

# Naturaleza e imaginación en Spinoza<sup>\*</sup>

## Nature and imagination by Spinoza

**Por: Abdo Ferez, Cecilia<sup>\*</sup>**

CONICET, UBA, UNA; Argentina

ORCID: 0000-0003-1270-4497

Email: ceciliaabdo@conicet.gov.ar

Fecha de recepción: 6/04/2019

Fecha de aprobación: 11/05/2020

DOI: [10.30972/nvt.1614343](https://doi.org/10.30972/nvt.1614343)

### Resumen

El artículo se pregunta por la concepción de naturaleza de Spinoza. La naturaleza, en el pensamiento de Spinoza, no es lo inmediato, lo simple, lo identificado consigo mismo, lo estable, lo invariante, lo perdido en el origen (y, por lo tanto, un objeto de nostalgia). Su inestabilidad se muestra en la tensión de la fórmula que la iguala a Dios: Deus sive natura, que evidencia que ni Dios es igual a sí, ni la naturaleza es igual a sí, sino siempre una relación de constante reenvío. La naturaleza es compleja, autorregulada, siempre cambiante y diferenciadora. Es lo que siempre se precede a sí mismo, lo siempre ya dado. Al afirmar a la naturaleza como procesos complejos en acción continua, Spinoza produce una ruptura con las formas en que se piensa la naturaleza en los tiempos modernos y revela el carácter siempre histórico de la juridificación, del reconocimiento jurídico de las formas naturales de vida. Si la naturaleza no tiene un exterior, porque lo es todo y lo involucra todo, hay que pensar la necesidad de las formas en que se producen imágenes entre los cuerpos que se

---

<sup>\*</sup> Este artículo se presentó con modificaciones, en forma oral, en el Coloquio "Naturaleza y Política", en la Universidad Federal Fluminense de Niterói, Brasil, en 2011.

<sup>\*</sup> Es investigadora independiente de CONICET y del Instituto "Gino Germani" de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, en el área de Teoría Política moderna. Es profesora adjunta en esa misma facultad, en la materia, y profesora titular de Filosofía, en la Universidad Nacional de las Artes, Departamento de Artes Visuales. Su último libro se llama *Contra las mujeres. (In)Justicia en Spinoza*, publicado por Antígona, en Madrid, en 2019.

encuentran. La imaginación surge así como un proceso de conocimiento intercorporal, en el que se destituye el antropocentrismo.

**Palabras clave:** SPINOZA-NATURALEZA-INTERCORPORALIDAD-IMAGINACIÓN-POLÍTICA

### **Abstract**

The article asks about Spinoza's conception of nature. Nature, in Spinoza's thought, is not the immediate, the simple, the identified with oneself, the stable, the invariant, the lost at the origin (and, therefore, an object of nostalgia). Its instability is shown in the tension of the formula that equates it to God: Deus sive natura, in which neither God is equal to himself, nor nature is equal to himself, but always a relationship of constant forwarding. Nature is complex, self-regulating, always changing and differentiating. Nature is what always precedes itself, what is always given. By affirming nature as complex processes in continual action, Spinoza produces a break with the ways in which nature is thought in modern times and reveals the always historical character of the juridical recognition of natural forms of life. If nature does not have an exterior, because it is everything and involves everything, we must think about the need for the ways in which images are produced between the bodies. The imagination thus arises as a process of interbody knowledge, in which anthropocentrism is removed.

**Keywords:** SPINOZA-NATURE-INTERCORPORALITY-IMAGINATION-POLITICS

### **Cómo citar este artículo:**

APA: Abdo Ferez, C. (2020). Naturaleza e imaginación en Spinoza. *Nuevo Itinerario*, 16 (1), 3-21. Recuperado de: (agregar dirección web)

En la filosofía de Spinoza no hay nada que no sea naturaleza. Que no haya nada que no sea naturaleza implica que ella es un saturado de procesos históricos, técnicos, biológicos, culturales, políticos, en el que las definiciones, las clasificaciones y las inclusiones/exclusiones de los existentes asumen un carácter social. Con esto queremos decir que la naturaleza no es pura biología, como suele entenderse en el sentido común, ni aquello que está a la base de posteriores “segundas” o “terceras” naturalezas, como si fuesen costras, en las que las primeras son más rudimentarias, primitivas e inerradicables que las siguientes. Que todo sea naturaleza invalida el uso del dispositivo-naturaleza como legitimación normativa de lo político, que es un modo típico de construir el relato del orden en el siglo XVII y XVIII. Para Spinoza, la democracia es el régimen más adecuado a la naturaleza, pero como ella no está atada a un deber ser, el ser “más adecuado” que otros regímenes asume el carácter relativo a la comunidad particular de que se trate: es como si se dijese, la democracia es más adecuada, porque asume su relatividad al cuerpo político-social singular. La democracia es, de ese modo, un *riesgo* en el que el colectivo social delinea, en la práctica cotidiana, las maneras en que puede *ser* una sociedad (y percibe las condiciones bajo las que puede volverse una no-sociedad).

La naturaleza en Spinoza no es normativa. Y tampoco es lo inmediato, lo simple, lo identificado consigo, lo estable, lo invariante, lo perdido en el origen (y por ello objeto de nostalgia). La naturaleza es lo complejo, lo autorregulado, lo siempre en transformación y diferenciación. Es proceso de procesos. La naturaleza es lo que se antecede siempre a sí misma, lo siempre-ya dado y por eso, nunca fijo ni fijable.

Al afirmar la naturaleza como procesos complejos en acto, Spinoza produce una ruptura con las formas en que se piensa la naturaleza en la modernidad y devela el carácter siempre histórico de la juridificación, del intitulado jurídico a las formas naturales de vida. Si la naturaleza no tiene afuera, sino que lo es todo y lo envuelve todo, no puede pensarse un tránsito entre, por ejemplo, la biología y cultura, o entre el estado de naturaleza y el estado político. El tránsito se sustituye por experiencias de transformación y diferenciación entre lo que existe, algunas de cuyas formas pueden definirse, socialmente, como políticas. La naturaleza no constituye, como en Thomas Hobbes, el punto de partida que justifica la trascendencia radical, pero tampoco excluye los artificios. La discusión sobre el tránsito entre individuo y sociedad se transforma en Spinoza, como en J.-J. Rousseau, en la discusión sobre

las condiciones de posibilidad de la sociedad y la no-sociedad y en la observación de qué tipo de individuos surge como efecto de qué sociedad, entendiendo que cada individuo es, en cierto modo, una sociedad en sí mismo. Pero esta discusión no se da, como en el ginebrino, en términos de especie o de naturaleza humana, sino en términos de singularidades articuladas y en articulación en una naturaleza que excede lo humano.

Spinoza participa de la cosmovisión moderna que sustituye la existencia de un cosmos de jerarquías naturales por la afirmación de la existencia de un mundo infinito, sometido a relaciones de fuerzas (Koyrè, 1979). El abandono de la idea de cosmos, con sus órdenes y simetrías, rompe con la posibilidad de establecer analogías entre el Sujeto y sus patologías y la sociedad y las suyas, como era posible en Platón (y en muchos otros), con sus triparticiones en el alma y las traslaciones a los regímenes sociales. Si cada individuo es, para Spinoza, un complejo de muchos individuos –si cada individuo es, en cierto modo, una sociedad-, como quiera que sea que ese individuo llegue a una convivencia consigo no puede trasladarse inmediatamente a la sociedad en que vive, ni al revés. El trabajo sobre los muchos se da a nivel de cada uno y a nivel social –o lo que es igual, a nivel de sociedades de distinto tipo-.

La naturaleza como un todo es lo irrepresentable en su totalidad. Spinoza pone un límite la representación, un límite que agujerea como una presencia insistente las cosmovisiones que forje el conocimiento humano. La de Spinoza es una filosofía de la existencia. La naturaleza, de la que cada individuo participa –y que torna un vago universal al término “naturaleza humana”- es irrepresentable en su totalidad, para el ego subjetivo. El ego subjetivo no puede ser, como en Descartes, el criterio de la objetividad, la medida de la verdad y del error. El Sujeto en Spinoza está inserto en el imaginario y es un efecto posible de ese mundo, entendido como un mundo de representaciones en el que se juega también la posibilidad de la existencia de la suya, que es una representación entre otras. El error está, en Spinoza, en relación a la verdad, y no en relación al Sujeto, como si fuese una de sus patologías eliminables.

Hablaremos en este artículo de las representaciones, de las ficciones, de los errores, de los elementos del imaginario, en fin, pensado como mundo natural: es decir, hablaremos de un mundo político, porque el imaginario implica un tiempo y espacio compartido, un mundo con otros, que mutuamente se padecen y se pretenden dominar entre sí. Un mundo del que no pueden desprenderse, porque se plantea como su condición ineludible de existencia. En ese

mundo en que se está, se imagina, se persevera cuanto se puede. Se imagina, como forma dada y a la vez, interesada, no-contemplativa, del conocer.

### La necesidad de lo falso

La teoría del conocimiento en Spinoza puede interpretarse como una *teoría de la producción de efectos* que intenta romper con la relación entre subjetivismo y error que estaba presente en la tradición moderna -sobre todo, en la obra de René Descartes-. La tradición moderna pensaba al error como la sombra de la verdad, como su *defecto* y su *reversión*. Para esa tradición era irrelevante analizar el contenido del error o preguntarse por su lógica, porque lo falso era aquello que sería desechado o diluido -una vez develado- frente a la evidencia de la presencia de la verdad. Spinoza, por el contrario, no obstante traza una ruptura entre lo verdadero y lo falso, otorga a ambos *necesidad*. Dice en EII, 36 (2000, p. 104): “Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas”<sup>1</sup>. Lo falso no es una pérdida, ni debe cesar de existir, sino que es efecto necesario de un proceso de producción de conocimiento, que se distingue del proceso de producción del conocimiento *verdadero* por tener fuentes y normas de producción distintas (EII, 41) (2000, p. 109)<sup>2</sup>. Spinoza concibe entonces al conocimiento como varios *procesos*, no unificados, *de producción* de efectos –predominantemente, las ideas, pero también otros *modi cogitandi-*, efectos que son producidos desde fuentes diversas y que, al ser fuerzas estos efectos, pueden contraponerse entre sí. Las ideas falsas son producidas también necesariamente y por ello, puede conocerse su lógica de producción (la lógica de producción necesaria de lo falso), su contenido y su fuerza de existir; algo que, como bien dirá Pierre-François Moreau, abre la puerta a la formulación de una teoría de la ideología como proceso autónomo y real (aunque no verdadero) de discurso social (1994, p. 59).

Para formular una teoría de la *producción necesaria de lo falso*, Spinoza deconstruye, en el libro II de la *Ética*, el modelo cartesiano de conocimiento. Ese modelo implicaba, a grandes rasgos, tres fuerzas: los sentidos, el entendimiento y la voluntad. Lo falso no tiene en

---

<sup>1</sup> En este artículo utilizamos la siguiente abreviatura: E = *Ética* (seguido por el número romano correspondiente a la parte de la obra, luego en números arábigos la proposición, y cuando corresponde, se señala si se trata de una demostración, un corolario o un escolio). A seguir, se cita entre paréntesis según APA. Utilizamos la traducción al español de Atilano Domínguez (2000).

<sup>2</sup> EII, 41 (2000, p. 109): “El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el del segundo y el tercero es verdadero necesariamente”.

Descartes causas objetivas, porque no hay error en el conocimiento natural. El error surge cuando la voluntad sobrepasa los límites del entendimiento. Si nos restringiéramos a observar lo que es simple en un problema y lo que podemos comprender intelectualmente, y además afirmáramos lo que esta visión del entendimiento nos presenta, el error se vería diluido y los prejuicios, apartados. Como dirá Moreau, otra vez, en relación a Descartes:

En última instancia, el error no tiene otra causa que la misma voluntad: es el gesto radical de un Sujeto, que conduce el discurso a la verdad o lo lleva por un camino falso. En las cosas o en nuestra naturaleza no hay nada que nos pudiera conducir al error (1994, p. 58, propia traducción).

La teoría de la imaginación en Spinoza se destina a combatir esta relación entre voluntad y error, que hace del error, *el gesto de un Sujeto*. En primer lugar, Spinoza dirá que la suposición de que una idea precisa, para afirmarse, de una volición, de una aprobación o de un rechazo subjetivos, hace de las ideas imágenes sin fuerza. Concepción que rechaza, porque una idea no es inerte, como sería “una pintura muda sobre un lienzo” (EII, 43, esolio y EII, 48-9) (2000, p. 110 y 114-5). Por lo tanto, el error no es algo que precisa de la volición subjetiva, sino que aparece necesariamente y coacciona al que conoce, porque está anclado en la estructura de su cuerpo. No imaginamos al sol a una distancia de 200 pies voluntariamente, sino porque esa imaginación de la distancia del sol se desprende necesariamente de nuestra estructura corporal, y aún cuando conociéramos la distancia verdadera, esa imagen seguiría produciéndose.

En segundo lugar, la idea verdadera no desplaza a la idea falsa, como el sol despeja las nubes cuando clarea, sino que -si lo hace- es porque la sojuzga, porque es más fuerte y real y conquista nuestra aprobación, como se conquista una fortaleza (Moreau, 1994, p. 60). Como Spinoza dice en el *Tratado Breve* II, 16, 5 (1990, p. 134): nunca somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de una cosa, sino que es la cosa misma la que afirma o niega algo de ella, en nosotros. Lo falso y la lógica necesaria de su producción permanecen y su efecto continúa presente en nosotros, pero deja el centro de la escena, porque fue retrotraído de ella por una necesidad más fuerte -la de la idea verdadera-, que conquistó el espacio y se ancló pasionalmente en nuestro cuerpo.

La producción necesaria de lo falso está anclada en la imaginación, que no es pensada por Spinoza (como se deduce de lo anterior) como una *facultad* de conocer, sino como un *proceso intercorporal* que involucra a todos los individuos existentes, porque todos ellos, sean humanos o animales o plantas, son animados en algún grado. Todos los individuos participan de un proceso intercorporal de producción de imágenes, o lo que es igual, todos los cuerpos imaginan, pero no todos pueden hacerlo de la misma manera, sino que lo hacen según su grado de complejidad corporal<sup>3</sup>. Como dirá en EII,13, escolio (2000, p. 91):

No obstante, 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 el de esa otra; 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.

Sostendré aquí, con L. Vinciguerra (2009), que hay una única teoría de la imaginación en Spinoza, que se desarrolla sobre todo en el libro II de la *Ética* y en el *Tratado Teológico-Político* (sobre todo en los capítulos 1 y 2, dedicados a la profecía y al profeta), a lo que se suman algunas cartas, sobre todo la carta 17, dirigida a Pieter Balling<sup>4</sup>. Pero que esa única teoría se diferencia, con referencia al cuerpo que atañe.

La imaginación, como proceso intercorporal de producción de conocimiento, tiene en los humanos dos fuentes: los signos (de lo visto u oído, entre ellos, las palabras) y los sentidos<sup>5</sup>. Es un proceso de conocimiento que se da en medio de la intercorporalidad constitutiva que plantea la filosofía spinocista: el padecer, nuestra condición primera, supone el contacto con

---

<sup>3</sup> Perfectamente podría cruzarse esta concepción de conocimiento, que elimina la exclusividad antropocéntrica del conocer, con el perspectivismo de E. Viveiros de Castro (2013). La diferencia antropocéntrica en Spinoza está en la conciencia que se tiene del *conatus*, que es la definición de la esencia de cada cosa (EIII, 9) (2000, p. 133).

<sup>4</sup> En esta carta Spinoza explica también cómo la imaginación puede acoplarse al entendimiento (1988, p. 158).

<sup>5</sup> E II, 40, escolio II (2000, p. 108): “En virtud de todo lo antedicho, resulta claro que formamos nociones universales: primero, a partir de cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento, y por eso suelo llamar a tales percepciones ‘conocimiento por experiencia vaga’; segundo, a partir de signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas. En adelante, llamaré tanto al primer modo de considerar las cosas como a este segundo, ‘conocimiento del primer género’, ‘opinión’ o ‘imaginación’; tercero, a partir, por último, del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas; y a ese modo de conocer lo llamaré ‘razón’ y ‘conocimiento del segundo género’”. Ver también el *Tratado Teológico-Político* (TTP) capítulos 1 y 2 (1986, pp. 74-115).

otros cuerpos en la causalidad natural del mundo. Esa condición de intercorporalidad es constitutiva de nuestra experiencia de vida y conduce a formar un conocimiento imaginativo, un conocimiento *de* y *en* la experiencia del mundo. Esta intercorporalidad constitutiva y la interacción necesaria con los otros individuos, que se deriva de ella –con los individuos componentes del propio cuerpo y con los individuos de los otros cuerpos- implican que, en Spinoza, no hay posibilidad de plantear –siquiera heurísticamente- como punto de partida, ni como punto de llegada, una condición humana similar a la de un átomo, separado del mundo y de los otros, ni esperar su conformación como una célula cerrada a los contactos constantes y variables con los que lo rodean –contactos que, por permanentes, múltiples y simultáneos, no permiten pensar en la típica separación entre un afuera y un adentro de sí, y que hacen del cuerpo una superficie porosa y un campo de inscripción de lo real que muta su esencia actual de acuerdo a los intercambios con el contexto-. El cuerpo humano es un compuesto estructurado de partes o de múltiples individuos complejos, cada uno de los cuales es capaz de producir y recibir múltiples afecciones, es decir, producir y recibir múltiples efectos de múltiples maneras. Por eso, la idea de ese cuerpo que tiene el alma humana (idea que constituye su *primer* objeto de pensar), es también compleja (E II, 11 y 15) (2000, p. 85 y 93)<sup>6</sup>.

La intercorporalidad constitutiva en la que estamos inmersos y la idea de que aislarse significaría morir, porque todo cuerpo precisa de intercambios con otros cuerpos, que es como si lo regenerasen continuamente, implica que todos los cuerpos se relacionan *necesariamente*, se contactan y se entremezclan, y forman imágenes de esos contactos que los transforman (EII, 13, postulado IV) (2000, p. 92). Las imágenes, que son imágenes *de las cosas*, son las imágenes que el cuerpo forma al ser afectado por otros cuerpos. Pero esas imágenes no reflejan las cosas, sino que son la imagen de esa *relación* que se produce necesariamente entre su cuerpo y otros cuerpos, en el orden común de la naturaleza, al darse ese encuentro. Esas imágenes corporales,

---

<sup>6</sup> El otro presupuesto para empezar a pensar la imaginación, además de la intercorporalidad como condición constitutiva e inalienable, es que debemos entender la relación entre la producción de ideas y de relaciones intercorporales como dos planos paralelos y simultáneos de causalidad, en tanto no hay determinación del alma sobre el cuerpo, ni viceversa. Esto implica que, como afirma Spinoza, un cuerpo pasivo tiene como correlato necesario un alma pasiva, un alma que está menoscabada en su capacidad de pensar; mientras que un cuerpo dispuesto a afectar y ser afectado de múltiples maneras, tiene como correlato un alma dispuesta a producir ideas. Es por esta condición del cuerpo de ser el primer objeto de pensar del alma y por la no determinación que hay entre alma y cuerpo, que Spinoza puede pensarse como un filósofo que privilegia el materialismo, sin poder clasificarse –sólo- como un materialista.



*imágenes de relación* producidas en el cuerpo afectado, no reproducen su naturaleza, ni la naturaleza del otro cuerpo. No son reflejos ni copias de esos cuerpos que se contactan, sino que dan cuenta de la *relación* que se establece en acto. Por tanto, las ideas que el alma forma a partir de esas imágenes del cuerpo *engloban, incluyen* tanto a la naturaleza del otro cuerpo como a la del propio, en sus estados actuales de combinación. “De ahí se sigue-dice Spinoza- que el alma humana percibe, **junto con** la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchísimos otros”, y que persistirá en afirmar la *presencia relacional* de esos cuerpos, hasta que otra afección excluya la existencia o la presencia de ese cuerpo mezclado con el propio, que hasta entonces afirmaba como presente y como afectante (EII, 16, cor. 2. Mi subrayado) (2000, p. 93).

El cuerpo entonces está poblado de imágenes de otros: imágenes que lo engloban a él junto con otros y que le permiten percibirse, imágenes de relaciones con otros en la duración, imágenes que lo implican (y no lo explican) y que permanecen presentes, hasta que otra imagen, de otras relaciones que acontezcan, las fuercen a negarse y a excluirse. El cuerpo humano entonces, no es una entidad fija, sino que “existe tal y como lo sentimos”, y lo sentimos –o existe- por imágenes que el cuerpo forma de sus relaciones y por las ideas que el alma forma de esas imágenes (EII, 13, cor.) (2000, p. 87). Cuando el alma considera a los cuerpos de esa manera, englobándose y perseverando en encadenarse, se dice que “imagina” (EII, 17, esc.) (2000, p. 95).

La imágenes que el cuerpo forma, por lo tanto, no son ilusiones, sino producciones necesarias, efectos necesarios que expresan la disposición corporal de ser afectado y de afectar. Esas imágenes no están a la espera de ideas que las confirmen o las refuten, ni son falsas por ausencia de esas ideas. Recién podrán ser consideradas errores al formarse sobre ellas ideas en el alma, porque se dice del alma que erra, pero no del cuerpo<sup>7</sup>. El alma erra cuando forma, a partir de imágenes, ideas

---

<sup>7</sup> Sobre estas imágenes se formarán ideas inadecuadas, pero serán consideradas así, inadecuadas, en el segundo género de conocimiento, la razón, que puede distinguir entre lo verdadero y lo falso. Dice Spinoza en EII, 35 (2000, p. 103): “La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas”. Y añade en la demostración: “En las ideas no se da nada positivo que revista la forma de la falsedad; y la falsedad no puede consistir en una privación absoluta (efectivamente, se dice que yerran o se equivocan las almas, no los cuerpos), ni tampoco en una absoluta ignorancia, pues ignorar y errar son cosas distintas”. La idea adecuada se refiere a Dios y

que presentifican sin fin la existencia relacional de las cosas imaginadas, es decir, cuando no puede excluir la presencia obstinada de esas cosas que la afectan y romper así con el estado de presente continuo y absoluto con que afirma la existencia de esas cosas –aún cuando ellas ya no existan-. Dice Spinoza en el escolio de EII, 17 (2000, p. 95):

Y en este punto, para comenzar a indicar qué es el error, quisiera que notarais que las imaginaciones del alma, en sí misma consideradas, no contienen error ninguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes. Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; 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.

A partir de las imágenes que nos presentifican a los otros cuerpos en su relación con nosotros, el alma forma ideas que “no reproducen la figura de las cosas” sino que enfatizan y privilegian qué parte de ese cuerpo nos produjo la afección en qué parte del nuestro. Son ideas de imágenes, confusas y mutiladas, fragmentarias porque atienden a las partes corporales y las jerarquizan, que presentifican a los otros con los que ese cuerpo se relaciona, más allá de si continúan existiendo o no, y que nos involucran perseverantemente en esas relaciones. Son imágenes e ideas de imágenes que son siempre en plural (porque el cuerpo humano es un compuesto de muchos cuerpos que afectan y son afectados, en tanto partes), y que distinguen *dos tiempos presentes diferentes*: el presente de las cosas que afectan al cuerpo que imagina (cosas que se afirman presentes, aún cuando su existencia sea una ficción); y el presente que

---

posee todas las propiedades de una *idea Dei*, esto es, es absoluta, perfecta, clara y portadora de certeza y conciencia de verdad. La idea inadecuada – que en Dios, es adecuada- implica, por el contrario, un conocimiento parcial y se refiere sólo al alma humana, aunque es tan necesaria (por la proposición 36 de la parte II de la *Ética*), como la idea adecuada. Es confusa, mutilada en el sentido de imperfecta y es falsa en el sentido de privada de conocimiento verdadero. Todas las ideas inadecuadas son adecuadas en Dios y, por tanto, su conversión también es posible, para el alma humana.

**Nuevo Itinerario:** Spinoza y el spinozismo contemporáneo

las imágenes afirman del cuerpo que las forma. Es comprensible entonces que cada uno tenga y produzca imágenes muy distorsionadas, no sólo de las cosas que lo afectan, sino de sí; imágenes constituidas por momentos y según relaciones predominantes; imágenes de sí que se originan en virtud de la atención a las partes corporales afectadas y a su jerarquización instantánea. Esas imágenes son además una visión de los otros, en presente, de acuerdo a cómo nos afectan a nosotros, que también los fragmentan y que absolutizan alguna de sus partes corporales. Dice Spinoza en el escolio de EII, 17 (2000, p. 95):

entendemos claramente cuál es la diferencia entre, por ejemplo, la idea de Pedro, que constituye la esencia del alma del propio Pedro, y la idea del mismo Pedro que existe en otro hombre, pongamos Pablo. En efecto, la primera representa directamente la esencia del cuerpo del propio Pedro, y no implica existencia sino mientras Pedro existe; en cambio, la segunda revela más bien la constitución del cuerpo de Pablo que la naturaleza de Pedro, y, por tanto, mientras dure esa constitución del cuerpo de Pablo, su alma considerará a Pedro, aunque éste ya no exista, como algo que le está presente.

Quisiera pensar la imaginación, en tanto proceso corporal necesario de imágenes, *como una absolutización de la propia perspectiva* dentro de un marco materialista en la teoría: es decir, el cuerpo que imagina representa las relaciones en las que está involucrado desde *su* óptica, desde su composición actual de miembros y fuerzas, y se esfuerza por hacer que esa óptica siga siendo *presente*. Es *su* forma de presentar las relaciones que lo componen, porque en esas relaciones los términos no están en posición homologable, sino que es *ese* cuerpo imaginante quien privilegia los términos y envuelve en su contemporaneidad a los otros presentes que lo constituyen. Esa forma singular de presentar las relaciones en la imaginación se encuentra delimitada por una capacidad, por una intensidad, por un grado límite material de ser afectado por otros, un grado que es determinado para cada cuerpo y que se evidencia en marcas corporales (o lo que Spinoza llama *vestigia*). Y, a la vez, esa forma de

presentar las relaciones en la imaginación se produce de acuerdo a leyes de la imaginación, que son comunes a todos los cuerpos que imaginan<sup>8</sup>.

La absolutización de la propia perspectiva en la imaginación, no devuelve al cuerpo que imagina una imagen voluntarista y unificada de sí (una imagen que puede permitirle al Sujeto separarse del mundo y juzgarlo), sino muchas imágenes fragmentarias y partidas, confundidas con el contexto, jerarquizadas por partes y necesarias, que lo llevan a explorar cuáles son sus límites, cuántas y qué calidad de marcas corporales de otros puede recibir, producir y concatenar. Éste es un límite de marcación corporal que define su cuerpo y que le da forma, que es determinado para cada quien y que lo individualiza<sup>9</sup>. Ese límite no puede ser pensado como si fueran meras “percepciones mentales”, sino como un campo material de inscripciones posibles de la realidad en el cuerpo, un campo a ser experimentado en la duración, por cada Sujeto. Ese límite a explorar lo individualiza y hace de ese cuerpo particular un campo surcado, una superficie de inscripción en la que la realidad relacional que constituye a ese Sujeto se le inscribe materialmente, al dejarle inscriptas las huellas de las interacciones que lo constituyen. Son las marcas que lo definen y le dan forma.

La imaginación en Spinoza, aquel proceso por el que el error se produce *necesariamente*, antes que un gesto y una muestra de la voluntad desproporcionada del Sujeto, como era en Descartes, pone el acento en pensar los continuos y los presentes, como problema a la vez epistemológico y ontológico, anclado en la

---

<sup>8</sup> Los *vestigia*, marcas en las partes blandas del cuerpo (EII, 13, postulado 5) (2000, p. 92) son analizados aquí principalmente desde la óptica de la repetición. Pero ellos son también cambio, como se lee en la demostración de EII, 17 (2000, p. 94). Gertrud Jung (1932) -de quien extraigo la idea de la imaginación como “absolutización de la propia perspectiva”-, establece en su artículo *Die Affektenlehre Spinozas*, al menos dos leyes de la imaginación: asociación y reproducción. La ley de la reproducción (EII, 17) implica que, en tanto el alma forma una idea de la afección de su cuerpo, pondrá también la idea de un cuerpo afectante externo como existente, que retendrá mientras permanezca la afección y mientras otra idea no excluya su existencia. Mientras que la ley de la reproducción no parece encerrar ninguna idea objetiva de tiempo, en tanto el cuerpo supondrá presente al cuerpo afectante mientras permanezca afectado por él, independientemente de si el cuerpo afectante sigue existiendo o no, la ley de asociación (EII, 18) (2000, p. 95) introduce una concepción relativa de tiempo a la propia experiencia del cuerpo, en tanto se producirán encadenamientos entre los objetos afectantes, a partir del cuerpo afectado. A esta concepción propia del tiempo Spinoza le llama memoria.

<sup>9</sup> Esa individualización puede pensarse bajo el concepto *ingenium* en Spinoza. Al respecto, ver Moreau, P.-F. (2009)

intercorporalidad. El Sujeto es, primariamente, la contemporaneidad de imágenes e ideas de imágenes que puede procesar y que incluye a los presentes con que dota a las cosas que afirma como existentes y afectantes, indefinidamente. La contemporaneidad subjetiva de los presentes es el primer bosquejo del tiempo en la imaginación, del que se derivan los pasados y los futuros. La palabra *encadenamiento*, que alude a las marcas e imágenes corporales que hacen a un Sujeto (que no puede pensarse como una individualidad discreta y autónoma del contexto, sino como un agenciamiento durable de algunas de esas relaciones), tiene aquí una doble significación: es aquello que hila la historia individualizada de ese cuerpo, y, a la vez, es la posibilidad de la repetición, de la servidumbre de ese individuo complejo a esas marcas e imágenes, en las que el mundo le inscribe, o mejor, le remacha las relaciones en las que participa.

Quiero sobre todo aquí tratar la repetición.

### ***Vestigia y repetición***

Quisiera pensar tres figuras que Spinoza plantea al tratar la imaginación y acentuar en ellas el rol que se otorga a la repetición. Las figuras son la del soldado, el profeta y el copista.

La figura del soldado aparece, junto con la del campesino y el romano, en EII, 18, para explicar la memoria. Dice Spinoza en la demostración (2000, p. 95):

El alma imagina un cuerpo por la siguiente causa, a saber: porque el cuerpo humano es afectado y dispuesto, por obra de los vestigios de un cuerpo externo, de la misma manera que lo fue cuando ciertas de sus partes fueron impulsadas por ese mismo cuerpo exterior.

Dado que el cuerpo, por obra de esas *vestigia*, está dispuesto para imaginar cuerpos en relación y en simultáneo presente, en cuanto se le presente un cuerpo, traerá a la memoria al otro u otros que lo afectaron conjuntamente con él. La memoria aparece entonces como una concatenación de ideas a partir de *vestigia* marcados en el

cuerpo<sup>10</sup>. Esa concatenación se produce según un orden que es particular a cada cuerpo afectado, un orden que es suyo, y que alude a sus hábitos y costumbres, a cómo se ordenaron las imágenes de las cosas en su cuerpo y que no se rige por semejanzas objetivas. Por ejemplo, frente a la palabra *pomum*, un romano piensa en una fruta, porque así aparecieron juntas esas dos imágenes *en su vida*, pero ante esa misma palabra *pomum*, un hambriento pensará quizá en una manzana, y Agustín de Hipona podrá pensar en el pecado de querer asemejarse a Dios al quebrar su ley moral (2006, libros II y X). Ante las huellas de un caballo, un soldado pensará en un jinete y luego en guerra y luego en su país, y luego en cualquier otra cosa; pero ante esas huellas de caballo un campesino pensará en arado, en cosecha, en su familia, etc., en una concatenación de imágenes e ideas que *no tiene fin prefijado*. La memoria entonces concatena imágenes e ideas, en cada quién, según sus costumbres corporales, y lo hace sin detenerse y según propios encadenamientos. El mecanismo de repetición está anclado en el cuerpo, en los trazos de los otros cuerpos, en los *vestigia*, que son marcas corporales que dejaron otros y que establecieron patrones. Esas marcas, por tanto, no son pasivas, sino que podrían definirse como trazos en el cuerpo cuyo hilado define la constitución corporal de cada quien y que lo distingue: es memoria activa. La hilazón que cada quien haga de sus marcas, o su memoria, no es arbitraria, sino necesaria y también suya y singular –no podría haber una memoria universal-. Podríamos llamar a esta hilazón su *ingenium*, una densa trama de memoria, anclada en la materia, que implica al cuerpo en singular, según patrones de hábito y costumbre que se le formaron a partir de los acontecimientos que son las relaciones con otros. Pero que también admite ser relatada en términos de una lengua, que comparte con otros: ella es materia de inscripción.

En la figura del profeta se da otro tipo de articulación entre *vestigia* y repetición, a través de los signos<sup>11</sup>. El profeta, una figura que en Spinoza enlaza lo que

---

<sup>10</sup> Son ideas, como dijimos, que *implican* los cuerpos exteriores pero no los *explican*.

<sup>11</sup> La imagen es signo recién cuando entra en un proceso de significación, que es arbitrario: nada hay en la imagen que determine qué signo le correspondería. Ver Vinciguerra (2005). Para Marilena Chaui, el signo es estabilizador: “A imaginação, efeito das afecções corpóreas, move-se numa região de signos indicativos que assinalam a situação presente de nosso corpo, mas que são tomados como expressão da

de religioso tiene la política y lo que de político tiene la religión, forma como todos los demás una cadena propia de imágenes e ideas, en la que se incluye como central la revelación divina que le acontece. El profeta, conocedor de las afecciones de la comunidad a la que pertenece, adecuará sus relatos *interpretativos* de la revelación, sus prescripciones y mandatos a esa comunidad, en búsqueda de la efectividad del mensaje. Esto no significa pura manipulación: el profeta, muchas veces, no es más docto ni más lúcido que sus oyentes, sino que tiene una imaginación más poderosa y por eso puede articular un mensaje político-religioso que indica la constitución de su cuerpo y a la vez engloba la idea de los otros que forman la comunidad a la que se dirige, y con los que comparte una red histórica de interacciones corporales y simbólicas (TTP, cap. 2) (1986, pp. 95-115). El profeta, como partícipe de la cadena de remisiones entre los *vestigia* que constituyen la historia de ese cuerpo político colectivo, podrá provocar una afección –por ejemplo, relatar una historia que involucre algún hecho vivido por ese pueblo- para dar lugar a otras afecciones, derivadas de la primera, en busca de una efectiva disposición de ese cuerpo político a actuar o a obedecer.

La figura del profeta es un prototipo del poder de la imaginación, porque en ella se da un encadenamiento de distinto tipo, que el que se da en la memoria: el encadenamiento de signos. El profeta recibe por algún signo (que puede ser una imagen, una palabra, una voz), la profecía que se le revela. Pero como esos signos de la revelación son inconstantes, necesita de un segundo signo que confirme el primero. Tanto el primer signo, la profecía en sí, como su confirmación son adecuados a la imaginación del profeta: si un profeta era campesino, es probable que los signos vinieran en la forma de bueyes y vacas; si era militar, como jefes y ejércitos; si era mago, los signos serán estrellas. Pero además de esta necesidad de la duplicación del signo, hay otra repetición necesaria que se agrega: son los signos que el pueblo pide a

---

natureza íntima das coisas, sem relação conosco. Isto imprime aos signos uma característica própria: a instabilidade (tantas cabeças, tantas sentenças). No entanto, o signo surgira exatamente com a função de conjurar a dispersão espacial das coisas e a fragmentação temporal dos acontecimentos. Sua função era essencialmente estabilizadora. Para realizá-la, será preciso que ultrapasse a dimensão indicativa e se torne imperativo. (...) Os signos imperativos se convertem em signos revelados e sua fonte é o poder divino” (1983, pp.84-85).

---

los profetas, para confirmar que no son falsos. Dado que la profecía es muy inestable y cambia de acuerdo a cada profeta, a sus opiniones, a sus disposiciones corporales actuales y a su pueblo (que también es inconstante, en tanto se regenera como cuerpo político), la necesidad del pedido de signos de confirmación por parte del pueblo al profeta no cesa<sup>12</sup>. Entre todos estos signos encadenados, el primero, el de la profecía, el segundo, el de la confirmación de la profecía, y los terceros, los de control exigidos por el pueblo, hay diferidad en el tiempo y adecuación al receptor – tanto, que podríamos decir que es más relevante el signo en sí, que el contenido del mensaje profético<sup>13</sup>-. Las formas de encadenamiento bidireccional de los signos, entre el profeta y su pueblo, dan cuenta de la necesidad de la renovación constante del liderazgo profético y de sus mensajes, una renovación que se da según las leyes singulares de esa relación social colectiva.

En la figura del copista, por último, se da la relación más automática de la repetición. La figura del copista aparece en una nueva constelación de figuras, que esta vez incluye al filósofo, el comerciante, el maestro, el loro, el escéptico y el vulgo, en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TIE). Spinoza intenta allí separar sentido y verdad, porque para él, la verdad no precisa del signo (35-36) (2006, p. 91). Dice Spinoza en ese tratado que un filósofo y un copista pueden escribir las mismas palabras en un libro, pero que el efecto de ellas será muy diferente en los dos: no obstante el hilo de las palabras (el sentido), es el mismo, sólo en el caso del filósofo –si es que está pensando y, en segundo lugar, articulando las palabras según ese pensamiento verdadero-, la verdad está presente. El copista, ejemplo del automatismo y la repetición, es comparado entonces con el comerciante, que repite una regla matemática de la proporción recordando a su maestro, sin pensar en ella, y al escéptico, que atado a convenciones sociales repite que “no afirma ni niega nada”. A estos escépticos, Spinoza recomienda –en un normativismo inusitado- que se queden mudos. Pensar, parece decir Spinoza, es articular ideas y palabras de una cierta forma, y con el sentido y las palabras se corre el riesgo de decir la verdad, pero también de repetir, automatizarse, obedecer convenciones sociales que permiten prescindir de afirmar o negar algo sobre ellas, y contar ganancias y pérdidas monetarias. El copista, emparentado con estas otras figuras de la vida cotidiana, repite sin atender a sus *vestigia*, dejándolos en un vacío de ideas, en el grado más

<sup>12</sup> Sí pueden cesar la profecía y los profetas, a los que Spinoza coloca en el pasado.

<sup>13</sup> Porque éste siempre alude a prácticas y comportamientos morales que sería deseable sembrar en la comunidad –y no a contenidos especulativos-.



bajo de percepción de sí y los otros cuerpos, y sin correr el riesgo de decir algo que lo involucre.

### Conclusiones

Hemos pensado la imaginación como un proceso intercorporal de producción necesaria de efectos de conocimiento, que abarca a todos los cuerpos, sean humanos, animales o plantas, y que los diferencia según su grado de complejidad. Este anclaje del conocimiento en el entramado de todos los cuerpos destituye el antropocentrismo y se deriva de la concepción spinocista de naturaleza, entendida como proceso de procesos, como dinámica autoregulada de encadenamiento múltiple y simultáneo de efectos (entre ellos, ideas y cosas).

En el caso de los humanos, en este proceso imaginativo intervienen tres términos, según patrones singulares de encadenamiento: los *vestigia* o marcas corporales, las imágenes que se forman a partir de esos *vestigia* y las ideas inadecuadas. Sólo estas ideas son falsas, en tanto aparecen, desde la perspectiva de la razón, como “conclusiones sin premisas”. Lo falso se dice del alma, pero no del cuerpo, y por tanto, no son falsas ni las marcas, ni las imágenes del cuerpo. Lo falso aparece como efecto necesario, en un orden de concatenación tan necesario como es el de las ideas verdaderas.

Las imágenes corporales de sí se nos presentaron como una absolutización de la *perspectiva del individuo en el marco de sus relaciones*, una absolutización que es deudora de las partes del cuerpo que intervienen en esas relaciones. En tanto en el cuerpo humano coexisten muchos individuos, se formarán muchas absolutizaciones de perspectiva individuales, muchas imágenes que implican esas partes de sí y las partes del otro cuerpo involucrado, englobándolas sin explicarlas. La imagen de sí del cuerpo humano es entonces una unificación precaria e inestable de esas perspectivas individuales y fragmentarias que se producen en el cuerpo. Esa imagen de sí no es representativa ni puede serlo, porque deforma, mutila y produce un falso reconocimiento, tanto de sí como de los otros.

Lo que singulariza a los cuerpos no es esa imagen de sí, ese compuesto de imágenes de los muchos individuos que nos componen, sino la ley de su concatenación y la exploración del límite de imágenes, de marcas, de *vestigia* que son posibles y administrables para cada cuerpo. Ese grado límite de *vestigia* y de las posibilidades de procesarlas y concatenarlas, no está prefijado: puede ampliarse tanto como estrecharse y eso constituirá la historia del cuerpo singular.

Dentro de esa *concatenatio* singular a cada cuerpo está la repetición, como problema central de la producción necesaria de lo falso. Las tres figuras que vimos, el soldado, el profeta, el copista, que no aparecen solas, sino siempre en relación a otras figuras, dan cuenta del carácter diferenciado de la repetición en cada caso y abren la puerta para pensar política *con Spinoza*: la repetición del soldado alude al subjetivismo de la memoria; la del profeta (que siembra pautas para una teoría del liderazgo), alude a la obediencia y la superstición, pero también a las lógicas de la sospecha y del control popular de los mensajeros que se presentan como si estuviesen ungidos por una autoridad trascendente; la del copista, por último, alude al automatismo de las palabras y de los números repetidos y a su sinsentido.

Tiempo, medida, número aparecen en ellos, como las coordenadas con las que Spinoza bordea la imaginación.

## Bibliografía

- AGUSTIN. (2006). *Confesiones*. Buenos Aires: Ed. Colihue.
- CHAUÍ, M. (1983). *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- KOYRÉ, A. (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI.
- MOREAU, P.-F. (1994). *Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*. Frankfurt am Main: Fischer.
- MOREAU, P.-F. (2009). El concepto de ingenium en la obra de Spinoza 1. *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, vol. 1, pp. 49-66.
- JUNG, G. (1927). Die **Affektenlehre Spinozas**. *Kant Studien*, vol. 32, 1-3, pp. 85-150.
- SPINOZA, B. (1986). *Tratado Teológico-Político* (A. Domínguez Trad.) Madrid: Alianza.
- SPINOZA, B. (1988). *Correspondencia* (A. Domínguez Trad.). Madrid: Alianza.
- SPINOZA, B. (1990). *Tratado breve sobre Dios, el hombre y su felicidad*. (A. Domínguez Trad.). Madrid: Alianza.
- SPINOZA, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (A. Domínguez, Trad.). Madrid: Editorial Trotta.
- SPINOZA, B. (2006). *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de la Filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*. (A. Domínguez Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- VINCIGUERRA, L. (2005). *Spinoza et le Signe: La Genèse de L'imagination*. París: J.Vrin.
- VINCIGUERRA, L. (2009). The prophet and the sign. Conferencia en el Birkbeck College. Recuperado de <http://backdoorbroadcasting.net/2009/05/laurenzo-vinciguerra-the-prophet-and-the-sign/>
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2013). *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta limón Ediciones.