedades que están unidas causalmente y replican en sí mismos las afecciones a que se ve sometido por el resto de la naturaleza. Por tanto, el punto de partida de la reflexión del alma son los efectos de las causas externas del cuerpo en el orden azaroso o confuso en que se presentan.

El primer género de conocimiento surge como un eco en el alma de los nexos que el cuerpo realiza con el mundo en el lugar particular de este en que se encuentre. La percepción puede provenir de un objeto particular percibido en un instante determinado como a través de un cúmulo de impresiones que, de forma gradual, afectan y dan cuenta del ambiente o la situación en que se encuentra. Así, es gracias a la percepción sensible que se presentan las cosas de forma singular y a través de su dimensión temporal⁶¹⁸. Estos singulares (sean objetos, eventos o estados de cosas) pueden unirse azarosamente bajo mecanismos asociativos⁶¹⁹. Y. Yovel llega incluso a afirmar que la percepción sensible más los

⁶¹⁸ Esta característica de las ideas del primer género de conocimiento ha sido llamada con acierto por Deleuze ‘instantaneidad de la afección’, esto es, la relación horizontal que se da en el hombre entre una acción y una imagen de la cosa, Deleuze (2008), pp. 225-6

⁶¹⁹ La ley de asociatividad de las ideas imaginativas es considerada por Yovel como ‘la ley suprema de la psicología’, es decir, la expresión mental de la ley del reposo y el movimiento de los cuerpos compuestos en la física, (1994), p. 95; por nuestra parte, no estamos de acuerdo, dado que creemos que la asociatividad psicológica es una función subordinada a aquella primaria y fundamental de la imaginación, a saber, la presentificación del cuerpo extra-mental afectante a través de las afecciones del cuerpo afectado.

mecanismos asociativos producen tanto la memoria como la imaginación (dependiendo ontológicamente el segundo del primero) y, por estos, según la interpretación del autor israelí, se produce la experiencia vaga, esto es, una forma de experiencia espontánea que no cuenta con las ideas apropiadas para ser puesta en duda y finalmente criticada⁶²⁰.

Dicha experiencia ofrece una manera inmediata de interpretar al mundo basándose en el orden y cualidad específica de las afecciones del cuerpo al ser afectados por los cuerpos exteriores. Además, la naturaleza tiene un orden que estructura de forma necesaria ideas con cuerpos, esto es, el orden y conexión de las ideas y el orden y concatenación de las cosas que, dependiendo del atributo que se considere, estructura y responde al orden real y eterno en que se efectúa la naturaleza, esto es, el sistema de todas las ideas y cuerpos que componen en su conjunto la naturaleza.

De manera que el error no es más que una incongruencia entre la percepción subjetiva del nexo causal de las ideas en el alma con el segmento específico del orden y conexión de las ideas en sí en Dios. No hay nada de positivo en el error, sino más bien habría que decir que subsiste en tanto efecto del desequilibrio entre aquello que el alma afirma en la idea imaginativa con el orden eterno y necesario del intelecto infinito de Dios. No obstante, el juicio que toda idea implica puede ser corregido (*emendatio*), rol que cumple la razón y que da paso a la noción común propia desde la idea imaginativa, mediante un procedimiento de ordenamiento de las ideas a sus objetos verdaderos respectivos, lo que elimina los elementos inadecuados, todo efecto interpretativo, junto con la *Weltanschauung* que la imaginación sin corrección ofrece y que el juicio imaginativo necesariamente implica⁶²¹.

El origen de las ideas no se encuentra fuera, sino que dentro de la naturaleza, al compartir su orden causal general en tanto idea de un objeto existente en acto (el cuerpo humano) pero sin verse determinado, al menos completamente, por dicho orden, es decir, poder producir de forma espontánea ideas de las esencias de las cosas que no se deriven de la experiencia, sino que son deducidas directamente de algún atributo determinado siendo estas las ideas de la ciencia intuitiva o del tercer género de conocimiento. Dado esto, Yovel

⁶²⁰ Yovel (1994), p. 95; por nuestra parte, creemos que el autor del artículo refiere a la imaginación en un sentido que podemos llamar restringido, es decir, en tanto se entiende la imaginación como una representación mental de una afección corporal, ya que, en su sentido amplio, refiere sobre todo al primer género de conocimiento, género de ideas que producen todos los ítems, mecanismos mentales y efectos interpretativos descritos allí.

⁶²¹ El que es ampliamente descrito en el TTP y en el Apéndice de la Parte primera de la *Ética*.

afirma, junto con Deleuze y Domínguez como ya hemos señalado en su momento y nos parece del todo correcto, que Spinoza construye una teoría de la génesis de las nociones comunes “que lo hace el pensador más empíricamente orientado entre los racionalistas”⁶²². En efecto, la autonomía de la razón es ejercida ‘al extraer sus ideas de la naturaleza’⁶²³, no a través de los particulares directamente, sino que se logra al captar los patrones regulares que asemejan las leyes del universo, esto es, tanto relaciones deductivas como universales nomológicos son extraídos directamente desde el sustrato de la experiencia.

El único medio por el cual el alma percibe estas leyes es a través de su cuerpo, esto es, aquel organismo que es capaz de registrar y almacenar acumulativamente las experiencias que ha sufrido en tanto parte, junto con los infinitos otros cuerpos animados en grados diversos, de la naturaleza. Pues bien, la conclusión que queremos establecer es que la exposición del cuerpo a la causalidad de la naturaleza es la condición de posibilidad de la razón o, dicho de otra forma, el origen de las ideas racionales del alma tiene siempre como sustrato la experiencia perceptiva sensible, que no es otra cosa que afirmar la dependencia e interrelación de ambos géneros de conocimientos aludidos.

Entonces, expondremos los siguientes tres puntos: 1) el mecanismo correctivo que permite eliminar aquellos elementos confusos de la idea imaginativa, es decir, los *entis imaginationis* como el tiempo, el espacio, el número y todo elemento que permita fragmentarizar, aislar y dividir a la cosa singular estudiada de su contexto causal legítimo que la contiene y explica; 2) cuáles son los elementos imaginativos distintos⁶²⁴ que se mantienen; y 3) cómo se integran y dan paso, a modo de condición empírica de posibilidad, a las nociones comunes propias, que no es otra cosa que describir cómo se originan en el alma, desde la sensibilidad e imaginación, las ideas racionales del entendimiento. Pasemos, pues, al primer punto aludido.

El error para Spinoza es un efecto producido por el desequilibrio entre las ideas imaginativas y las ideas adecuadas del entendimiento cuyo resultado es la mutilación y confusión de la idea de la cosa singular percibida. Dicho efecto, señala Yovel en el artículo

⁶²² Yovel (1994), p. 97; cf. la diferencia con autores que niegan que la razón tenga un origen sensible (Platón, Descartes, Leibniz), pp. 96-7; p. 97, n. 9.

⁶²³ “[...] los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes y debe extraerlos de la sola naturaleza”, TTP, XIV (Gb. III, p. 179) (Domínguez, p. 318).

⁶²⁴ Cf. Macherey (1994), pp. 70-1.

que comentamos, es producido por al menos dos causas específicas, a saber, que la imagen miente algo distinto a su verdadero objeto (*ideatum*) y que la idea sea fragmentaria e ignore por completo su contexto como para determinar su objeto con certeza; por último puede suceder, lo que es una derivación y complicación de las dos formas anteriores, que la idea esté compuesta de múltiples elementos que han sido extraídos de sus contextos verdaderos y han sido integrados en combinaciones arbitrarias⁶²⁵.

Así, corregir una idea falsa implica un análisis, a través de la razón, de las ideas complejas imaginativas, su desmantelación y reasignación de sus elementos constituyentes con sus verdaderos objetos y su verdadero contexto causal, cuyo resultado dé cuenta que tanto ideas como cuerpos no son más que expresiones diversamente calificadas de una misma realidad ontológica, cuya efectuación natural implica una correlación entre el orden y conexión de las ideas con el orden y concatenación de las cosas.

La primera forma que puede adquirir el error es de la incongruencia entre las ideas y sus objetos. Su causa yace en que los objetos son determinados en su aparición temporal, esto es, bajo un orden azaroso y contingente que depende de los encuentros del cuerpo humano con los otros cuerpos o eventos y las asociaciones mecánicas que la imaginación realiza entre aquellos. Este orden subjetivo de la experiencia es lo que Spinoza llama ‘el orden común de la naturaleza’, que presenta las cosas y eventos bajo determinaciones espacio-temporales, y es el responsable que exista una incongruencia entre el orden que el alma percibe de las cosas de aquel orden y conexión verdadero, necesario y eterno de las cosas o tal como son en el entendimiento infinito de Dios.

Por otro lado, si el error no se presenta de esta primera forma y existe una adecuación entre ideas e *ideata*, aun así, lo puede hacer en su segunda forma, esto es, en que la idea carezca de la riqueza necesaria como para dirigirse apropiadamente al objeto que mienta. Esta segunda forma en que se presenta el error no tiene que ver con la intencionalidad de la idea sino más bien en su pobreza descriptiva, i.e. un fundamento endeble, imprecisión en sus detalles, falta de saturación o un contexto fragmentario⁶²⁶. Estas formas específicas de

⁶²⁵ Yovel (1994), p. 103.

⁶²⁶ Sobre la relación entre el concepto de intencionalidad con el de consciencia en la filosofía de Spinoza, Sangiacomo precisa que “es posible explicar la consciencia sin concebirla como marcada por la intencionalidad. Entonces, una explicación objetiva de la consciencia apunta a concebirla como algo en cierta forma necesaria y, en cierta medida, mecánica, o, según las palabras de Spinoza, como un autómata espiritual”. Sangiacomo (2011), pp. 78-9, n. 1; por nuestra parte, consideramos del todo precisa la nota del autor italiano, al hacer

ignorancia pueden ser remediadas en la medida en que se provean los datos faltantes (darle un fundamento estable, contexto, etc.) a estas para que mienten apropiadamente su verdadero objeto.

Existe, además, otro remedio para corregir el dato imaginativo, menos complejo que los dos anteriores dado que es puramente mecánico, que consiste, no en modificar las ideas *per se*, sino en aplicar una metodología que permita reasignar las ideas con su contexto específico, esto es y usando el concepto de Yovel, su esquema explicativo propio⁶²⁷. En efecto, la idea de corrección tiene como base la noción que el error forma parte de la idea misma, y no como señala Descartes de una voluntad que va más allá de lo que afirma el entendimiento, y que se puede eliminar la confusión solo a través de una metodología que intervenga los procesos naturales cognitivos causales. La corrección consiste, entonces, en la afirmación de una nueva idea que señale la causa de la falsa creencia y remueva el error, dado que la negación de una idea no es más que la afirmación de una nueva idea que rechaza la idea falsa anterior y toma su lugar⁶²⁸.

Así, tal como señala Yovel en su artículo, la nueva idea correctiva es de dos tipos y actúa de dos formas distintas, en tanto esta se aplica a las dos formas en que se produce el error. La primera de ellas, que lidia con la primera forma del error, es la idea verdadera del objeto mentado que evidencia la incongruencia entre idea e *ideatum* y fuerza al alma a rechazar la primera idea cuya intención mentaba o hacia un objeto completamente distinto del verdadero o hacia una combinación azarosa de múltiples objetos asociados arbitrariamente. Nótese que la idea correctiva no elimina el dato imaginativo, sino que este es reasignado en un nuevo contexto causal al que de hecho efectivamente pertenece. De esta manera, las ideas sensibles cuando no logran expresar ni el objeto mentado ni la fisiología del sujeto percipiente, son reasignadas a un complejo de eventos en el universo al cual de hecho mienta, i.e. la interacción de los órganos sensorios con un cuerpo físico externo. Por tanto, concluye el autor israelí, la idea en ningún caso es eliminada y su carácter positivo jamás deviene negativo⁶²⁹.

hincapié en los procesos mecánicos que dan origen a la consciencia, su forma podríamos decir, por sobre su contenido, esto es, estados mentales de todo tipo, incluidos los propiamente intencionales.

⁶²⁷ Yovel (1994), p. 104.

⁶²⁸ Cf. E V, ax. 1, dado que las ideas deben ser consideradas 'acciones' del alma.

⁶²⁹ Yovel (1994), p. 104.

4.5 PROCESO CORRECTIVO DEL DATO IMAGINATIVO

En lo que sigue, describiremos el proceso correctivo del error usando como ejemplo el caso de la percepción sensible que Spinoza presenta en la Parte segunda de la *Ética* (la percepción del sol y el cálculo de su diámetro), una de las múltiples formas de efectuación de las ideas imaginativas, pero que muestra la clave para corregir el error en todas estas y evidencia aquello que el alma imagina distintamente, tal como se señala en la carta 17, lo que prueba, además, que esta debe ser considerada un complemento indispensable para comprender de manera íntegra la doctrina de la imaginación expuesta en la obra mayor del filósofo holandés.

El ejemplo, como se sabe, muestra qué pasa cuando alguien mira el sol. Dos entidades físicas, el cuerpo del alma que percibe y el cuerpo exterior (el sol) se encuentran y entran en una relación causal. Esta relación lleva a una interacción entre el sistema sensorial del sujeto con los rayos del sol. Correlativamente, una idea en el alma se forma de dicha interacción, expresión en el atributo del Pensamiento del encuentro entre estos cuerpos. Dada la afección que producen los rayos del sol en el cuerpo humano, el alma considera que la idea que tiene es atribuible al sol, cuando en realidad expresa los efectos en el propio cuerpo de dicha interacción, mentando de esta manera un objeto distinto (el sol) al verdadero objeto que expresa esta idea (el propio cuerpo en tanto afectado por los rayos del sol), efecto que por cierto caracteriza al juicio imaginativo. A su vez, la naturaleza de la afección⁶³⁰, el alma tiende mecánicamente a cometer este sesgo intencional que, además, es la base del juicio imaginativo, el error y los efectos interpretativos de la imaginación y, por tanto, lo comenten todas las ideas que tienen un origen sensible.

Otra forma en que puede surgir el error es por la confusión y pobreza de las ideas. El origen de estos elementos es la misma afección corporal la que implica las naturalezas indiferenciadas del cuerpo percipiente con las del cuerpo exterior percibido. En este ejemplo particular, la idea de la percepción del sol no diferencia distintamente la naturaleza del cuerpo de la naturaleza del sol, es decir, la idea muestra solo en parte la naturaleza de ambas ideas. Por tanto, los ingredientes de dicha idea sensible han sido arrancados de su contexto natural e integrados en nuevos complejos de ideas producidas arbitrariamente por los mecanismos

⁶³⁰ E II, 16c2.

de la imaginación. Yovel precisa en qué sentido esta idea es errónea: primero, el complejo que forma la idea imaginativa es confuso, es decir, está formada por elementos de naturaleza diversa y contextos diferentes; segundo, no hay ningún cuerpo en la naturaleza que refiera dicho complejo. Es más, este subiste gracias a las combinaciones azarosas imaginativas, que expresan, y por decirlo en palabras de Spinoza, ‘el orden común de la naturaleza’, pero de ninguna manera ‘el orden y concatenación de las cosas’⁶³¹.

La idea sensible tampoco puede dar cuenta de forma adecuada de su objeto real, esto es, la interacción entre las dos entidades extensas relacionadas (el cuerpo humano y los rayos del sol). Para que la idea de dicha interacción sea adecuada no basta con los elementos que provee la imaginación, ya que solo a través de la razón es posible dado que esta provee una explicación científica de las leyes naturales, la comprensión distinta de los objetos implicados y las condiciones causales bajo las cuales ocurre la interacción.

Además, elementos nucleares de la idea sensible, como el color amarillo del sol, se presentan como una formación imaginativa que la razón demuestra que no tienen ningún correlato real en la naturaleza, ya que no es más que un producto sensible o, para ser precisos, una cualidad imaginativa producida por la interacción de ambos cuerpos⁶³². Es decir, la experiencia que se tiene del color es real, esto es, tiene una explicación científica o, para utilizar la terminología de Spinoza, hay una idea de la causa del color en el entendimiento infinito de Dios, pero es un error atribuir dicha cualidad al cuerpo exterior percibido. Como se ve, el mecanismo espontáneo de la imaginación es la causa que atribuyamos el color a los cuerpos, cuando lo real de dicha cualidad es la experiencia subjetiva del color, ya que no puede ser predicado a nada real⁶³³.

Entonces, por un lado, Yovel tiene razón al afirmar que la idea sensible imaginativa no puede dar cuenta de la naturaleza real ni del objeto exterior ni de la interacción entre ambos, ya que solo las ideas adecuadas de la razón pueden hacer eso, dado que la primera mienta un objeto distinto al real percibido (produciéndose una idea mutilada del mismo) o lo hace de una forma incompleta (produciéndose una idea confusa); pero, por otro lado,

⁶³¹ Yovel (1994), p. 106.

⁶³² Mignini, en el primer capítulo de su tesis doctoral (1981) insiste profusamente que esta caracterización del color pertenece a Spinoza, dado que su descubrimiento puede ser atribuido a Galileo y, por tanto, forma parte del conocimiento de todo interesado en las ciencias ópticas en el siglo XVII.

⁶³³ Yovel (1994), p. 106.

afirmamos nosotros que la imaginación puede formar ideas distintas, en este caso particular de su propio cuerpo en tanto afectado por el cuerpo percibido, las cuales son tan reales y necesarias como las ideas adecuadas racionales (es decir, ver el color amarillo tiene una explicación causal o científica, aun cuando el color *per se* no puede ser atribuido a cosa real alguna), y por ser ideas necesarias y distintas no pueden ser más que atribuidas al alma, tal como la carta 17 señala, lo que permite que ellas den paso, y formen parte (que es lo que más nos interesa demostrar) de las nociones comunes propias y, en general, de la racionalidad. En efecto, y tal como señalaremos en lo que sigue, la imaginación provee elementos distintos que son ingredientes necesarios indispensables, aunque no suficientes, para que el entendimiento produzca los conceptos de la razón, i.e. las nociones comunes propias.

Para dar cuenta de la racionalidad del fenómeno perceptivo que estamos analizando, es necesario hacer intervenir a un observador imparcial para dar cuenta de su objetividad⁶³⁴. Este observador rechaza la noción que la idea sensible dé cuenta de la naturaleza real del sol, es decir, que dicha idea no es adecuada, ya que observa la interacción entre los dos cuerpos extensos que la producen. Pero también el observador se da cuenta que hay algo tanto en el sujeto como en el sol que la idea de la interacción representa de forma parcial y mutilada. Esta idea sensible no da cuenta de la naturaleza de las partes que forman la interacción, esto es, el cuerpo del sujeto y los rayos del sol. El momento crucial para corregir el error es el siguiente: el observador imparcial es capaz de reasignar cada idea a su objeto verdadero, de manera que las ideas sensibles son reasignadas a la interacción, mientras que cada una de las entidades involucradas tiene una idea distinta que expresa su naturaleza y el lugar que le corresponde en la naturaleza.

Ahora bien, la única manera que el hipotético observador imparcial pueda hacer la corrección es contando de antemano con el conocimiento racional de la naturaleza de ambas entidades para poder reasignar sus objetos respectivos, esto es, qué ciencias y leyes de la naturaleza les pertenecen y qué esquema explicativo debe servir de base para su investigación. Yovel introduce esta última noción, ausente en la obra de Spinoza, para dar cuenta de un elemento que integra en sí tanto leyes científicas relevantes, datos como una

⁶³⁴ Yovel (1994), p. 107.

metodología pertinente a las propiedades de un dominio dado de investigación, el que es, por tanto y al mismo tiempo, tanto general como específico⁶³⁵.

Esta noción se aplica al ejemplo del sol de la siguiente manera: el observador imparcial conoce las ciencias de la astronomía, la óptica, fisiología humana, etc., como también posee un esquema explicativo particular de cómo se integran dichas disciplinas a la situación estudiada, es decir, el reflejo de los rayos del sol en el sistema sensorial humano. Así, el observador imparcial cuenta tanto con un conocimiento del verdadero diámetro y distancia del sol respecto al sujeto percipiente como de la fisiología que caracteriza a este último, y que, si el sujeto percibe erróneamente su distancia y diámetro, aquella ilusión tiene como causa la naturaleza particular del sistema óptico humano. Además, Yovel hace intervenir su noción de esquema explicativo para señalar la manera de aumentar la información y precisión con que se conocen las entidades implicadas en el acto perceptivo. El autor israelí señala que la información que aporta el esquema explicativo forma parte del sentido de tener una idea que corresponda con la naturaleza verdadera de los objetos implicados en el acto perceptivo, es decir, de tanto el cuerpo humano, el sol y sus rayos lumínicos como de su forma característica de interacción⁶³⁶.

No obstante, aun cuando se posean tanto las ideas que corresponden con la naturaleza de los objetos, la interacción perceptiva como el esquema explicativo correspondiente, el conocimiento que se tiene del acto perceptivo es muy pobre como para cumplir los requisitos de una idea adecuada. Pero su situación epistemológica ha cambiado radicalmente, puesto que cuenta tanto con las ideas que coinciden con las naturalezas de los elementos implicados en el acto perceptivo como con el esquema explicativo correspondiente y, de esta manera, el sujeto está en la vía cognitiva correcta para profundizar lo que desee en el detalle del conocimiento que busca obtener de dicha percepción; así, señala Yovel como ejemplos de aquello con respecto al sol, se puede inferir el diámetro y al distancia del sol con respecto a

⁶³⁵ Yovel (1994), p. 107; más adelante precisa de esta noción que “sería erróneo decir que los esquemas explicativos son ‘guías metodológicas’ en tanto distinguidas de las ‘ideas’ sustantivas. El primer movimiento de Spinoza en filosofía fue negar la validez de tal distinción (en el TIE, donde argumenta que el método no procede de un conocimiento sustantivo y no es obtenido independiente de este). El esquema explicativo es una idea, sustantiva e informativa, aunque inserta en un cierto nivel de generalidad el cual es específico al dominio que se esté tratando. En ese sentido, ocupa una zona intermedia entre la noción común (o una ley general de la naturaleza) y la idea de un individuo. Además, dentro de esa zona descrita puede ocupar varias posiciones, por lo que puede volverse más o menos específico” (1994), p. 109, n. 23.

⁶³⁶ Yovel (1994), p. 108.

la tierra aun cuando se ignore su distancia y diámetro exactos, o, se puede comprender la naturaleza de la sensación y el sesgo intencional que la afección implica sin que se sepa el mecanismo exacto por el cual los rayos del sol repercuten en el cerebro (explicación que, por cierto, Spinoza ofrece en el excursus físico de la Parte segunda de la *Ética* que hemos comentado antes)⁶³⁷.

Una última etapa permite integrar incluso aquella información adicional que se señaló recién, a saber, conocer con exactitud aquello que se comprendía solo parcialmente. La clave para encauzar esta última etapa correctiva es a través de la proposición de preguntas específicas que únicamente los esquemas explicativos pueden responder. Las ideas que esta última corrección proporciona de la naturaleza de los objetos implicados en el acto perceptivo son detalladas, exactas y respaldadas científicamente. En el ejemplo que usamos, esta vez el observador imparcial tiene un conocimiento exacto del sol y cómo se comporta, de la constitución del sistema nervioso y cómo reacciona con los rayos del sol y los movimientos cerebrales que explican los aspectos fisiológicos de la visión o, en una palabra, ofrecen un conocimiento contundente y detallado junto con elementos relevantes de su contexto y fundamento⁶³⁸.

Ahora bien, este conocimiento necesariamente debe ser parcial y en dos sentidos, a saber, que el alcance del conocimiento que se obtiene está determinado por el tipo de pregunta y el esquema explicativo que se use para responderla; además, el alcance del conocimiento que el hombre, en tanto modo finito, puede obtener es infinito solo desde un punto de vista cualitativo pero nunca cuantitativo, es decir, la exactitud del conocimiento total de la naturaleza (que, como se sabe, es metafísicamente infinita en su género) es un tipo de cognición que solo el entendimiento infinito de Dios puede realizar a plenitud. Por otro lado, este límite que señalamos también tiene un aspecto positivo, en el sentido que las respuestas que se obtienen siempre llevan a desarrollar preguntas e intereses que llevan al

⁶³⁷ Yovel (1994), p. 108; podríamos integrar aquí la pregunta de cómo es posible que los estados cerebrales den paso a la consciencia y la experiencia subjetiva humana, es decir, el *hard problem* en términos de P. Churchland. La pregunta, nos parece, está fuera de lugar en la filosofía de Spinoza: resulta infructuoso dar cuenta del pensamiento en términos cerebrales, ya que cualquier explicación que haga depender causalmente las ideas con las cosas (o el pensamiento al cerebro), o viceversa, rompe el principio del expresionismo metafísico, que afirma que no existe interacción o dependencia causal alguna entre ambos dominios de la naturaleza, dado que es una única y misma realidad calificada de maneras diversas.

⁶³⁸ Yovel (1994), p. 109.

hombre más allá de las ideas que ya tiene, aumentándolas con más información y exactitud, aun cuando, como acabamos de señalar, la saturación total de la idea esté fuera de su alcance.

De esta manera, la imaginación depurada de sus elementos mutilados y confusos, ofrecen los datos necesarios (pero no suficientes) para dar paso a las nociones comunes, cuyo origen, a diferencia del conocimiento del tercer género, no es completamente espontáneo, sino que requiere la intervención del cuerpo humano en tanto se expresa en las ideas del primer género de conocimiento. Es decir, la imaginación es el fundamento de la razón al presentar individuales nomológicos que permiten dar paso a nociones universales y leyes eternas de la naturaleza. Entonces, son estos los elementos que la imaginación ofrece de forma distinta al entendimiento que sirven de ingredientes necesarios para formar las nociones comunes, llamadas por esta razón propias, ya que son en última instancia inferidas⁶³⁹ desde la experiencia y la temporalidad, elementos que forman parte para Spinoza del primer género de conocimiento.

Por último, es en este sentido que las imágenes siguen en todo las huellas del entendimiento y que no hay idea alguna del entendimiento de la que no pueda formarse una imagen a partir de vestigios, tal como señala la carta 17. Estos vestigios son, entonces, precisamente las imágenes distintas que produce el primer género de conocimiento que, depurado y corregido de sus elementos mutilados y confusos (los *entia imaginationis* como el tiempo, espacio, números, etc.), son ideas necesarias que, no solo tienen el mismo orden y conexión de las ideas adecuadas del entendimiento, sino además explican el origen sensible de la racionalidad y son, en última instancia, el fundamento del conocimiento científico de la naturaleza.

Habría que agregar que para Spinoza la racionalidad es aún una forma imperfecta de conocimiento, un paso hacia el más perfecto de todos que es la ciencia intuitiva, que, si bien, desde un punto de vista epistemológico, no aporta información que no haya sido ya provista por la razón, sí hay una ganancia cognitiva, dado que lo que de hecho ya se sabía de los objetos por su causalidad externa es ahora objetivamente interiorizado, al representarse la esencia particular de la cosa. En efecto, toda la información de la cosa ya ha sido obtenida

⁶³⁹ Habría que precisar que el razonamiento que produce la noción común, esto es, aquella inferencia que permite extraer desde la experiencia la regularidad de la naturaleza, tiene un movimiento tanto inferencial (desde el particular sensible a la ley que evidencia el esquema explicativo) como deductivo (desde la ley hacia la regularidad del particular sensible constatable en la experiencia).

por la razón y la investigación científica, que explica las cosas en tanto sometidas a un marco de leyes naturales mecanicistas e instanciando espacio-temporalmente un conjunto abstracto de propiedades comunes.

No obstante, la ciencia intuitiva sí implica un cambio de perspectiva respecto a aquella ofrecida por la racionalidad, esto es, una nueva síntesis de los mismos ingredientes informativos provistos por la razón, que permiten hacer converger toda la información en un solo punto focal que produce un ítem singular, la esencia de la cosa y de cómo se deriva de algún atributo de Dios según un principio determinado de particularización⁶⁴⁰. La adquisición del conocimiento supone síntesis cada vez más complejas y perfectas de ingredientes que son provistos únicamente por la imaginación y la sensibilidad. Es decir, no hay ninguna información nueva y el ingrediente (el dato imaginativo) considerado en sí mismo desde esta nueva perspectiva se presenta como un tipo de imaginación depurada de sus elementos confusos y fragmentarios. Pasemos, pues, brevemente a señalar cómo se produce esta relación entre ambos tipos de ideas (esto es, imágenes distintas y nociones comunes propias) y el paso del primer al segundo género de conocimiento.

La causalidad general de la naturaleza no solo afecta al cuerpo humano bajo su orden común de presentación espacio-temporal, sino que también puede hacerlo bajo patrones regulares de uniformidad análoga a las leyes de la naturaleza, las cuales son las mismas, por utilizar las palabras de Spinoza, ‘tanto en la parte como en el todo’, esto es, se presentan tanto en los particulares como en su contexto de interacción determinado. Por tanto, existe ‘algo’ en la experiencia que el alma considerará siempre de la misma manera, ya sea en tanto su cuerpo refleje cierta sección de la naturaleza o considere una idea que exprese indistintamente las naturalezas del propio cuerpo con la de un cuerpo exterior. En los dos casos considerados, la experiencia presenta propiedades análogas a las leyes de la naturaleza. Gracias a la percepción de estas propiedades uniformes e inmutables desde cualquier perspectiva que se conozcan, el alma puede considerar una realidad natural que esté libre de las determinaciones de presentación en la experiencia de dichos particulares⁶⁴¹.

⁶⁴⁰ Yovel (1989a), pp. 156; 229, n. 3.

⁶⁴¹ “De aquello que es común y propio al cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado, y que se da igualmente en la parte y en el todo de cualquiera de ellos, habrá también en el alma una idea adecuada”. E II, prop. 39 (Gb. II, p. 119) (Peña, p. 104).

Además, es por estas propiedades comunes que resulta posible establecer relaciones deductivas que tienen un origen tanto en la formulación discursiva como en la forma en que las cosas funcionan⁶⁴². En efecto, Spinoza señala que el alma puede ser determinada externamente a percibir las cosas en su orden azaroso de presentación, es decir, según el orden común de la naturaleza, como puede serlo internamente, esto es, en virtud del hecho de considerar muchas cosas a la vez y entender sus concordancias, diferencias y oposiciones⁶⁴³, de manera que esta vez concibe clara y distintamente, no la cosa singular, sino las relaciones que son deducidas desde la experiencia al comprender, en una sola idea, todas las consecuencias que se derivan de sus antecedentes en tanto se presentan al alma a través de lo que es mutuamente común y aquello que los diferencia entre sí⁶⁴⁴. De manera que la percepción de las propiedades comunes de las cosas es el primer paso para deducir relaciones, que permite a su vez comprender las leyes universales que las fundan y que se encuentran presentes en estas, al menos tácitamente, ya que existen y actúan siguiendo leyes que se derivan directamente de alguno de los dos atributos de la sustancia conocidos por el hombre.

Para Spinoza, todas las ciencias racionales, sea la geometría, la medicina, la lógica, la física o la mecánica de los afectos, se derivan y son extraídas de la naturaleza, por lo que no existe una distinción fundamental entre las ciencias llamadas empíricas de aquellas formales⁶⁴⁵, dado que su forma es una sola (i.e. operan bajo nociones comunes), la que puede ser deducida desde, pero por cierto no se reduce a, la experiencia. Es decir, todas las ciencias refieren a una misma sustancia y, por tanto, todas ellas son igual de empíricas, dado que todas las ideas, en tanto modificaciones finitas del atributo del Pensamiento, tienen una expresión correlativa en el atributo de la Extensión. Así, la lógica tiene por función describir los patrones uniformes por los cuales todas las ideas y las cosas existen y actúan (la *coherentia* y la *concatenatio*, respectivamente). Esto además señala la razón de por qué Spinoza desarrolla un tipo de empirismo *sui generis* puesto al servicio del racionalismo, dado que, como señala Yovel en el artículo que comentamos, el segundo género de conocimiento debe

⁶⁴² Yovel (1994), p. 99.

⁶⁴³ Cf. E II, 29sc.

⁶⁴⁴ Yovel (1994), p. 100.

⁶⁴⁵ Consideración propia del racionalismo precrítico o dogmático que es puesto en cuestión en el siglo XVIII, sobre todo, pero no únicamente, por Hume y Kant.

basarse lo mayor posible en el dominio del primer género, ya que es la única base para poder situar la razón dentro de la naturaleza⁶⁴⁶.

La posibilidad del alma para concebir nociones comunes de las propiedades comunes y propias de las cosas yace en que tanto estas como el alma misma, en tanto idea del cuerpo humano, poseen ambas un fundamento único, un sustrato común en tanto ambas son partes de la naturaleza. Por tanto, las nociones comunes surgen en el alma gracias a que ya han sido establecidas las vías cognitivas adecuadas sobre el material cognitivo proporcionado por la imaginación, siendo el único medio que permite deducir relaciones de regularidad entre las cosas y establecer leyes generales a las que se ven sometidos todos los particulares de la naturaleza (es decir, formar ideas del segundo género) además de ampliarse radicalmente a través de la intuición intelectual que tiene por objeto, ya no relaciones o leyes, sino la esencia de la cosa singular así concebida, como la lógica inmanente interna por el cual se deducen todos de un sustrato metafísico común (Dios o la sustancia).

Por tanto, buscamos determinar cuál es el rol que cumple la expresión mental de la complejidad del cuerpo humano en la formación de las nociones comunes, esto es, las ideas imaginativas, pero esta vez en tanto integradas dentro de la comprensión racional de las cosas. Dicho de otra manera, queremos precisar cuál es el rol de las imágenes distintas, esto es, depuradas de sus elementos mutilados y confusos gracias a las ideas correctivas del entendimiento, en la constitución de la racionalidad y cómo es posible hacer depender el segundo género al primero e interrelacionar las ideas imaginativas con las nociones comunes⁶⁴⁷.

Pues bien, las nociones comunes pueden entenderse como ideas de universales nomológicos las cuales permiten reemplazar nociones universales abstractas⁶⁴⁸ las cuales son indispensables tanto para la metafísica como para la ciencia moderna, sin integrar

⁶⁴⁶ Yovel (1994), p. 101.

⁶⁴⁷ La interrelación entre el primer y el tercer género de conocimiento ya ha sido desarrollada por lo que creemos innecesario insistir en este trabajo sobre dicho asunto; cf. De Deugd (1966), pp. 158-79; 207-10; Netto (2014), pp. 60-76; en cambio, sería mucho más interesante sintetizar todos estos elementos en una interpretación de la epistemología de Spinoza, que hasta ahora no hemos encontrado en la crítica especializada, centrada en esta relación continua y dependencia recíproca entre todos los géneros de conocimiento con sus objetos, ingredientes, síntesis, comprensión y perspectivas de las cosas que ofrecen; pero eso es parte de nuevo tema que sobrepasa requeriría realizar un nuevo trabajo, cosa que sobrepasa el propósito de presente trabajo, a saber, demostrar la relación y continuidad entre imaginación y entendimiento.

⁶⁴⁸ Tales como los de género, especie y trascendentales que son reemplazados por la noción de ley en las ciencias naturales de la primera modernidad.

abstracciones que para Spinoza son un efecto de las ideas mutiladas y confusas de la imaginación. De hecho, el análisis de los distintos tipos de universales que pueden formar los distintos géneros de conocimiento⁶⁴⁹, hace evidente que existen universales ilegítimos, es decir, abstracciones imaginativas vacías de contenido, como universales legítimos, tales como los que forman las imágenes distintas y los géneros superiores de conocimiento, entre ellos precisamente las nociones comunes y las leyes universales de la naturaleza.

Además, la razón concibe las cosas bajo cierta perspectiva de eternidad⁶⁵⁰, de manera que es capaz de conocer las cosas singulares desde un aspecto universal que forma parte necesaria de ellas. Para obtener este resultado, la razón y las nociones comunes deben intervenir en las ideas de las cosas singulares, las que siempre se dan en primer lugar de forma sensible, aplicando en ellas las leyes y nociones universales legítimas para explicar sus verdaderas causas y reproducir sus ideas adecuadas en el alma, i.e. la producción de ideas claras y distintas. Sin un equilibrio entre ambos tipos de ideas, esto es, sin una interrelación equilibrada, no es posible formar desde la idea imaginativa una noción distinta de la misma dado las propiedades comunes, que lógicamente o formalmente presentan cuerpos e ideas, pero que objetivamente se origina en el alma siempre, en primer lugar, a través de la sensibilidad o la imaginación. Dicho de otra manera, la noción común es un tipo de idea adecuada universal que integra dentro de sí elementos distintos que provienen necesariamente de la experiencia y además enriquece el conocimiento que el alma tiene de este al aportar tanto su aspecto universal como proporcionar las verdaderas causas y contextos específicos que explican su existencia en tanto necesaria.

La manera en que se interrelacionan las ideas imaginativas con las nociones comunes depende del nivel de abstracción que se emplee. Así, integrando además la noción de esquema explicativo de Yovel, es posible señalar dos maneras concretas en que la noción común es aplicada al dato sensible provisto por la imaginación, que no solo no se elimina, sino además ofrece de este una nueva comprensión, lo que hemos llamado en este trabajo idea imaginativa distinta. Volviendo al ejemplo del sol, de manera ingenua (es decir, el efecto interpretativo del dato imaginativo) se puede describir la experiencia de ver una pequeña pelota en el cielo cuya distancia en relación con la tierra es muy poca. Ahora bien, en la

⁶⁴⁹ E II, 40sc1-2.

⁶⁵⁰ E II, 44c2.

medida en que interviene la razón con sus nociones y leyes universales, el dato imaginativo se percibe de forma distinta, cuyo resultado puede llevar a dos niveles distintos de conocimiento, es decir, forman una nueva idea, esta vez racional pero cuyo objeto es sensible o imaginativo, en la que se interrelación imagen distinta y noción común propia al objeto singular que mienta dicha imagen.

Por tanto, los niveles de conocimiento que forma la interrelación de ambos tipos de ideas son los siguientes: en primer lugar, existe un nivel en que interviene el esquema explicativo, esto es, cuando se tiene una comprensión de la distancia real del sol respecto de la tierra, que su diámetro supera con creces a esta y se tienen las herramientas conceptuales y metodológicas para obtener el conocimiento exacto de las distancias y diámetros, de manera que, de hecho, todavía no se tiene ese conocimiento; en segundo lugar, lo cual es una intervención y e interrelación efectiva entre las ideas de ambos géneros de conocimiento, existe un nivel concreto, en el que se conoce tanto el diámetro verdadero del sol como su exacta distancia respecto a la tierra y el espectador que describe la experiencia⁶⁵¹.

En el primer caso, como señalamos antes, se está en la vía cognitiva correcta para conocer con exactitud los elementos implicados en el acto perceptivo, aun cuando de hecho todavía no se tenga ese conocimiento en particular. Es decir, la razón interviene de forma general el dato imaginativo sin interrelacionarse con este, de manera que el esquema explicativo es una suerte de universal que provee el sentido del conocimiento exacto, lo que permite transformar la percepción de la cosa singular y anular la posibilidad de error y los efectos interpretativos, al eliminar los elementos mutilados y confusos que, sin la intervención de las ideas adecuadas del entendimiento, es imposible llevar a cabo.

En cambio, en el segundo caso, aquel en que se interrelacionan ideas del segundo género con las del primero, el nivel concreto no solo permite que el alma deje de asentir a la idea sensible y provocar un cambio radical en su percepción de la naturaleza y su lugar en esta, sino que además provee datos que dan cuenta exacta de la naturaleza de las entidades físicas implicadas en el acto perceptivo, puede explicar cómo dichas entidades se ven afectadas al interactuar entre sí, en qué forma se presenta la interacción en el sujeto (en el caso de la perceptivo, y todos los casos del primer género, la presentificación imaginativa), los efectos interpretativos que a la que puede dar paso y la manera de corregir el dato

⁶⁵¹ Yovel (1994), p. 102.

imaginativo y obtener una idea racional de la misma (a través de los procesos correctivos con sus niveles de aplicación que hemos descrito en esta sección).

Este último nivel correctivo es concreto en la medida en que ofrece una explicación racional, justificada a través del uso de metodologías y experimentos que comprueben las hipótesis establecidas previamente y deducidas de leyes generales de la naturaleza, de la correlación tanto entre el orden y conexión de las ideas y las cosas⁶⁵², como entre el orden y conexión de las cogniciones del alma y el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo⁶⁵³.

En ese sentido se comprende racionalmente la percepción y se tiene una explicación de las causas de la presentificación ilusoria del diámetro y distancia del sol, sin eliminarse la imagen en sí, aunque efectivamente se elimine el elemento confuso y fragmentarizador que implica todo efecto interpretativo imaginativo producto del sesgo intencional de la afección y, sobre todo, el juicio imaginativo y el error, que se basa en precisamente en una ilusión dado que, como escribe Spinoza, el error no tiene nada positivo en sí. Es en ese sentido, entonces, que decimos que la idea imaginativa puede no solo ser considerada distinta sino además interrelacionarse con la razón y dar paso a las nociones comunes propias, que no es otra cosa que afirmar la dependencia de la razón a la imaginación.

Por último, este nivel concreto es condición de posibilidad de las nociones comunes de la razón, que no es otra cosa que afirmar la dependencia del segundo género de conocimiento con el primero, ya que ellas permiten que el alma deduzca, desde las propiedades comunes de los cuerpos, nociones comunes universales cuyo origen, por tanto, no es otro que un tipo de experiencia sumamente compleja, correlato mental de un cuerpo sumamente complejo, pero que no es más una de las tantas ideas que forman parte del primer género de conocimiento. Es, entonces, este fundamento común del conocimiento con la naturaleza el que permite entender aquella afirmación de Spinoza casi al final de la *Ética*, con las que por nuestra parte finalizamos el presente trabajo, que señala que “quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna”⁶⁵⁴.

⁶⁵² E II, prop. 7.

⁶⁵³ E V, prop. 4.

⁶⁵⁴ E V, prop. 39 (Gb. II, p. 304) (Peña, p. 275).

5 CONCLUSIONES

La imaginación entendida como potencia en la epistemología de Spinoza remite, en última instancia, a un problema clásico de la filosofía. La noción de creencia resulta opuesta a aquellas verdades autoevidentes que justifican y fundamentan el conocimiento científico. Podemos preguntarnos cómo es posible, por qué mecanismos, qué método y tipo de razonamientos permiten que la conciencia humana pase desde una forma de conocimiento espontáneo e inseguro a otro reflexivo y de certeza evidente. Pues bien, en cierto sentido, la misma *Ética* puede comprenderse como respondiendo a este problema y explicando cómo el alma transforma sus ideas y su comprensión de sí y de la naturaleza, desde aquellas creencias mediadas por imágenes o signos lingüísticos que provienen de la experiencia (imaginación) hasta el conocimiento científico de las leyes universales de la naturaleza (razón) y, finalmente, hasta el conocimiento de la esencia de Dios y de las cosas singulares (intuición). El método por el que se logra esto es, para Spinoza, el geométrico, que básicamente consiste en concatenar de forma correcta las afecciones que individualmente y en su conjunto componen la naturaleza. Así pues, el método geométrico permite no solo iniciar el proceso deductivo de las ideas, expresión racional del devenir perfecto y necesario de la naturaleza, sino que además llegar al conocimiento más perfecto al que el hombre se puede aspirar.

El único medio para lograr esto es a través de la investigación filosófica, que hace explícito lo que somos capaces de hacer en tanto partes ínfimas de una totalidad infinitamente superior en todo sentido posible, es decir, entenderse en tanto modo finito de una única sustancia infinita. A su vez, la investigación filosófica tiene como fundamento una concepción adecuada del conocimiento y de la verdad: no cualquier doctrina permite alcanzar los objetivos que la filosofía supone (entiéndase aquí el sentido que la palabra cobra en el sistema de Spinoza) sino solo aquella que sepa deducir dichos elementos desde sus presupuestos elementales y fundamentales. Por tanto, la única forma de hacer filosofía es mediante el desarrollo de un determinado método filosófico. El método debe tener una base inamovible y justificada, de manera que todas las ideas que se siguen de aquella fundamental sean evidentes. En ese sentido, pues, la noción de *imaginatio* tiene un lugar justificado en la

ontología por tener un rendimiento explicativo válido de la realidad en tanto constituye el origen y causa única de las ideas y, *a fortiori*, del conocimiento.

Ahora bien, Spinoza nos enseña en su filosofía que debemos desconfiar de la simple experiencia y también que no debemos confiar del todo en la razón humana. De lo único que no se nos está permitido dudar es de aquello que nos hace sentir eternos. A Spinoza, al menos así lo creemos nosotros, no le interesa tanto lo que la razón nos haga pensar sino más bien lo que sentimos cuando pensamos racionalmente. La superioridad del tercer género de conocimiento yace básicamente en que la perspectiva de la eternidad nos hace experimentar el mayor y más constante de los afectos al que podemos aspirar. Por otro lado, el conocimiento nos permite insertar el saber humano dentro del contexto mayor de la naturaleza al cual refiere y que lo explica. Así pues, habría para Spinoza una forma correcta de razonar, pero también (y lo que fue mucho más importante para nosotros) habría una forma correcta de imaginar. De hecho, la *Ética* nos muestra, entre otras muchísimas cosas, el itinerario del pensamiento que deviene intuición, al explicar la naturaleza del alma (*mens*) y su funcionamiento determinado (*anima*), por el cual la consciencia es capaz de percibir imaginativamente y de pensar racionalmente, siendo ambos (imaginación y razón), medios para ver todo desde una sola y única mirada el conjunto que las fundamenta y explica.

Por nuestra parte, quisimos desarrollar estas ideas en una interpretación centrada en esta forma de entender la imaginación en tanto relacionada en general con el entendimiento y en particular con el segundo género de conocimiento. La solución a un desafío presente en la *Ética* en torno a la doctrina de la imaginación (i.e. cómo entender la noción de potencia imaginativa) se encuentra solo gracias a una lectura cruzada de la Parte segunda de dicha obra con la carta 17 a Balling. Creemos que esta interpretación se fundamenta en la relación intrínseca que existe entre imaginación y entendimiento que opera bajo dos vías de aproximación conceptual: por un lado, demostrar el núcleo de validez del dato imaginativo, esto es, su relación causal con las ideas espontáneas del entendimiento; por otro lado, el rendimiento explicativo y afectivo que el alma puede establecer con las cosas direccionadas en su adecuado contexto causal y, en general, el lugar verdadero que ocupan en la naturaleza. Así pues, analizamos la doctrina de la imaginación y el problema interpretativo que se presenta allí al definir la naturaleza particular de la imaginación (capítulo 1) y, sobre todo,

aquellas imágenes que deben considerarse como una expresión de la potencia del alma al seguir en todo el orden y conexión de las ideas adecuadas del entendimiento (capítulo 2).

Hubiese sido imposible hacer todo esto sin resolver antes una serie de nudos conceptuales interpretativos en ciertas partes de la obra de Spinoza, los que señalaremos a continuación. Por un lado, demostramos la validez de la noción de potencia aplicada a la doctrina de la imaginación. En efecto, la idea imaginativa se funda en la naturaleza del alma, esto es, se trata de un acto del alma por el cual se presentan las cosas en tanto creencias como representaciones o, para decirlo en una palabra, en tanto ideas imaginativas. Por otro lado, la idea imaginativa, tal como las ideas del entendimiento, expresan la naturaleza de Dios en cuanto constituye la esencia del alma humana, aun cuando implique un tipo de conocimiento que puede devenir defectuoso por una serie de factores que son analizados posteriormente. Entonces, la imaginación implica intrínsecamente esta doble determinación de las cosas, a saber, en tanto se encuentran ancladas en las relaciones finitas establecidas *a posteriori*, y como expresando un plano metafísico, mayor y *a priori*, del cual son ontológicamente dependientes. Así pues, la intuición en tanto concepción del alma se relaciona tanto con el primer como con el tercer género de conocimiento y debe entenderse de estas dos maneras, es decir, intuición sensible (relacionada con la imaginación) por referir a las afecciones del cuerpo humano, pero también intuición intelectual (relacionada con la ciencia intuitiva), dado que todas las ideas del alma forman parte de la racionalidad de la naturaleza o el entendimiento infinito de Dios.

De esta forma, elaboramos una interpretación de la epistemología de Spinoza que remite a una dinámica constitutiva del alma y del cuerpo en cuanto expresiones de una misma y única realidad cualificadas bajo los atributos del Pensamiento y de la Extensión. Por tanto, el alma y el cuerpo, y *a fortiori* la imaginación y el entendimiento, no son habilidades contrarias entre sí (una es pasiva, la otra activa) sino que ambas y al mismo tiempo son acciones por las cuales el hombre persevera en su ser. Ambas son expresiones de una misma potencia y tienen un mismo y único origen, i.e. la espontaneidad del alma.

Ahora bien, esto no quiere decir que sean exactamente lo mismo, dado que el rendimiento práctico que tienen ambas formas de conocimiento es de hecho diametralmente opuesto: la beatitud humana se funda en la liberación de las determinaciones de las exterioridades y depende siempre de la razón y, sobre todo, de la ciencia intuitiva y sus

soportes conceptuales aportados exclusivamente por el entendimiento. La imaginación, al contrario, es aquel conocimiento que está a merced de la exterioridad de las relaciones finitas, de manera que el alma, en la medida en que se ve determinada internamente (por la razón o la intuición intelectual), deja de verse afectada por las exterioridades que pueden aumentar o, lo que es más probable, disminuir su potencia de afectar y ser afectado. Esta es la base de la crítica a la *Weltanschauung* que ofrece la imaginación, lo que Spinoza hace, principal pero no únicamente, en el TTP o el Apéndice de la Parte primera de la *Ética*.

Pero esta crítica no toca lo que nosotros creemos es el núcleo del primer género de conocimiento, lo que podríamos llamar su validez en la medida en que la imaginación también forma parte de la naturaleza del alma y cuerpo humanos. Para justificar esta afirmación, en el capítulo 2 explicamos cómo es posible formular una noción de potencia imaginativa que al estar relacionada esta vez con la interioridad del entendimiento, nos fuerza a entender estas imágenes como distintas. Para decirlo de otra forma, la privación de conocimiento y la falsedad, en una palabra, la inadecuación de las ideas imaginativas, son características que no las definen por completo. La noción de potencia imaginativa extiende el valor epistémico de la imaginación que se hace necesario en primer lugar fundamentar para posteriormente establecer primero las relaciones y luego los mecanismos exactos en se relaciona con las ideas del entendimiento.

La clave para encontrar esta noción amplia de la imaginación se encuentra enunciada en EIII17SC, dado que allí es establecida como parte de sus características el ser una potencia y virtud del alma. Nosotros afirmamos a modo de hipótesis que dicha noción, meramente enunciada en la *Ética*, se encuentra de hecho desarrollada en la carta 17, adquiriendo por tanto una importancia central a la hora de comprender el tipo de validez que caracteriza a la imaginación en tanto entendida como una acción del alma. En efecto, la posibilidad de que el alma pueda liberarse de considerar las ideas imaginativas exclusivamente como inadecuadas, al no verse sometidas por la exterioridad de las afecciones, sino que también puedan verse determinadas por las afecciones del alma (i.e. los *vestigia intellectus*), siendo precisamente lo que permite que las imágenes formen parte de las acciones del alma, i.e. una virtud, y de la misma manera que lo hacen las ideas del entendimiento. Esta doctrina de la imaginación desarrollada en la carta 17 nos permite relacionar la imaginación, en tanto forma

particular de saber, no solo con el error, sino que también con el segundo y tercer género de conocimiento.

Con estos elementos, desarrollados en los capítulos 1 y 2 del presente trabajo, podemos analizar de manera interpretativa los mecanismos por los cuales las imágenes distintas se integran con aquellas del entendimiento, tarea que es llevada a cabo en el capítulo 3 del presente trabajo. En efecto, el único medio por el cual el alma puede saber que imagina es a través de la mediación del entendimiento, de manera que la superación de la privación de la imaginación (por lo cual precisamente se considera esta como inadecuada) tiene como fundamento los dos géneros superiores de conocimiento.

Así, este reconocimiento de la validez de la imaginación permite una interacción con la racionalidad dado que hay algo positivo en la primera que resulta indispensable para la formación de los conceptos de la segunda. Para decirlo en una palabra, las nociones comunes tienen su origen en las ideas distintas de las cosas singulares que son provistos de forma exclusiva por el primer género de conocimiento, que no es otra cosa que la potencia de la imaginación. A través de una serie de mecanismos provistos por la razón, la idea imaginativa se ve sometida a una corrección (*emendatio*) que permite la constitución, a modo de ingrediente cognitivo, de las leyes racionales en tanto nociones comunes propias. De esta manera, es posible relacionar no en oposición sino en completa armonía la imaginación con la razón.

No queremos decir que imaginación y razón son lo mismo, sino que existe cierta manera de considerar a la primera como una parte indispensable del conocimiento verdadero de las cosas singulares. La clave de dicha corrección toma elementos tanto del segundo como del tercer género de conocimiento, dado que ambos, a su manera, presentan la idea Dios como su verdadera causa, esto es, en tanto contexto ontológico superior que explica y fundamenta todas las cosas, lo que relaciona de manera dependiente todos los géneros de conocimiento. Por tanto, y esta es la hipótesis que buscamos justificar en este trabajo, es la potencia de la imaginación la que se relaciona con los géneros superiores de conocimiento.

Tal operación no es señalada de forma explícita por Spinoza y por tanto responde a una interpretación, pero que no es infundada dado que puede verse desarrollada de manera evidente en la Parte quinta de la *Ética*. En efecto, la superación de la perspectiva imaginativa de las cosas, y la minimización de sus efectos afectivos, yace en el reordenamiento de las

afecciones (las imágenes) y su direccionamiento racional al contexto ontológico superior de la naturaleza o la idea de Dios. Resulta pues, indispensable para el conocimiento de la naturaleza de los afectos como la conducta recta de vida para alcanzar la libertad, el recurso a las potencias imaginativas y racionales, las que permiten desarrollar la intuición intelectual que es, por cierto, el único medio y conocimiento por el cual se obtiene aquello con estabilidad y certeza.

Si bien la ciencia intuitiva opera bajo el método geométrico y procede de manera deductiva desde la idea de Dios a la de las cosas singulares, no es posible explicar el origen mental (es decir, del alma en tanto *anima*) de esta perspectiva sin apelar a las fuerzas de la imaginación y la razón. Así, el método geométrico se funda en la idea de Dios que provee el tercer género de conocimiento, se explica deductivamente a través de las nociones de la razón y se presenta bajo los datos y signos provistos por la imaginación. En una palabra, el método mismo propuesto en la *Ética* tiene como fundamento esta dependencia e interrelación de los géneros de conocimientos que analizamos en el presente trabajo.

Entonces, podemos concluir que la imaginación entendida como potencia es un elemento indispensable para la formación del conocimiento adecuado de la naturaleza. Lo que parecía ser una afirmación, en el mejor de los casos hipotética, en el peor paradójica, de EII17SC, resulta ser un complemento para comprender la forma en que los datos imaginativos (signos lingüísticos o representaciones distintas), al ser usados adecuadamente forman parte integral de las ideas del entendimiento. Además, para explicar cómo se lleva a cabo este proceso hay que integrar la doctrina de la imaginación expuesta en la carta 17 a Balling, la que, interpretada bajo el marco adecuado, explica el origen del conocimiento que el hombre puede tener de Dios y de las infinitas cosas singulares que se deducen de Él y que componen la naturaleza. Por tanto, la noción de potencia imaginativa no solo no resulta paradójica, sino que forma parte central de la epistemología de Spinoza que, al menos así lo afirmamos nosotros a lo largo de este trabajo, da cuenta del origen en el alma de la adecuación, ideas que para el ser humano tienen un principio y un final, pero que *sub specie aeternitatis* forman una parte necesaria de la idea de Dios o la naturaleza.

Esta nueva forma de entender el primer género de conocimiento que propusimos en este trabajo permite, no solo relacionar aquel con los géneros superiores de conocimiento, sino que además permite resolver prejuicios sobre este género de conocimiento que persiste

en gran parte de la literatura crítica dedicada al tema. En efecto, la validez del dato imaginativo no es de manera alguna superada por la razón, sino que adquiere, por decirlo así, consciencia de su propio valor, esto es, en tanto forma de expresión y comunicación de la perspectiva finita humana. La deducción geométrica desarrollada en la *Ética* permite sacar a la luz y explicitar todos los medios por los cuales los hombres pueden alcanzar el mayor conocimiento que su propia finitud puede con absoluta certeza llegar a poseer. Por tanto, la imaginación nunca es abandonada al alcanzar concepciones epistémicamente superiores, sino que se encuentra siempre presente, aun cuando lo sea en una forma depurada o corregida de sus elementos inadecuados. Esto significa, en definitiva, que la imaginación es una potencia más del alma (tal como lo es el entendimiento) y forma parte central del conocimiento que los hombres tienen de la naturaleza.

Por último, no podemos dejar de formular ciertos problemas que esta interpretación plantea: en efecto, y fue algo que señalamos en una nota en el capítulo 3, habría que demostrar cómo este dato imaginativo, que refiere a un mismo objeto ontológico, se sintetiza y es reasignado en los géneros superiores de conocimiento, y cuáles son sus síntesis específicas, los tipos de comprensión y perspectivas que estos ofrecen, lo que implica un trabajo que trate apropiadamente la relación que existe entre imaginación y ciencia intuitiva y que intente ya no demostrar la noción de potencia imaginativa (cosa que hicimos a lo largo de este trabajo), sino que se centre exclusivamente en esta noción de relación e interdependencia para ofrecer una interpretación del conjunto de los géneros de conocimiento y el tipo de validez al que aspira el sistema filosófico de Spinoza. Estas preguntas que solo enunciarnos no pueden ser respondidas en este contexto, pero, estamos seguros de eso, su desarrollo tendría que seguir las líneas generales que han sido bosquejadas a lo largo de este trabajo y que, por tanto, terminamos aquí.

6 BIBLIOGRAFÍA:

Primaria: Obras de Spinoza

Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925.

I. Korte verhandeling van God, de mensch en des zelfs welstand – Renati Des Cartes principiorum philosophiae, pars I, II – Cogitata metaphysica – Compendium grammatices linguae hebraeae.

II. Tractatus de intellectus emendatione – Ethica.

III. Tractatus theologico-politicus – Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum – Tractatus politicus.

IV. Epistolae – Stelkonstige reeckening van den regenboog – Reeckening van kanssen.

Compendio de gramática de la lengua hebrea. Introducción, traducción y notas de Guadalupe González Diéguez. Madrid: Trotta, 2005.

Correspondencia. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988a.

Ética demostrada según el orden geométrico. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Editora Nacional, 1980.

Ética demostrada según el orden geométrico. Edición y traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2000.

Éthique. Edition bilingue latin-français. Présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat. Paris : Éditions du Seuil, 1999.

Spinoza. Œuvres complètes. Texte nouvellement traduit ou revu, présente et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi. Paris : Gallimard, 1954.

The Collected Works of Spinoza. Volume I. Edited and Translated by Edwin Curley. Princeton: Princeton University, 1985.

Spinoza. Opere. A cura e con un saggio introduttivo di Filippo Mignini. Traduzioni e note di Filippo Mignini e Omero Proietti. Milano: Arnoldo Mondadori, 2007.

Tratado Breve. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1990.

Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos. Introducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988b.

Tratado Político. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 2004.

Tratado teológico-político. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 2008.

Secundaria

Appuhn Ch. “Note sur la théorie de l’imagination dans Spinoza”. *Chronicum Spinozanum*, IV, Hagae Comitum: curis Societatis Spinozanae, 1924-1926, pp. 257-60.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1978.

Aristóteles. *Ética nicomáquea*. En *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid: Gredos, 1998, pp. 131-410.

Balling, P. *La luz sobre el candelabro*. Edición y traducción de A. Domínguez. En TB, 1990, pp. 177-92.

Bennett, J. *A Study of Spinoza’s Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1984.

Bergson, H. *Matter and Memory*. New York: Zone Books, 1991.

Bertrand, M. *Spinoza et l’imaginaire*. Paris : PUF, 1983.

Blair, R.G. “Spinoza’s Account of Imagination”. En Grene, M. (ed.) *Spinoza. A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor, 1973, pp. 318-28.

Boeri, M. y Salles, R. *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014.

Brown, A. “‘Un Assez Vague Spinozisme’: Flaubert and Spinoza”. *The Modern Language Review*. 91, 4, 1996, pp. 848-65.

Bunge, W. *Spinoza Past and Present: Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*. Leiden: Brill, 2012.

Ceccarelli, A. *Contributi sulla teoria delle nozioni comuni in Spinoza*. Tesis de doctorado, 2007, disponible en línea en < <http://amsdottorato.unibo.it/162/>>. Visitado el 23-05-19.

Cohan, O. “Prólogo”. En Tatián, D. (ed.) *Baruch Spinoza. Epistolario*. Buenos Aires: Colihue, 2007, pp. 3-4.

Cohen, D. “Percepción alucinatoria o alucinación perceptiva”. En Tatián, D. (ed.) *Spinoza. Cuarto Coloquio*. Córdoba: Brujas, 2008, pp. 295-302.

Cook, T. “Spinoza and the Plasticity of Mind”. En Cook, J. et al. (eds.) *Studia Spinozana. Volume 14. Spinoza on Mind and Body*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998, pp. 111-36.

- Cortés, V. “*Gaudium y fruitio: la cuestión medieval del goce en la Ética de Spinoza*”. *Ideas y Valores*. 66, 164, 2017, pp. 129-49.
- Damasio, A. *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*. London: William Heinemann, 2003.
- De Deugd C. *The Significance of Spinoza’s First Kind of Knowledge*. Assen: Van Gorcum, 1966.
- Delbos, V. *Le spinozisme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.
- Deleuze, G. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris : Les Éditions de Minuit, 2003.
- Deleuze, G. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2008.
- Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris : Les Editions de Minuit, 1968.
- Deleuze, G. y Guattari, F. *Capitalisme et schizophrénie. L’anti-œdipe*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1972.
- Domínguez, A. (ed.) *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza, 1995.
- Domínguez, A. “La morale de Spinoza et le salut par la foi”. *Revue Philosophique de Louvain*. 78, 39, 1980, pp. 345-64.
- Gilead, A. “Spinoza’s *Principium Individuationis* and Personal Identity”. *International Studies in Philosophy*. 15, 1983, pp. 40-56.
- Gilead, A. “Spinoza’s Two Causal Chains”. *Société Française de Philosophie*. 81 (4), 1990, pp. 454-75.
- Gilead, A. “Substance, Attributes, and Spinoza’s Monistic Pluralism”. *The European Legacy*. 2, 6, 1998, pp. 1-14.
- Gilead A. “The Indispensability of the First Kind of Knowledge”. En Yovel Y. (ed.), *Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences. Volume II. Spinoza on Knowledge and the Human Mind. Papers Presented at The Second Jerusalem Conference (Ethica II)*. Leiden: Brill, 1994, pp. 209-22.
- González, N. *Racismo y Filosofía. “Cierta negro brasileño leproso”*. *Sobre un sueño de Spinoza*. 2013. Disponible en línea en <http://www.tlaxcala-int.org/upload/telechargements/113.pdf>. Visitado el 23-05-19.
- Grassi, P. *L’interpretazione dell’immaginario. Uno studio in Spinoza*. Pisa: ETS, 2002.
- Gueret, M. et al. (eds.) *Spinoza. Ethica. Concordances, Index, Listes de fréquences, Tables comparatives*. Louvain-la-Neuve : CETEDOC, 1977.
- Gueroult, M. *Spinoza. Dieu (Ethique, I)*. Paris : Aubier, 1969.
- Gueroult, M. *Spinoza. L’Ame (Ethique, II)*. Paris : Aubier, 1974.

Gullemeau, E. “El paradigma pendular en la teoría spinozista de los afectos”. En Fernández, E. et al. (eds.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta, 2007, pp. 93-106.

Hallett, H.F. “On a Reputed Equivoque in the Philosophy of Spinoza”. En Kashap, S. (ed.) *Studies in Spinoza. Critical and Interpretive Essays*. Berkeley: University of California, 1972, pp. 168-88.

Hallett, H.F. *Creation, Emanation and Salvation: A Spinozistic Study*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.

Hervet, C. *De l’imagination à l’entendement. La puissance du langage chez Spinoza*. Paris : Garnier, 2011.

Hoyos, I. “Aproximación a una razón afectiva desde la *Ética* de Spinoza”. *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 4, 2011, pp. 277-83.

Hugo, Z. “La fenomenología de la percepción en Spinoza”. *Revista de filosofía*. 74, 2018, pp. 91-108. Disponible en línea en https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-43602018000100091#aff1>. Visitado el 23-05-2019.

Jaquet, C. *L’unité du corps et de l’esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris : PUF, 2004.

Jonas, H. “Aspectos filosóficos del darwinismo”. En Jonas, H. (ed.) *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Valladolid: Trotta, 2000, pp. 61-90.

Jonas, H. “Spinoza and the Theory of Organism”. En Grene, M. (ed.) *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, 1973, pp. 259-78.

Klever, W. “Moles in Motu: Principles of Spinoza’s physics”. En Mignini, F. et al. (eds.) *Studia Spinozana. Volume 4. Spinoza’s Early Writings*, 1988, pp. 165-94.

Klever, W. “The Truth of Error: A Spinozistic Paradox”. En Yovel, Y. (ed.), *Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences. Volume II. Spinoza on Knowledge and the Human Mind. Papers Presented at The Second Jerusalem Conference (Ethica II)*, 1994, pp. 111-28.

Koyré, A. “Galilée et la loi d’inertie”. En *Études Galiléennes*. Paris : Hermann, 1966, pp. 161-204.

Laux, H. *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l’histoire*. Paris : J. Vrin, 1993.

Leite, A. “Sobre a imaginação projetiva em Spinoza”. *Conatus*, 2, 3, 2008, pp. 11-4.

Lermond, L. *The Form of Man. Human Essence in Spinoza’s Ethic*. Leiden: Brill, 1988.

Macherey, P. *Introduction à l’Éthique de Spinoza. La deuxième partie. La réalité mentale*. Paris : PUF, 1997.

- Macherey, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*. Paris : PUF, 1994.
- Macherey, P. *Hegel ou Spinoza*. Paris : La Découverte, 1990.
- Manusov-Verhage, C. “Jan Rieuwerts, marchand libraire et éditeur de Spinoza”. En Akkerman, F. *et al.* (eds.) *Spinoza to the Letter. Studies in Words, Texts and Books*. Leiden: Brill, 2005, pp. 237-50.
- Matheron, A. “Idée, idée d'idée et certitude dans le *Tractatus de intellectus emendatione* et dans l'*Éthique*”. En *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon : ENS, 2011a, pp. 531-40.
- Matheron, A. “Y a-t-il une théorie spinoziste de la prudence ?”. En *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, 2011b, pp. 635-50.
- Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1988.
- Méchoulan, H. “Spinoza et l'Espagne”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. 11, 1984, pp. 435-59.
- Mignini F. *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Napoli: Scientifiche Italiane, 1981.
- Mignini, F. “The Potency of Reason and the Power of Fortune”. En Yovel, Y. (ed.) *Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences. Volume II. Spinoza on Knowledge and the Human Mind. Papers Presented at The Second Jerusalem Conference (Ethica II)*, 1994, pp. 223-34.
- Moreau, P.-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris : PUF, 1994.
- Moreau, P.-F. “La terminologie du ‘Je’ dans le *Traité théologico-politique*”. En Akkerman, F. *et al.* (eds.) *Spinoza to the Letter. Studies in Words*, 2005, pp. 125-38.
- Moreau, P.-F. “Spinoza : Lire la correspondance”. *Revue de métaphysique et de morale*. 2004, 1, 41, pp. 3-8.
- Morrison, J. “Why Spinoza Had No Aesthetics”. *The Journal of Aesthetics and Criticism*. 47, 4, 1989, pp. 359-65.
- Morvan, M. “Étude de certains aspects de la rationalité et de l'irrationalité chez Spinoza”. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 41, 2004, pp. 9-24.
- Nadler, S. *Spinoza. A Life*. Cambridge: Cambridge University, 1999.
- Nadler, S. “Spinoza and Consciousness”. *Mind*. 117, 467, 2008, pp. 575-601.
- Negri, A. *L'anomalia selvaggia*. En *Spinoza. L'anomalia selvaggia. Spinoza sovversivo. Democrazia ed eternità in Spinoza*. Roma: DeriveApprodi, 2006, pp. 21-285.

Netto, J. *A imaginação no terceiro gênero de conhecimento em Spinoza*. Tesis de Magister, 2014, disponible en línea en <http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFC-7_3768dfa037f2be3b21916697b01f2572>. Visitado el 23-05-19.

Peña, V. *El materialismo de Spinoza*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.

Peterman, A. "Spinoza on Extension". *Philosophers Imprint*. 15, 14, 2015, pp. 1-23.

Platón. *Sofista*. En *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Madrid: Gredos, 1988, pp. 319-482.

Popkin, R. "Spinoza's earliest philosophical years, 1655-61". En Mignini, F. *et al.* (eds.) *Studia Spinozana. Volume 4. Spinoza's Early Writings*, 1988, pp. 37-56.

Rábade, S. *Espinosa: razón y felicidad*. En *Obras III*. Madrid: Trotta, 2006, pp. 329-512.

Rábade, S. "Función de cuerpo en la dinámica afectivo-pasional en Espinosa". En *Obras III*, 2006, pp. 513-22.

Ravven, H. "Did Spinoza Get Ethics Right? Some Insights from Recent Neuroscience". En Cook, J. *et al.* (eds.) *Studia Spinozana. Volume 14. Spinoza on Mind and Body*, 1998, pp. 165-94.

Rivaud, A. "La physique de Spinoza". *Chronicum Spinozanum*, IV, Hagrae Comitit: Curis Societatis Spinozanae, 1924-1926, pp. 24-57.

Rivaud, A. "Les *Per Se Nota* dans l'Éthique". *Chronicum Spinozanum*, II, Hagrae Comitit: Curis Societatis Spinozanae, 1922, pp. 138-54.

Rousset, B. "La 'philosophie' appelée Éthique". En Domínguez, A. (ed.) *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Ciudad Real: Universidad de Castilla-La Mancha 1992, pp. 19-28.

Sainz, A. "La imaginación distanciada. Lo bello, lo sublime y el genio en Spinoza". *Youkali*. 14, 2013, pp. 7-20.

Sánchez-Estop, J. "Des présages à l'entendement : Notes sur les présages, l'imagination et l'amour dans la lettre à P. Balling". En Mignini, F. *et al.* (eds.) *Studia Spinozana. Volume 4. Spinoza's Early Writings*, 1988, pp. 57-74.

Sánchez-Estop, J. "Ética sin teleología". En Domínguez, A. (ed.) *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, 1992, pp. 191-202.

Sangiaco, A. "Adequate Knowledge and Bodily Complexity in Spinoza's Account of Consciousness". *Methodus*, 6, 2011, pp. 77-104.

Sanz, V. "Dos conversos frente a Spinoza: Stensen y Burgh ante el *Tratado teológico-político*". *Acta Philosophica*. 8, 1, 1999, pp. 119-34.

Sartre, J.-P. *La imaginación*. Barcelona: Edhesa, 2006.

Serrano, V. “El papel de los afectos en el pensamiento político de Spinoza”. *Ideas y Valores*. LXIII, 154, 2014, pp. 31-57.

Solé, M. J. *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Brujas: Córdoba, 2011.

Strauss, L. “How to Study Spinoza’s *Theologico-Political Treatise*”. En *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago, 1988, pp. 142-202.

Tatián, D. “La potencia de los esclavos. Conjetura sobre un silencio de Spinoza”. *Coherencia*. 15, 28, 2018, pp. 225-44.

Tatián, D. *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Córdoba: Adriana Hidalgo, 2001.

Tosel, A. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*. Paris : Aubier-Montaigne, 1984.

Vialatoux, J. *La Cité de Hobbes. Théorie de l’état totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*. Paris : J. Gabalda et Compagnie, 1935.

Vinciguerra L. *Spinoza et le signe. La genèse de l’imagination*. Paris : Vrin, 2005.

Yovel, Y. “Knowledge as Alternative to Salvation”. En *Spinoza and Other Heretics I. The Marrano of Reason*. Princeton: Princeton University, 1989a, pp. 153-71.

Yovel, Y. “Spinoza and Hegel: The Immanent God- Substance or Spirit?”. En *Spinoza and Other Heretics II. The Adventures of Immanence*. Princeton: Princeton University, 1989b, pp. 27-50.

Yovel, Y. “Spinoza and Kant: Critique of Religion and Biblical Hermeneutics”. En *Spinoza and Other Heretics II. The Adventures of Immanence*, 1989c, pp. 3-26.

Yovel, Y. “The ethics of ‘ratio’ and the remaining ‘imaginatio’”. En Domínguez, A. (ed.) *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, 1992, pp. 243-8.

Yovel, Y. “The Second kind of Knowledge and the Removal of Error”. En Yovel, Y. (ed.), *Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences. Volume II. Spinoza on Knowledge and the Human Mind. Papers Presented at The Second Jerusalem Conference (Ethica II)*, 1994, pp. 93-110.