

## CONTRIBUCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA DE SPINOZA. EL HOMBRE COMO SER IMAGINATIVO

La filosofía de Spinoza es una ética. El tema de la «salvación, felicidad o libertad»<sup>1</sup> está en el centro de sus escritos. La *Ética* y el KV (podríamos llamarlo «Pequeña Ética») se cierran con un estudio sobre la libertad del sabio. El TTP tiene como objetivo central la defensa de la libertad de pensamiento y de expresión frente a toda autoridad, civil o religiosa<sup>2</sup>. Es fácil comprobar que el IE esbozó el programa que la *Ética* llevaría a cabo.

La orientación ética de dicho programa se refleja ya en el título del libro, «Sobre la reforma del entendimiento». En efecto, la inquietud que animara al joven filósofo a redactar esta obra metodológica, fue precisamente ésta. «Buscar si existía... un bien que, una vez hallado y poseído, me proporcionara, dice Spinoza, una felicidad continua y suprema para siempre»<sup>3</sup>. Y como la felicidad consiste en poseer una «naturaleza superior», «el fin al que tiendo», prosigue, «es adjuirir esa naturaleza y esforzarme porque otros la adquieran conmigo». El medio para ello no podía ser otro que el conocimiento.

---

<sup>1</sup> E. V, 36, esc.; KV, II, 19 (al princ.). 26, p. 89 (154, 5); p. 91 (156). Nos serviremos de las siglas habituales: PPC, *Descartes Principia Philosophiae*; CM, *Cogitata Metaphysica*; KV, *Korte Verhandeling (Tratado Breve)*; IE, *De Intellectus Emendatione*; TTP, *Tractatus Theologico-Politicus*; E. *Ethica*; TP, *Tractatus Politicus*. Las páginas responden a la edición de J. Van Vloten y J. P. N. Land, *Spinoza. Opera quotquot reperta sunt*, 4 tomos (2 vol.), La Haya, Nijhoff, 1914 (3.<sup>a</sup> ed.), y, entre paréntesis, a la traducción de Ch. Appuhn, *Spinoza Oeuvres*, 4 vol., Garnier-Flammarion, Paris, 1964-6.

<sup>2</sup> E, V, título; KV, II, 26, título; TTP, pról. y cap. 14.

<sup>3</sup> IE, p. 3 (181).

«Para conseguirlo, concluye Spinoza, es indispensable conocer la Naturaleza en la medida necesaria» para adquirir esa felicidad<sup>4</sup>. La preocupación primera del IE será, pues, llegar «tan pronto como sea posible» al conocimiento de Dios<sup>5</sup>.

La *Ética* responde a este bosquejo del IE. El orden de sus partes lo pone de manifiesto. Arranca de la idea de Dios (I) para centrarse inmediatamente en el hombre (II). Spinoza no se olvida de señalar, de forma explícita, el fin de su estudio: «conocer la naturaleza de la mente humana y su felicidad suprema»<sup>6</sup>; averiguar «en qué consiste nuestra máxima dicha o felicidad»<sup>7</sup>. El resto de la obra se detiene largamente a describir y analizar nuestra vida real, vida imaginativa y pasional (III) y los medios de superarla (IV), para concluir con un breve estudio de la vida del sabio, feliz y libre de pasiones (V).

Dentro de este marco ideológico comprendemos que Spinoza se muestre interesado, en el TTP, en el IE y en la *Ética*, por «el camino de salvación» (*via salutis*)<sup>8</sup>. Es que la metafísica, la antropología, la psicología y la moral de las pasiones se orientan en su obra a la ética. Con ello el filósofo cumplió el deseo que impulsara su tarea intelectual. «Quiero, decía en el IE, dirigir todas las ciencias hacia un solo fin y una sola meta, que es la de alcanzar la suprema perfección humana»<sup>9</sup>.

Una ética como la de Spinoza no se construye con cualesquiera materiales. Las ciencias que le ofrecen la estructura de base poseen unos caracteres bien definidos. Su metafísica gravita sobre la distinción entre substancia y modos finitos o afecciones. Su antropología gira en torno al paralelismo entre alma y cuerpo. Su epistemología se orienta a los grados de conocimiento. Estas tres tesis marcan las líneas maestras del sistema spinoziano, y toda interpretación que niegue una de ellas, lo enfoca mal y lo desfigura. Si se reducen los modos a la substancia (monismo panteísta) y el alma al cuerpo o al revés (materialismo, acosmismo, ¡«paralelismo de la identidad!»); si se desvirtúa el conocimiento sensible en favor del racional e intuitivo,

<sup>4</sup> IE, p. 6 (184).

<sup>5</sup> IE, p. 30 (214, 57).

<sup>6</sup> E, II, prólogo.

<sup>7</sup> E, II, 49, esc., p. 188 (131).

<sup>8</sup> TTP, I, p. 99 (37); 102 (40); IE, p. 10 (189); p. 15 (195); E, V, pról.

<sup>9</sup> IE, p. 6 (184.5).

tivo (racionalismo, geometrismo), como es habitual, carece en absoluto de sentido hablar de ética en Spinoza y más todavía entender esa ética como camino de salvación o vía hacia la propia liberación. O no habría salvación posible o estaría dada desde el principio.

No es nuestro propósito tratar aquí todos estos temas. Las páginas que siguen abordan, sin embargo, un punto crítico de la filosofía de Spinoza, desde el que es posible trazar un cuadro panorámico del sistema. El análisis de la vida imaginativa demostrará que la filosofía spinoziana sólo es inteligible dentro de un marco ético y sobre la base de un pluralismo metafísico, antropológico y gnoseológico. Partiremos de lo que quizá constituya la piedra angular del spinozismo: la definición del hombre como idea del cuerpo. Estudiaremos después la imaginación como ideas de las afecciones del cuerpo. Terminaremos con una alusión a la vida afectiva, concebida como vivencia de la imaginación.

## I) EL ALMA COMO MODO DE DIOS E IDEA DEL CUERPO

La antropología de Spinoza podría resumirse en una frase: el alma humana es modo de Dios e idea del cuerpo. La dialéctica entre esa idea y ese modo o, si se prefiere, la tensión de esa idea por tomar conciencia de su ser modal y de ese modo por hacerse idea (idea de Dios) marca la dinámica de la ética de Spinoza y constituye su *via salutis*.

Esta doctrina antropológica se inserta dentro de una metafísica de la substancia. Dado que esta inserción plantea graves problemas a la antropología, es indispensable aludir a ella.

### 1. *El problema de los modos finitos*

Según Spinoza, la substancia existe necesariamente, por su propia naturaleza<sup>10</sup>. Por esto mismo, toda substancia es infinita<sup>11</sup> y se identifica con Dios<sup>12</sup>. Es decir, que Dios es la única substancia<sup>13</sup>. To-

<sup>10</sup> E, I, 7.

<sup>11</sup> E, I, 8 y esc. 1.

<sup>12</sup> E, I, 11.

<sup>13</sup> E, I, 14 y cor. 1.

das las demás cosas no pueden ser sino modos o afecciones de Dios<sup>14</sup>. En una palabra, concluye Spinoza, «en la naturaleza no se dan más que la(s) substancia(s) y sus afecciones»<sup>15</sup>.

Hasta aquí todo parece lógico. La dificultad surge en el momento de definir la relación entre afecciones y substancia. Dicha relación se manifiesta en el método seguido para demostrar la existencia de una y otra. A este propósito, no hay que dejarse obcecar por la tan traída y llevada proposición E, I, 16. Esta proposición se limita a afirmar, a priori (a saber, dando por supuesto que Dios es verdaderamente infinito y que existe un entendimiento que lo abarca), que «de la naturaleza divina se deben seguir necesariamente infinitas cosas en infinitud de modos». Pero ¿es verdad que esa esencia es infinita y que su infinitud la intuye Spinoza antes de pasar por las cosas finitas y en concreto por el hombre? De no ser así, los modos quedarían totalmente indeterminados. Ahora bien, esto es lo que sucede en E, I, 16.

Spinoza demuestra la existencia del ser infinito, Dios, en E, I, 11. Las dos páginas que abarca su exposición, son densas y aluden a varios argumentos a priori (infinito, perfecto, substancia) y a posteriori (idea de Dios, existencia de seres finitos). Pero tanto en unos como en otros el concepto fundamental y decisivo es el de *substancia*. La única infinitud que ellos justifican es la suya, a saber, la substancialidad o independencia absoluta de Dios frente a cualquier otro ser<sup>16</sup>. Ahora bien, con esto no se ha definido con suficiente claridad el concepto de Dios. Para darle contenido a la substancia infinita hay que indicar cuáles son sus atributos. Y esto no tiene lugar en E, I (donde se trata de Dios), sino en E, II (en que se trata del alma). Y lo más curioso es que esa prueba es la misma que introduce los modos finitos en el sistema spinoziano: que el hombre es idea del cuerpo.

---

<sup>14</sup> E, I, 15.

<sup>15</sup> E, I, 6, cor.; prop. 4, dem. Spinoza habla en plural (substancias), porque aún no ha probado la unicidad de la substancia.

<sup>16</sup> En nuestra tesis doctoral hemos hecho un minucioso análisis de estos argumentos, situándolos en el conjunto de la obra spinoziana: *Conocimiento de salvación. La filosofía de Spinoza*, Universidad Complutense de Madrid, julio de 1973, p. 317-43 (sin publicar).

Efectivamente, los dos únicos modos *de la substancia* que aparecen en la *Ética*, son el alma y el cuerpo. Ninguno de ellos es deducido a priori, sino que se los presenta a ambos como axiomas de experiencia<sup>17</sup>. Spinoza tenía conciencia de ello. Al final de su vida<sup>18</sup>, confesaba en una carta a Tschirnhaus que él consideraba imposible deducir a priori las cosas finitas a partir de los atributos<sup>19</sup>. Esta convicción suya la dejó reflejada en la *Ética*. Si se compara E, I, 21-3 con E, I, 28, salta a la vista la gran diferencia que existe entre los modos infinitos y los finitos del spinozismo. Del primer pasaje se desprende que cuanto se deduce de los atributos o de los modos infinitos, es *igualmente* infinito<sup>20</sup>. En el segundo se afirma expresamente que la existencia de un modo finito supone siempre la existencia de otro modo finito. Es decir, que la filosofía de Spinoza no deduce lo finito de lo infinito<sup>21</sup>.

Una vez admitido que el hombre piensa y siente y que el alma es «idea del cuerpo»<sup>22</sup>, ya no es difícil demostrar ni que el hombre es un modo de Dios<sup>23</sup> ni, por consiguiente, que Dios es un ser pensante y extenso<sup>24</sup>. Basta con admitir, como hace Spinoza, dos axiomas: uno a posteriori, a saber, que el hombre es un ser contingente<sup>25</sup>, y otro a posteriori, que todo cuanto existe o es substancia o es modo<sup>26</sup>. El segundo es la clave de E, I; el primero es la base de E, II.

Si leemos la *Ética* de esta forma, las tesis básicas de la metafísica spinoziana no son E, I, 7 y 16 en las que se demuestra a priori la existencia de la substancia y se deducen de ella los modos (infini-

<sup>17</sup> E, II, ax. 2: «homo cogitat»; ax. 4: «nos corpus quoddam multis modis affici sentimus».

<sup>18</sup> Spinoza parece haber ensayado antes dicha deducción, como aparece en muchas notas de KV, II. Su fracaso es visible en KV, II, 19, p. 72 (132-3). Lejos de deducir de Dios los cuerpos concretos, se limita a describirlos.

<sup>19</sup> Ep. 83 (del 15 de julio de 1676. Spinoza moriría el 21 de febrero de 1677).

<sup>20</sup> Cfr. A. Domínguez, *Conocimiento de salvación*, o. c., p. 123-34. Nuestro interpretación no ve diferencia notable entre los modos inmediatos y mediatos ni entre los modos infinitos y los atributos divinos, tal como los concibe la *Ética*.

<sup>21</sup> E, IV, 4, dem. Spinoza se apoya, precisamente, en E, I, 16 y 21 para demostrar que, si el hombre se siguiera necesariamente de Dios, «sería infinito. Lo cual es absurdo» (al final).

<sup>22</sup> E, II, 13 y cor.

<sup>23</sup> E, II, 10 y cor.

<sup>24</sup> E, II, 1-2.

<sup>25</sup> E, II, ax. 1.

<sup>26</sup> E, I, ax. 1.

tos), sino los cuatro axiomas que hemos mencionado. En estos axiomas se apoya directamente E, II, 1-13, donde se describe el hombre como idea del cuerpo y se concibe a Dios como ser pensante y extenso. E, I ofrece, mediante un análisis a priori, el andamiaje conceptual de la *Ética*. E, II sienta sus bases sobre la realidad del hombre como ser en el mundo.

## 2. *El hombre, modo de Dios*

El hecho de que en E, II se hable de los atributos de Dios al mismo tiempo que del hombre como modo suyo, trae consigo ciertas ambigüedades. Pues no siempre está claro si un texto se refiere a Dios o al hombre. Nada extraño que a veces tengamos la impresión de que Spinoza identifica al hombre con Dios.

Atengámonos a las trece primeras proposiciones de E, II. Las podemos ordenar de la forma siguiente. Las prop. 1-4 hablan del conocimiento propio de Dios. Las prop. 5-9 tratan de la relación entre las ideas (finitas) y el Pensamiento divino (atributo). Las prop. 10-3 describen al hombre como idea del cuerpo. Por lo que hemos dicho anteriormente, es evidente que Spinoza no deduce el hombre a partir de Dios, como si aquél constara de alma y cuerpo porque éste tiene por atributos el Pensamiento y la Extensión, sino al revés. Las proposiciones 10-3 son lógicamente anteriores a las proposiciones 1-4. Mientras que las primeras se limitan a explicitar tres axiomas de E, II<sup>27</sup>, las segundas suponen un discurso ulterior, por el que se pasa de lo finito a lo infinito mediante las nociones de causa y substancia<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> E, II, 10 recoge E, II, ax. 1 (el hombre no es substancia, porque es contingente). E, II, 12 recoge E, II, ax. 2 (el alma es idea, porque el hombre piensa); E, II, 13 recoge E, II, ax. 4 (el alma es idea del cuerpo, porque nosotros sentimos un cuerpo).

<sup>28</sup> La protesta de Spinoza (E, II, 10, esc.), contra aquellos que «no observan el orden de filosofar» (por utilizar el argumento a posteriori para llegar a Dios) y su argumentación de que las cosas creadas «no podían ayudar nada al conocimiento de la naturaleza divina», no están acordes ni con E, I, 11 (donde se usan argumentos a posteriori, de forma explícita) ni con E, II, 1-2 (donde se pasa de las «singulares cogitaciones» o «modi» al atributo: «Attributum, cuius conceptum singulares cogitaciones involvunt»). En E, II, 5-9 se acude expresamente a la noción de causa e implícitamente (se habla de «modos» e «ideas singulares»), a la de substancia.

En esta perspectiva se explican bien dos pasajes de la *Ética* que parecen poner en tela de juicio la distinción entre Dios y el hombre. Nos referimos al paralelismo (E, II, 7) y al conocimiento que tiene el alma de su cuerpo (E, II, 12-3).

Es célebre la fórmula del paralelismo spinoziano. «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas» (E, II, 7). Todas las dificultades surgidas de este texto radican en que se lo aplica al hombre, por el único motivo de que se halla encuadrado en E, II que, en principio, trata del alma humana. El contexto, sin embargo, no deja lugar a dudas. La «demostración» de la proposición se funda explícitamente en que, si la causa es anterior al efecto, también el conocimiento de la primera debe preceder al del segundo. Ahora bien, esto sólo se cumple perfectamente en Dios<sup>29</sup>, por ser anterior a las cosas, y no en el hombre, cuyas ideas son posteriores a su objeto<sup>30</sup>. Por si quedara alguna duda, el «corolario» de E, II, 7 explica de nuevo su sentido. «El poder de pensar *de Dios*, dice, es igual a su poder actual de obrar. Es decir, todo cuanto se sigue formalmente de la naturaleza divina, eso mismo se sigue objetivamente *en Dios*, según el mismo orden y en la misma conexión, de la idea de Dios».

Cualquier lector atento de la *Ética* habrá advertido el contraste entre E, II, 12 y las proposiciones siguientes. En E, II, 12 se afirma que, si el cuerpo es el objeto del alma, «nada podrá suceder en ese cuerpo que no sea percibido por el alma». En las siguientes proposiciones se demuestra, en cambio, que «el alma humana... no tiene de sí misma, *ni de su cuerpo*, ni de los cuerpos externos un conocimiento adecuado, sino sólo inadecuado y confuso»<sup>31</sup>. ¿Por qué esta incoherencia?

Alguien ha llegado a sugerir que el cuerpo, concreto y singular, de que hablan E, II, 13 y sigs., no es el cuerpo humano<sup>32</sup>. Tal interpretación es sumamente extraña y bastaría para arruinar la antropo-

<sup>29</sup> La «demostración» de E, II, 7 remite a E, I, ax. 4, el cual se refiere a Dios; cf. nota anterior.

<sup>30</sup> E, I, 17, esc., p. 54 (43): «Dei intellectus... est revera causa rerum... (Quare) «non poterit, uti noster intellectus, posterior ...vel simul natura esse cum rebus intellectis». La misma doctrina (clásica) en: CM, II, 7, p. 213 (369); KV, II, 20, p. 78, nota 1 (14, nota 3, n. 10).

<sup>31</sup> E, II, 29. Esta proposición se funda en E, II, 13.

<sup>32</sup> W. Cramer, *Spinozas Philosophie des Absoluten*, Klostermann, 1966, p. 904.

logía spinoziana. La aparente contradicción entre las proposiciones 12 y 13 se resuelve, si nos percatamos de que sus puntos de vista no son los mismos. La primera es una prueba a priori, basada en el conocimiento de Dios (*in Deo cognitio*). La segunda es un argumento a posteriori y se funda en la experiencia humana (*ideas affectionum corporis habeamus*). La primera habla del conocimiento de un objeto indeterminado y vago (*alicuius rei*). La segunda se refiere a un cuerpo concreto y finito (*Corpus... actu exitens*).

Spinoza no reduce el hombre a Dios. «Las cosas singulares no pueden ni existir ni ser concebidas sin Dios, y sin embargo *Dios no pertenece a su esencia*»<sup>33</sup>. Es verdad que sus ideas acerca de la unicidad de la substancia, de la causalidad immanente y de la necesidad de la acción divina confieren un carácter especial a la unión del hombre con Dios. Pero también es cierto que esos conceptos, al tiempo que unen e incluso identifican al hombre con Dios, lo distinguen de él. El hombre spinoziano no es substancia, sino modo; no es causa, sino efecto; no es absolutamente libre y autónomo, sino que está coaccionado por las cosas exteriores. Quizá ningún concepto exprese con tanto rigor el sentido profundo de esa relación como el de *parte*. Spinoza acude a él a cada momento. El entendimiento<sup>34</sup>, el amor<sup>35</sup> y el poder<sup>36</sup> humanos son parte del entendimiento, el amor y el poder divinos. El hombre mismo es una parte de Dios o la Naturaleza<sup>37</sup>. Con este concepto de parte el pensador judío intenta expresamente insertarse en la tradición platónico-tomista de participación. La *Ética*, dice Spinoza aludiendo a esta doctrina suya, «enseña que nosotros sólo actuamos por impulso de Dios y que somos partícipes de la naturaleza divina, y tanto más cuanto que realizamos acciones más perfectas y más nos adentramos en el conocimiento de Dios»<sup>38</sup>.

En los textos que estamos comentando y en general en la segunda parte de la *Ética*, Spinoza distingue con todo esmero entre Dios en

<sup>33</sup> E, II, 10, esc. (al final).

<sup>34</sup> E, II, 11, cor.

<sup>35</sup> E, V, 36.

<sup>36</sup> E, IV, 4, dem.; Ep. 32, p. 122 (238).

<sup>37</sup> TTP, I, p. 93-4 (32): (de) «Dei natura participamus»; 4 p. 136 (88): «de summa beatitudine maxime participat».

<sup>38</sup> E, II, 49, esc., p. 118 (131); cfr. L. B. Geiger, *La participation dans la doctrine de St. Thomas*, Vrin, Paris, 1941, p. 26-31; 48-9; 78, nota 1; 79, nota 2; *passim*.



cuanto infinito y Dios en cuanto afectado por la idea del alma humana. En el primer caso, tiene *otra* idea (aparte de la que constituye el alma humana); en el segundo, únicamente posee esa idea<sup>39</sup>. El contraste es drástico. «Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto se refieren tan sólo al alma humana, no son claras y distintas, sino confusas»<sup>40</sup>. Por el contrario, «todas las ideas, en cuanto se refieren a Dios, son verdaderas»<sup>41</sup>. En este sentido interpreta Spinoza el concepto de parte aplicado al entendimiento humano. En cuanto que es parte de Dios y se identifica con él, entiende como él (*hanc vel illam habet ideam*). En cuanto que sólo es parte de Dios, su conocimiento es inadecuado<sup>42</sup>.

### 3. *El alma, idea del cuerpo*

La doctrina spinoziana que define al hombre como idea del cuerpo significa un avance en la antropología occidental. Platón y Aristóteles atribuyeron una especificidad al espíritu frente al cuerpo. La Escolástica recibió este legado y acudió a la doctrina aristotélica de las formas substanciales y al concepto judío de creación para transmitirlo a la cultura cristiana occidental. Descartes rompe, en principio, con esta tradición. Antes que substancia o espíritu creado, el alma es para él *cogitatio* y conciencia. Spinoza recoge esta tradición y da un paso adelante. Desde su comentario a Descartes, abandona las formas substanciales y las ridiculiza como algo obscuro e infantil<sup>43</sup>. Prefiere hablar de *mens* en lugar de *anima*, porque el primer término le trae resonancias substancialistas y —lo que es más curioso— materialistas<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> E, II, 9, dem.; cor., dem.; 11, cor.; 19, dem.; 24, dem.; 28, dem.; 30 dem. En esos pasajes se dice que Dios conoce *ya* otras cosas o «todas las cosas» (30, dem.).

<sup>40</sup> E, II, 28.

<sup>41</sup> E, II, 32.

<sup>42</sup> E, II, 11, cor.: «cum dicimus Deum hanc vel illam ideam habere, non tantum quatenus naturam humanae Mentis constituit, sed quatenus simul cum Mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus Mentem humanam rem *ex parte, sive inadaequate* percipere».

<sup>43</sup> Ep. 13 (julio de 1663), p. 45 (164): «doctrinam illam puerilem et nugatoriam de Formis substantialibus»; Ep. 56, p. 192 (300); CM, II, 1, p. 203 (357).

<sup>44</sup> PPC, I, def. 6: «loquor autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum et saepe pro re corporea usurpatur»; cfr.

Pero Spinoza no es Descartes. Éste volvió a dar a la *cogitatio* el sentido clásico de substancia (finita) y de *res*. Spinoza desechó, como sabemos, de su antropología todo rasgo de substancialismo. «A la esencia del hombre, dice, no pertenece el ser de la substancia»<sup>45</sup>. Más importante todavía que el cambio del concepto de substancia por el de modo es el de *res* por el de *idea*. Spinoza tiene conciencia de ello. La existencia y la unión entre el alma y el cuerpo no es algo deducido a priori, sino captado en la propia experiencia, por la que «sentimos» el cuerpo y sus afecciones<sup>46</sup>. Es decir, que el cuerpo humano se nos presenta desde el primer momento como *objeto*, y privilegiado, de nuestra mente<sup>47</sup>.

En este punto el contraste con Descartes es total. Mientras que éste logró a duras penas recuperar para su filosofía el cuerpo perdido por la duda<sup>48</sup>, Spinoza lo constituye sin titubeos en el primer objeto del alma<sup>49</sup>. El alma humana no es, en primer término, ni idea de sí mismo ni tampoco idea de Dios. Descartes pasó de la conciencia propia a la idea de Dios y de éste volvió al cuerpo. Su método estaba determinado y condicionado por la duda inicial (duda metódica). Spinoza, en cambio, no se vio nunca acosado por la duda. Para él, «la verdad es su propia norma», es decir, que la certeza va implícita en la verdad y no al revés<sup>50</sup>. Para estar seguros de que una idea conviene con su objeto, afirma rotundamente, no me hace falta ninguna marca exterior, basta con tener esa idea<sup>51</sup>. En una palabra, «la verdad se manifiesta a sí misma... y a la falsedad»<sup>52</sup>. No hay, pues, por qué dudar del cuerpo. Sería como dudar de nosotros mismos. El cuerpo es el primer objeto del alma. El alma se define como idea del cuerpo.

---

CM, II, 12, 231 (391); IE, p. 18 y nota 2 (199, 37 y nota 2); p. 18 (200); p. 21 (203); p. 23 (206).

<sup>45</sup> E, II, 10.

<sup>46</sup> E, II, 13, dem. y cor.

<sup>47</sup> E, II, 21, dem.

<sup>48</sup> Descartes, *Med.* VI (AT. IX, p. 84 y 89); *Pr. Ph.*, I, 6; 43. Al final de sus *Meditaciones*, Descartes sigue dudando de si el cuerpo no será «un reloj mal.» hecho».

<sup>49</sup> KV, II, 19, p. 73 (133, 9); p. 75 (135, 14).

<sup>50</sup> IE, p. 11 (191); p. 12 (192); E, II, 43, esc.

<sup>51</sup> E, II, 43, esc.

<sup>52</sup> KV, II, 15, p. 61-2 (121, 3).

La doctrina acerca del origen y naturaleza de las pasiones pone de relieve el contraste, que hemos señalado, entre Descartes y Spinoza. El autor de la *Ética* admite de buen grado el dualismo cartesiano que separa drásticamente la *cogitatio* de la *extensio*<sup>53</sup>. «El alma no tiene nada de común con el cuerpo»<sup>54</sup>. «El cuerpo no siente y el alma no es extensa»<sup>55</sup>. Pero, una vez más, Spinoza no es Descartes. Mientras que éste pone el origen de las «pasiones del alma» en la acción que el cuerpo ejerce sobre ella<sup>56</sup>, aquél critica duramente el interaccionismo cartesiano, al que tacha de ridículo y fantástico. «Ni el cuerpo puede determinar el alma a pensar ni el alma puede determinar el cuerpo al movimiento o al reposo»<sup>57</sup>. La teoría cartesiana se funda, según Spinoza, en tres hipótesis gratuitas: la existencia de la glándula pineal (con su doble función de centro nervioso y sede anímica), la libertad del alma y la acción de Dios como causa de todo el universo<sup>58</sup>.

A pesar de su estado inacabado y sus permanentes revisiones, el KV apunta con precisión la mente de Spinoza. El alma humana no mueve al cuerpo directa o inmediatamente, a saber, como cosa o substancia libre, sino como idea<sup>59</sup>. A la inversa, el efecto principal o incluso único del cuerpo sobre el alma es que ésta lo conozca<sup>60</sup>. Es, pues, el conocimiento del cuerpo y no el cuerpo mismo el que da origen a las pasiones<sup>61</sup>. En una palabra, el cuerpo no es causa de las pasiones como cuerpo, sino como objeto, es decir, en cuanto conocido por el alma<sup>62</sup>. Las pasiones, dirá la *Ética*, son ideas inadecuadas<sup>63</sup>, modos secundarios de las ideas del alma<sup>64</sup>. La *res* ha sido definitivamente substituida por la *idea*. Y esta doctrina perdura, a través de Hume y Kant, de Heidegger y Sartre, hasta nuestros días.

<sup>53</sup> Descartes, *Pr. Ph.*, I, 63-5.

<sup>54</sup> KV, II, 20, p. 78 (139, 3).

<sup>55</sup> KV, II, 16, p. 64, nota 2 (a la mitad) (123, nota 2, al fin); cfr. E, I, 2 y 5; II, 6; III, 2, etc.

<sup>56</sup> Descartes, *Passions*, I, a. 2; II, 51; *Pr. Ph.*, II, 64.

<sup>57</sup> E, III, 2.

<sup>58</sup> E, V, pról.; III, 2, esc.; II, 35, esc.: «qui aliud jactant, animae sedes et habitacula fingunt, vel risum vel nauseam movere solent».

<sup>59</sup> KV, II, 20, p. 79 (140, 4).

<sup>60</sup> KV, II, 19, p. 74-5 (135, 13-15).

<sup>61</sup> KV, II, 19, p. 75-6 (134, 10); p. 75 (135, 14).

<sup>62</sup> KV, II, 19, p. 75-6 (136, 15).

<sup>63</sup> E, II, 1 y 3; def. gen. af., p. 180 (215-6).

<sup>64</sup> E, II, ax. 3.

## II. EL CONOCIMIENTO IMAGINATIVO

Entre los miles de títulos dedicados a la obra de Spinoza, hay muy pocos consagrados a la imaginación<sup>65</sup>. El motivo de fondo sería el racionalismo spinoziano y el consiguiente desprecio de la experiencia. Spinoza, se dice, olvidó el tema o lo desechó fuera de su sistema<sup>66</sup>, porque el conocimiento imaginativo es falso e ilusorio<sup>67</sup>.

Contra esta postura tan simplista y radical choca el hecho de que términos como «sensus» y «sensatio», «experientia» y «experiri», «imago» e «imaginatio», están presentes a lo largo y a lo ancho de la obra de Spinoza. Parece incoherente que un autor, tan poco amigo de criticar a nadie, hubiere gastado tanta tinta en hablar de algo que él rechaza.

Lo cierto es que esos conceptos son fundamentales en su sistema. Su ética como *via salutis*, tiene como término *a quo* las pasiones y como término *ad quem*, la libertad y felicidad. La mayor parte de la *Ética* (E, III-V) es un estudio de las pasiones y de su función en la vida humana. Y este estudio tiene como punto de apoyo el análisis previo del conocimiento imaginativo (E, II, 13-36). El método del IE se basa en la distinción entre ideas adecuadas e inadecuadas, y esta distinción depende, a su vez, de las diferencias entre entendimiento e imaginación<sup>68</sup>. Finalmente, el TTP funda la libertad religiosa y de pensamiento en el concepto de «profecía» (a eso se reduciría el contenido religioso y popular de la Biblia), y la profecía es obra de la imaginación<sup>69</sup>. Sin un estudio y una valoración justa del conocimiento sensible e imaginativo no se puede comprender el significado de la

<sup>65</sup> C. de Deugd, *The significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Assen, Van Gorcum, 1966. Quizá sea la obra más significativa.

<sup>66</sup> J. Lagneau, *Quelques notes sur Spinoza*, Rev. Mét. Mor. 3 (1895), 378; Saisset, *Oeuvres de Spinoza*, trad., 2 vols., 1842, I, p. XXIV-XXV; E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, F. C. E., México, 1966, II, p. 60; Appuhn, *o. c.*, I, pp. 172-3.

<sup>67</sup> G. H. R. Parkinson, *Spinoza's theory of knowledge*, Oxford, 1964, pp. 156-7; 120: «'inadequate', or false»; p. 121: «'inadequate perception' or error»; F. Alquié, *Servitude et liberté chez Spinoza*, Centre de Doc. Universitaire, Paris, s. d., p. 39: «l'imagination étant erreur».

<sup>68</sup> IE, p. 15 (195-33) en relación con IE, p. 28, nota 1 (212, nota 1).

<sup>69</sup> TTP, caps. 1-2 (profecía); caps. 13-4 (contenido de la Biblia); caps. 7 y 15 (libertad religiosa y civil). (Idea central, en el prólogo).

filosofía spinoziana. Estamos, pues, de acuerdo con Deleuze, cuando advierte que «la inspiración spinozista es profundamente empirista» y que este empirismo está puesto al servicio del racionalismo<sup>70</sup>.

Spinoza concibe la imaginación en estrecho parentesco con la doctrina que acabamos de exponer, del alma como idea del cuerpo. «Cuando la mente humana contempla los cuerpos exteriores mediante las ideas de las afecciones de su cuerpo, decimos que imagina»<sup>71</sup>. La imaginación es el puente entre las afecciones de nuestro cuerpo y los cuerpos exteriores. En esa función mediadora estriba su valor y en ella radica su debilidad. El punto de apoyo son las afecciones del cuerpo. De ahí que un estudio del conocimiento imaginativo debe aludir a dicho concepto.

### 1. *Cuerpo y afecciones*

Absorbido durante su vida (murió a los 44 años) por el problema ético, Spinoza no llegó a elaborar sus ideas sobre el cuerpo<sup>72</sup>, sino que hubo de contentarse con recoger algunos datos elementales que le sirvieran de fundamento a su teoría de las pasiones<sup>73</sup>.

Dos son, en nuestra opinión, sus tesis cosmológicas centrales. La primera, cartesiana; la segunda, típicamente spinoziana. Todo cuerpo está compuesto de un gran número de individuos; en último análisis, de los «*corpora simplicissima*», simples partículas extensas, cuya única diferencia depende de la distinta velocidad o dirección del movimiento que las impulsa<sup>74</sup>. Pero ese movimiento no procede de una fuerza exterior, como en Descartes, sino de una virtud propia, participada de Dios<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, éd. Minuit, Paris, 1966, p. 134.

<sup>71</sup> E, II, 26, cor., dem.; 17, esc. (al final).

<sup>72</sup> Así lo confiesa al final de su vida: Ep. 60 (de 1675), p. 200 (309); cfr. Ch. Appuhn, *o. c.*, I, pp. 172-4.

<sup>73</sup> Spinoza ve la necesidad de algunas ideas cosmológicas para su ética: IE, p. 6 (184-5); E, II, 13, esc. (1.º) y lema 7, esc. (al fin). Sobre la cosmología spinoziana, cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, éd. Minuit, Paris, 1969, pp. 37-61.

<sup>74</sup> E, II, 13, lemas y escolio final y post. 1; Ep. 32, pp. 119-22 (235-8); cfr. Descartes, *Pr. Ph.*, I, 26; II, 4, 9, 20, 33-4.

<sup>75</sup> E, I, 36, dem.; II, 13, post. 6; III, 6-7; IV, def. 8; V, ex. 2; Ep. 32, pp. 121-2 (237); Ep. 81; cfr. PPC, II, 11, esc.

Conforme a esas tesis, el universo es como un individuo, compuesto de otros individuos. A un determinado nivel de esa serie infinita, se halla el hombre. «El cuerpo humano, dice Spinoza, no es nada más que cierta proporción de movimiento y reposo»<sup>76</sup>, un punto de equilibrio inestable en medio del cosmos. Aunque varíe el número de sus partes o su velocidad y dirección, un cuerpo seguirá siendo el mismo individuo o todo, a condición de que la proporción de movimiento entre sus partes se mantenga invariable.

Dentro de esta perspectiva cosmológica se comprende fácilmente el concepto de «afección». En realidad, su significado es tan amplio, que se puede decir que lo abarca todo, menos la substancia, y que es sinónimo de modo. Puede designar los modos como afecciones de la substancia (E, I, def. 5), el alma y el cuerpo como afecciones del Pensamiento y la Extensión infinitas (E, II, def. 1 y prop. 48, dem.) y los fenómenos corpóreos y anímicos como afecciones del cuerpo y del alma (E, III, def. 3). No sería exagerado afirmar que la *Ética* es un tratado de la afectividad.

A nosotros nos interesa aquí la afección en el tercer sentido descrito, lo que alguien ha llamado «modificación a la segunda potencia»<sup>77</sup>, a saber, las afecciones del alma y del cuerpo. Acabamos de ver que el universo es para Spinoza como un inmenso individuo en perpetuo movimiento, como un mar infinito agitado por sus propias olas. Sumergido en ese mar, dice Spinoza, nuestro cuerpo modifica y es modificado por los cuerpos que le rodean<sup>78</sup>. Ese modificar y ser modificado, ese guardar en sí mismo las huellas de esa acción conjunta, se designa en la *Ética* con el término clásico de afección<sup>79</sup>. «Todos los modos como un cuerpo es afectado por otro, derivan de la naturaleza del cuerpo afectado y de la del afectante»<sup>80</sup>. He ahí la tesis clave a que nos conduce la cosmología spinoziana. A partir de ella se esclarece el concepto de imagen e imaginación.

<sup>76</sup> KV, apéndice II, p. 99 (al princ.) (165, 14); II, pref., p. 37, nota 1, nn. 9-10 (87, nota 1, nn. 9-10).

<sup>77</sup> F. Alquié, o. c., pp. 31-2.

<sup>78</sup> E, II, 13, post. 3; III, post. 1.

<sup>79</sup> E, II, 28: «affectiones namque modi sunt quibus partes corporis humani et consequenter totum corpus afficitur»; 13, lema 3, ax. 1 y post. 5; III, post. 2 y def. 3.

<sup>80</sup> E, II, 13, lema 3, ax. 1.

## 2. *Imagen e idea*

Lo más original de la epistemología spinoziana de la imaginación es el estrecho vínculo que establece entre la estructura del cuerpo humano y la naturaleza y las leyes del conocimiento sensible. Al entrar los cuerpos en colisión, se imprime una huella o vestigio en cada uno de ellos. Es la afección o imagen. Cuando el cuerpo afectado es el humano<sup>81</sup>, esa imagen o vestigio se graba en un órgano sensible, por ejemplo, «en el fondo del ojo»<sup>82</sup> o «en el cerebro»<sup>83</sup>.

Ha habido algunos autores que, identificando, al parecer, el conocimiento sensible con esa imagen corporal, no han dudado en afirmar que, en Spinoza, «lo sensible... no está acompañado de conciencia»<sup>84</sup>. Es preciso percatarse de la ambivalencia de términos como afección e imagen, si no se quiere caer en semejantes malentendidos. Spinoza protesta, de forma inequívoca, contra tal doctrina. Hay quienes «piensan, dice, que las ideas consisten en las imágenes que se forman en nosotros en virtud de la colisión de los cuerpos». Esos tales, replica, «consideran las ideas como pinturas mudas sobre un cuadro»<sup>85</sup>. Una cosa es la imagen corporal y otra es la idea de esa imagen. La primera es un modo de la extensión; la segunda, «un modo del pensamiento»<sup>86</sup>. Para que surja la imaginación, no basta

<sup>81</sup> E, II, 13, lema 3, ax. 1 y 3, y post. 5; prop. 18, dem.; III, 2.

<sup>82</sup> E, II, 48, esc.; cfr. E, II, 43, esc.; III, 2, esc.; IE, p. 26 (209).

<sup>83</sup> E, II, 48, esc.

<sup>84</sup> R. Leveque, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*, Strasbourg-Paris, 1923, p. 131; cfr. 80, 96, 92-3. Ch. Appuhn, *o. c.*, I, p. 177 tiende al mismo equívoco al traducir «intelligere» por «connaissance» y oponer ésta a la imaginación (cfr. E, I, apéndice, p. 72 (67): «resque potius imaginari quam intelligere» ¿=? «les imaginent plutôt qu'ils ne les connaissent»; IE, p. 27 (211, 46): «non accurate distinxerunt inter imaginationem et intellectionem» ¿=? «n'ont pas distingué très exactement entre l'imagination et la connaissance»).

<sup>85</sup> E, II, 49, esc. (al princ.).

<sup>86</sup> E, II, 43, esc. (al princ.): «nec sane aliquis hac de re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse».

la imagen corporal. Es necesario que esa huella sea sentida<sup>87</sup>, que esa imagen sea imaginada<sup>88</sup>, que esa afección sea percibida<sup>89</sup>.

El término «idea» reviste para Spinoza toda la amplitud de la conciencia o, si se prefiere, del cogito cartesiano<sup>90</sup>. Desde su comentario a Descartes, advierte que no entiende por idea «las imágenes... grabadas en la fantasía corpórea...», sino sólo en cuanto informan la mente misma<sup>91</sup>. No obstante, la idea spinoziana no es la de Descartes. Es sabido que ya los estoicos distinguían con cuidado entre la imaginación pasiva o fantasía, obra de la parte principal (*hegemonikon*) del alma corpórea (*pneuma*) y la afirmación (*sinkatazesis*) realizada por el entendimiento (*logos*)<sup>92</sup>. Descartes no sólo hace suya esa terminología, sino que va más lejos, sosteniendo que la afirmación no es de la idea sino de la voluntad<sup>93</sup>. Spinoza se opone a quienes «no ven que una idea, por el hecho de ser idea, implica una afirmación o una negación»<sup>94</sup>. Su actitud es categórica. «Yo niego, dice, que un hombre, por el solo hecho de percibir, no afirme nada»<sup>95</sup>. Bien al contrario, toda idea lleva consigo una afirmación o negación<sup>96</sup>.

No encontramos ningún motivo para reducir y limitar estas aseveraciones al conocimiento intelectual. Toda sensación, que sea consciente y no una simple afección corporal o una pura sensación<sup>97</sup>, es afirmativa. Es significativo que, para rebatir a Descartes, Spinoza no recurra a un axioma intelectual, evidente y necesario, sino a un acto de imaginación. El niño que imagina un caballo alado, dice, «no po-

<sup>87</sup> IE, p. 26 (209): «sensatio impressionum cerebri», «idea istius sensationis», «vestigia sentire» (El término *sensatio*, es ambiguo, como *affectio*): CM, I, 1, p. 188 (338); E, II, ax. 4; pr. 13, dem.

<sup>88</sup> E, II, 17, esc. (les «imágenes» se contraponen a «imaginari», «imaginatur», «repraesentatur»).

<sup>89</sup> E, II, 26, cor. («ideas affectionum»); III, def. gen. af., p. 180 (215): («affectus... est confusa idea»).

<sup>90</sup> Cfr. S; Hampshire, *Spinoza*, London, 1966, pp. 58, 71.

<sup>91</sup> PPC, I, def. 2, explic., prop. 4, esc. Spinoza acepta esta doctrina: Ep. 17; E. II, def. 3; CM, I, 1, p. 188 (337).

<sup>92</sup> Max Pohlenz, *Die Stoa. Die Geschichte einer geistigen Bewegung*, I, Göttingen, 1964, pp. 55, 88.

<sup>93</sup> Descartes, *Pr. Ph.*, I, 34, 36.

<sup>94</sup> E, II, 49, esc., p. 115 (127).

<sup>95</sup> E, II, 49, esc., p. 117 (130).

<sup>96</sup> E, II, 49, y dem.

<sup>97</sup> Cfr. IE, p. 24 (207, 43). En este lugar, Spinoza habla todavía de *anima* y *do mens*. Por eso quizá «idea in anima» sea una pura sensación.



drá dudar de su existencia» ni podrá pensar que no tiene alas. Pues ¿qué es percibir un caballo alado, sino *afirmar* que tiene alas?»<sup>98</sup>.

### 3. *Naturaleza de la imaginación*

Siguiendo una vieja tradición que se remonta a Aristóteles y pasa por Hobbes<sup>99</sup>, Spinoza distingue tres formas de conocimiento sensible: sensación, imaginación y memoria, tal como aparece en este texto. Cuando representamos las cosas «por los sentidos, las podemos imaginar y, consiguientemente, recordar»<sup>100</sup>. Pese a ello, el autor de la *Ética* se interesa más por el fondo común de esos conceptos que por sus mutuas diferencias, puesto que los enfoca desde una moral de las pasiones y no desde una psicología de la sensibilidad.

En cuanto a la sensación, Spinoza es parco en detalles. Se contenta con constatar que los sentidos externos sólo actúan bajo el influjo inmediato del objeto y perciben los objetos presentes<sup>101</sup>. Dichos objetos son sin duda singulares<sup>102</sup> y materiales<sup>103</sup>. Su conocimiento constituye el primer paso de la vida sensible<sup>104</sup>.

La imaginación supone la acción previa de los sentidos<sup>105</sup>. En esta perspectiva, viene a ser como una «idea de la sensación»<sup>106</sup>. Por otra parte, su objeto inmediato, si así se puede hablar, son las afecciones del cuerpo y no el cuerpo externo. Con razón se denomina un «sentido interno»<sup>107</sup>. En consecuencia, señalará atinadamente Spinoza, cuando ciertas imágenes perviven y reviven en nuestro cuerpo, la imaginación podrá percibir objetos o hechos pasados «como si estuvieran presentes»<sup>108</sup>.

<sup>98</sup> E, II, 49, esc. p. 177 (130); cfr. PPC, I, 15, esc. (al princ.).

<sup>99</sup> Aristóteles, *De Memoria*; Hobbes, *De Corpore*, cap. 25, nn. 1-7; cfr. H. A. Wolfson, *The philosophy of Spinoza unfolding the latent processes of his reasoning* Harvard-Cambridge, Univ.-Press, 1934, II, pp. 71-97.

<sup>100</sup> E, I, apéndice, p. 71 (65-6).

<sup>101</sup> CM, I, 1, pp. 188-9 (338); E, II, 17, dem.; E, IV, ap., cap. 27.

<sup>102</sup> E, II, 40, esc. 2, 1.º.

<sup>103</sup> IE, p. 26 (209).

<sup>104</sup> E, I, apéndice, p. 71 (65-6); E, IV, ap., cap. 27.

<sup>105</sup> Ep. 12, p. 40 (159): «prout ope sensuum eam (substantiam) in imaginatione habemus».

<sup>106</sup> IE, p. 26 (210, 45).

<sup>107</sup> Ep. 17, p. 56 (176).

<sup>108</sup> E, II, 17, cor. y esc.; 18, dem.

Finalmente, lo único que caracteriza a la memoria y la distingue de la imaginación, es su dimensión temporal. Mientras que ésta nos presenta lo ausente como presente, aquella nos ofrece lo ausente como ausente<sup>109</sup>. Sin embargo, hay que señalar que Spinoza se esfuerza por desvirtuar la relación de la memoria con el entendimiento<sup>110</sup> y por subrayar su parentesco con la imaginación. El único elemento diferenciador que existiría entre ambas, la captación de la perspectiva temporal, se explica, en última instancia, por la imaginación<sup>111</sup>. «Acostumbramos, dice Spinoza, a determinar la duración mediante una medida del movimiento, y esa medida se hace también por la imaginación»<sup>112</sup>.

He ahí por qué la sensación y la memoria, y en general la experiencia sensible, se unifican en Spinoza, como también en Aristóteles, en un fondo común, íntimamente relacionado con la imaginación. Según Aristóteles, «la imagen (fantasma) es una afección del sentido común»<sup>113</sup>. Spinoza, por su parte, no ve inconveniente en que la imaginación pueda llamarse «sentido común»<sup>114</sup>. Lo cual no tiene nada de extraño, puesto que su concepto de imaginación es muy similar al que hoy tenemos de percepción. En este sentido amplio lo entenderemos en las páginas siguientes.

Vista desde el punto de vista subjetivo, la imaginación se nos ha revelado como facultad coordinadora de la experiencia. Ahora nos interesa analizar su vertiente objetiva, la forma como nos presenta los objetos, los cuerpos externos.

En primer lugar, Spinoza no encuentra dificultad alguna en que, a pesar de la mediación que ejercen las afecciones de nuestro cuerpo en el conocimiento sensible, conozcamos los cuerpos exteriores. En ello revela, una vez más, su plena confianza en las facultades huma-

<sup>109</sup> IE, p. 26 (209): «simul cum cogitatione ad determinatam durationem sensationis».

<sup>110</sup> IE, p. 26 (209): «Quid ergo memoria? Nihil aliud quam sensatio impressionum cerebri»; CM, I, 1, p. 188 (338); cfr. Aristóteles, *De Memoria*, I (Bk. 450a, 14 y 24).

<sup>111</sup> E, II, 44, esc.: «nemo dubitat quin etiam tempus imaginemur»; III, 18, dem.: «eius (rei) imago iuncta est imagini temporis praeteriti vel futuri».

<sup>112</sup> IE, p. 26, nota (209, nota).

<sup>113</sup> Aristóteles, *De Memoria*, I (Bk. 450a, 10): καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν; cfr. H. A. Wolfson, *o. c.* II, pp. 77-8.

<sup>114</sup> IE, p. 26 (209): «imaginatio aut sensus, quem vocant communem».

nas y en la fuerza de la verdad. El autor del IE no pasó nunca por la duda, y por eso su filosofía no deja ni vislumbrar las zozobras de Descartes ante el mundo externo.

Pero una cosa es que conozcamos los objetos exteriores y otra muy distinta la forma de conocerlos. Para imaginar un objeto, deberá estar presente su afección. Imaginar aquél no será otra cosa que tomar conciencia de ésta. De ahí se deriva un hecho sobre el que nos llama la atención Spinoza. El conocimiento imaginativo percibe siempre las cosas «como presentes»<sup>115</sup>, y «como actualmente existentes»<sup>116</sup>. Ahora bien, las afecciones se conservan en nuestros cuerpos y, en momentos privilegiados (normalmente por alguna asociación corporal), reviven. Justamente eso es imaginar en sentido estricto. Entonces podrá acontecer que aquellos objetos que nosotros percibimos como presentes y existentes, «ya no existan o no estén presentes»<sup>117</sup>.

Hay algo más grave. Las afecciones varían al ritmo de los cuerpos que las provocan. Esas variaciones son infinitas, según la idiosincrasia de cada individuo y los avatares que va corriendo. Si cada uno juzga según su cerebro, piensa obviamente Spinoza, se cumplirá a la letra el adagio popular: «quot capita, tot sensus»<sup>118</sup>. Su oficio de pulidor de lentes le hizo particularmente sensible a los problemas visuales relacionados con el medio. Manifestó una agudeza especial al explicar, con precisión óptica innegable, ciertos fenómenos anormales, como el clásico del bastón doblado en el agua<sup>119</sup> y la detención del sol en tiempos de Josué<sup>120</sup>. Todo ello no hace sino confirmar el papel que concede Spinoza al medio en la percepción del mundo externo. Ese medio no se limita al propio cuerpo, sino que se extiende a todo objeto que influya en dicha percepción. Lo mismo que un

<sup>115</sup> E, II, 17, cor.; 44, esc. (al princ.).

<sup>116</sup> E, II, 17 y dem.

<sup>117</sup> E, II, 17, cor. y dem.; esc. (al fin).

<sup>118</sup> E, I, apéndice, p. 72 (67); cfr. TTP, 1-2: las Escrituras, dice Spinoza, son obras de la imaginación, y por eso cada libro sagrado refleja el temperamento o carácter de su autor, y sus estilos y opiniones son diferentes.

<sup>119</sup> E, IV, 1, esc.: «solis radii, aquae superficiei incidentes, ad nostros oculos reflecuntur..., ac si in aqua essent».

<sup>120</sup> TTP, 2, p. 114 (56): «ex nimia glacie, quae tum temporis in regione aëris erat, ... refractio solito maior oriri potuerit».

ojo más perfecto percibe más detalles, una lente nos hace captar mejor la distancia del sol <sup>121</sup>.

La inserción de la sensibilidad en el cuerpo ayuda a explicar también las leyes de asociación de imágenes e incluso las ideas universales. Spinoza establece un paralelismo entre la ley de choque de los cuerpos y las leyes de asociación imaginativa <sup>122</sup>. La asociación de imágenes, dice, «se hace siguiendo la concatenación de las afecciones del cuerpo humano». Las huellas de un caballo sugerirán la idea de la guerra a un soldado y a un agricultor, la del campo <sup>123</sup>. Por el mismo motivo, un objeto semejante a otro que nos agrada, nos resultará ipso facto más agradable <sup>124</sup>.

El conocimiento universal es un paso particular del conocimiento imaginativo. Como se sabe, Spinoza suele hablar con cierto desprecio de los universales. Esta actitud se debe a su particular forma de concebirlos. El principio general que orienta su teoría es típicamente imaginativo. «El cuerpo humano, como limitado que es, sólo es capaz de formar en sí distintamente un determinado número de imágenes a la vez. Si ese número es superado, las imágenes comenzarán a confundirse» <sup>125</sup>. Evidentemente, esa confusión será tanto mayor cuanto mayor sea el número de cosas percibidas <sup>126</sup> y cuanto más pequeñas sean las diferencias entre ellas <sup>127</sup>. El resultado se adivina. Cuando creemos contemplar cosas reales, estamos manejando «imágenes universales» <sup>128</sup>. Más que la realidad de las cosas, representan nuestro «modo de pensar o mejor de imaginar» <sup>129</sup>. El hombre, por ejemplo, será para unos un animal bípedo; para otros un animal que ríe; y para otros, un animal racional. Depende de la sensibilidad de cada cual y del ambiente en que haya vivido. «Cada uno se formará imá-

<sup>121</sup> Ep. 39 (al final); Ep. 40 (al final); E, IV, def. 6, explic.; IE, p. 7 (187); p. 25 (207, 7).

<sup>122</sup> TTP, 4, p. 134 (85): «corpora, ubi in alia ... impingunt..., sic etiam... recodetur alterius similis vel quam simul cum ipsa perceperat».

<sup>123</sup> E, II, 18, esc.

<sup>124</sup> E, III, 16 y 17.

<sup>125</sup> E, II, 40, esc. 1 (al fin).

<sup>126</sup> E, II, 40, esc. 1 (al princ.); IV, pref. (hacia la mitad); IE, p. 16 (197).

<sup>127</sup> IE, p. 24 (206): «hay diferencias tan pequeñas que casi escapan al entendimiento»; E, II, 40, esc. 1 (hacia el fin).

<sup>128</sup> E, II, 40, esc. 1 (al final).

<sup>129</sup> E, I, apéndice, p. 72 (67); II, 16, cor. 2; IV, 1, esc.; KV, I, 10; Ep. 12, p. 40 (159).

genes universales de las cosas según la disposición de su cuerpo»<sup>130</sup>. Las célebres ideas universales, elevadas por Platón al cielo del pensamiento, descienden en Spinoza al nivel de los entes de razón o mejor todavía, «entes de imaginación»<sup>131</sup>.

#### 4. Valor del conocimiento imaginativo

La mediación del cuerpo en el conocimiento imaginativo lleva consigo cierta carga de subjetividad. El autor de la *Ética* no lo oculta. «Las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores indican más bien el estado de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores»<sup>132</sup>. El caso más grave es cuando tomamos como presentes cosas que ya no existen. Esto precisamente es lo que define la ilusión: «error de los sentidos o del espíritu que nos hace tomar la apariencia por la realidad»<sup>133</sup>. ¿Se transforma entonces la imaginación en ilusión?

Nos inclinamos a pensar que no. Y ello por una razón elemental, nunca desmentida por Spinoza. La afección del cuerpo es efecto conjunto de nuestro cuerpo y del cuerpo exterior; es una huella del cuerpo correspondiente. Por eso la imaginación encierra siempre algo positivo<sup>134</sup>. Pese a la fluctuación terminológica, característica de Spinoza, su convicción profunda es que la imagen corporal «implica» o «explica» el cuerpo externo<sup>135</sup>. Por encima de todas las limitaciones que asigna a la experiencia, admite sin reticencias que, «ante la presencia de un objeto, la mente tiende a pensar principalmente lo que hay en él»<sup>136</sup>.

Sería erróneo pensar que Spinoza tiene la misma desconfianza de los sentidos que tuviera Bacon del entendimiento. Según el empi-

<sup>130</sup> E, II, 40, esc. 1 (al final).

<sup>131</sup> E, I, apéndice, p. 72 (67): «eadem entia, non rationis sed imaginationis voco»; II, 49, esc., p. 118 (130); Ep. 34, p. 127 (242); KV, I, 6, p. 29 (74, 7); 10, p. 35 (83).

<sup>132</sup> E, II, 16, cor. 2.

<sup>133</sup> N. Syllamy, *Dictionnaire de la Psychologie*, Larousse, Paris, 1965, 'Illusion'; S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, VI (*Obras Completas*, trad. L. López Ballesteros, Madrid, 1958, II, p. 86, b).

<sup>134</sup> E, IV, 1, 7; 14; II, 35.

<sup>135</sup> E, II, 35, esc. (al final); IV, 1, esc. (hacia el medio).

<sup>136</sup> E, III, 52, esc.

rista inglés, «el entendimiento humano es algo así como un espejo (deformado), cuyos rayos no coinciden con los de las cosas»<sup>137</sup>. Spinoza no sólo criticó, desde un principio, la tesis de Bacon<sup>138</sup>, sino que, por principio, tiende a situar la causa de los errores fuera del sujeto consciente. En cuanto a la imaginación, es una idea inadecuada e incompleta; pero no necesariamente falsa.

El cuerpo nos ofrece el hilo conductor de su pensamiento. «Todos los cuerpos convienen en algo»<sup>139</sup>. Gracias a esta comunidad de naturaleza, pueden influirse mutuamente. La imagen, resultado de su interacción, será común a ambos, una imagen común, aunque parcial respecto a cualquiera de ellos. La consecuencia epistemológica es obvia. «La idea de una afección del cuerpo humano implica la naturaleza del cuerpo exterior en cuanto que éste *determina* de cierta manera a aquel. Pero, en cuanto que el cuerpo exterior es un *individuo* que no se relaciona con el cuerpo humano..., la idea de la afección del cuerpo humano no implica el conocimiento *adecuado* del cuerpo exterior»<sup>140</sup>. Ni tampoco del cuerpo propio<sup>141</sup>. La idea es inadecuada, porque la afección es inadecuada.

Se puede expresar lo mismo en otros términos. Cada cuerpo singular es como una parte de un todo más amplio. Este todo es anterior a la parte<sup>142</sup>. Cada cosa singular remite a otra, como la parte al todo. Y la idea de cualquier cuerpo es una cosa singular<sup>143</sup>. El proceso al infinito es, pues, la carrera, tan imposible como necesaria, a que se ve condenado el hombre que quiere entender un singular a partir de otro<sup>144</sup>. Este es el significado profundo de la célebre frase de Spinoza, según la cual las imágenes sensibles «son como consecuencias sin premisas»<sup>145</sup>. Al no conocer sus causas profundas, se nos presentan como algo ilógico y fortuito.

---

<sup>137</sup> F. Bacon, *Novum Organum*, I, af. 41.

<sup>138</sup> Ep. 2, p. 6 (124).

<sup>139</sup> E, II, 13, lema 2 y dem.; IV, 29-35.

<sup>140</sup> E, II, 25, dem.

<sup>141</sup> E, II, 27 y 29.

<sup>142</sup> E, II, 24, dem.: «la cosa singular es anterior a la parte».

<sup>143</sup> E, I, 28; II, 9.

<sup>144</sup> E, I, 28; 32, dem.; II, 7, esc. (al final); 9; 13, lema 3 y lema 7, esc. (al final); 21, esc. (al fin); 30, dem.; V, 40, esc.

<sup>145</sup> E, II, 28, dem.

Del análisis anterior se desprende que el conocimiento imaginativo es incompleto e inadecuado, variable y contingente. ¿Se sigue de ahí que es falso? Algún texto así parece sugerirlo. «La falsedad consiste en la privación de conocimiento que implican las ideas inadecuadas, o mutiladas y confusas»<sup>146</sup>. Comentando este texto, Parkinson dice que su intención es «mostrar cómo la falsedad de un enunciado (*statement*) consiste sólo en su incomplección»<sup>147</sup>. Si así fuera, toda idea humana sería falsa, lo cual nos parece lo más antispinozista que concebirse pueda.

El texto de Spinoza es bastante más matizado y sutil. No habla de inadecuación o incomplección, sino de privación. Y no cabe duda que utiliza el término en su sentido técnico, tal como lo entiende en otros lugares. «La privación no consiste más que en negar de una cosa algo que juzgamos que pertenece a su naturaleza»<sup>148</sup>. ¿En qué consiste, pues, la privación del error? No en que la afección corporal no refleje totalmente el cuerpo externo, sino en que nosotros así lo creemos. «Son las almas y no los cuerpos, dice la *Ética*, de quienes decimos que yerran»<sup>149</sup>. El error incluye algo positivo. No es simple ignorancia. Tampoco es duda, puesto que incluye la afirmación.

¿En qué está entonces el error y, más concretamente, el error imaginativo? Diríamos que en interpretar mal un dato. En el caso de la distancia del sol consiste, dice Spinoza, en que *carecemos* de una lente que perfeccione la imagen visual o en que no nos damos cuenta de que, en virtud de las leyes ópticas, todos los cuerpos que superan cierta distancia, se nos presentan de la misma forma<sup>150</sup>. En el caso de cuerpos inexistentes, que continuamos imaginando como si existieran, el error está en que *carecemos* de una imagen *contraria* a la anterior<sup>151</sup>. En una palabra, la idea o imagen inadecuada de la imaginación es, a veces, ocasión de error; pero no es necesariamente errónea. Más que privación de nuevos datos, el error es «privación de certeza»<sup>152</sup>.

<sup>146</sup> E, II, 35; 49, esc. (al princ.).

<sup>147</sup> G. H. R. Parkinson, o. c., pp. 122, 137.

<sup>148</sup> Ep. 21, p. 88 (206); 87-9 (205-8).

<sup>149</sup> E, II, 35, dem.

<sup>150</sup> E, II, 35, esc.; IV, 1, esc.; Ep. 39-40.

<sup>151</sup> E, II, 17 y esc.; 49, esc., p. 117 (129-30).

<sup>152</sup> E, II, 49, esc. (al princ.): «per certitudinis privationem falsitatem intelligimus».

La imaginación o conocimiento sensible no es certeza<sup>153</sup>. Tampoco es error. Recibe, pues, con toda propiedad el nombre de «opinión»<sup>154</sup>. Spinoza prefiere, sin embargo, la expresión baconiana de «experiencia vaga»<sup>155</sup>. Con ella designa un conocimiento que se limita a los accidentes o «fenómenos»<sup>156</sup>, sin llegar a la esencia y la causa. Un conocimiento «abstracto y superficial»<sup>157</sup>, que sólo en apariencia es una «conclusión formal»<sup>158</sup>. Como no capta las causas de los fenómenos, éstos se le presentan como contingentes<sup>159</sup>. No es que las cosas carezcan de causas; es la imaginación la que carece de premisas. La experiencia imaginativa se aferra al hecho particular y lo tiene por inconcuso, cuando en realidad puede venir inmediatamente otro a contradecirlo<sup>160</sup>. «Se llama así», dice Spinoza aclarando la expresión «experiencia vaga», «sólo porque, si casualmente se ofrece y no viene otra a contradecirla, tenemos por inconcuso lo en ella experimentado»<sup>161</sup>. En una palabra, el conocimiento imaginativo es superficial y contingente. Esta contingencia repercutirá en la vida afectiva.

### III) IMAGINACIÓN Y VIDA AFECTIVA

El hombre de Spinoza, como el de Pascal, está entre dos mundos: Dios y las cosas singulares. El alma humana es, al mismo tiempo, modo de Dios e idea del cuerpo. Toda su vida es una tensión entre esos dos mundos. Pero es muy distinta en el ignorante y en el sabio. Éste, apenas ha alcanzado la idea de Dios, se esfuerza por ver todas las cosas desde ella, *sub specie aeternitatis*. El ignorante, aborto en

<sup>153</sup> TTP, 2, p. 108 (50): «cum simplex imaginatio non involvat ex sua natura certitudinem»; E, II, 42; IE, p. 25, nota (207, nota 3): «scit sensus aliquando se decepisse; sed hoc tantum confuse scit: nam nescit quomodo sensus fallant».

<sup>154</sup> KV, II, 2, p. 40 (91, 2); 1, p. 38 (89, 2 y nota 1); 3, p. 41 (93, 4, 2.º); 16, p. 63, nota (122, nota); 21, p. 80 (142).

<sup>155</sup> IE, p. 7 (186, 12); 9 (189, 23); 23 (206); E, II, 40, esc. 2. 1.º; cfr. F. Bacon, *Novum Organum*, I, af. 82.

<sup>156</sup> IE, p. 9 (189, 23); PPC, II, 6, esc.

<sup>157</sup> Ep. 12, p. 40 (159); E, I, 15, esc., p. 50 (38).

<sup>158</sup> KV, II, 3, p. 40 y nota (92 y nota): «een formeel beslyt»; p. 41 (93, 3): «geene ware beslyuten»; 2, p. 40 (91, 2).

<sup>159</sup> E, II, 31, cor.; 44, cor. 1 y esc.

<sup>160</sup> KV, II, 3 p. (94, 10); E, II, 41; IE, p. 9 (189, 23).

<sup>161</sup> IE, p. 7 (186, 12); KV, II, 1, p. 39 (90, 3, 2.º); Ep. 56, p. 191 (299)



lo concreto y presente, es traído y llevado, como eterno Odiseo, de Escila a Caribdis. La ética de Spinoza se propone mostrar al ignorante el camino del sabio.

La imaginación juega aquí un papel primordial. El conocimiento imaginativo da cuenta, por un lado, de la vida pasional humana («vida desgraciada», podría llamarse) y de cómo, por otro, puede esa vida convertirse en una «ética de la alegría» y encaminar al hombre hacia la verdadera sabiduría y libertad. Describir esta trayectoria excede los límites de este artículo. Con el fin de responder a nuestro título, espigaremos de la obra de Spinoza algunas ideas que señalen esa trayectoria, aunque dispensándonos de todo aparato crítico en honor a la brevedad.

### 1. *Imaginación y vida desgraciada*

Nuestro estudio ha descrito al hombre como idea del cuerpo y como ser imaginativo. El concepto central es, en ambos casos, el de afección, puesto que tanto el alma como la imaginación alcanzan su objeto a través de las afecciones de nuestro cuerpo. La afectividad se inscribe, pues, en el meollo mismo de la antropología spinoziana. Los sentimientos o afectos del alma no son otra cosa que ideas de las afecciones del cuerpo. Los sentimientos y pasiones son la vivencia de la imaginación. Si ésta es conocimiento inadecuado, las pasiones serán vivencia de la finitud humana. Por algo la expresión y raíz más profunda de todos los afectos pasivos o negativos es la tristeza.

El realismo de la imaginación está en la base de la teoría spinoziana de las pasiones. Como ella es idea de los cuerpos exteriores y refleja sus movimientos, nuestro espíritu sufre sus mismos avatares. Si al contrario, el conocimiento imaginativo fuera ilusión y error, no guardaría paralelismo alguno con los cambios provocados por el mundo exterior. Nuestra vida afectiva no estaría sujeta a ley alguna. No habría modo de estudiarla ni de superarla.

Inmerso en un entorno múltiple y heterogéneo, inconsistente y cambiante, nuestro cuerpo, dice Spinoza, sigue sus mismas leyes y participa en su fortuna. Como ser imaginativo que es, el hombre siente esos cambios y los vive en su carne. La fluctuación del espíritu es para él un naufragio, vivencia de la asociación de imágenes. La

semejanza de un objeto con otro nos lleva insensiblemente de una vivencia a otra similar; el contraste nos sacude con impresiones opuestas; la contigüidad nos divide entre el pasado y el futuro. Sumergido en el espacio y en el tiempo, el hombre imaginativo recibe en cada momento y de cada objeto influencias sin cuento. Cuando estas impresiones son contrarias, pasamos de la envidia a la compasión, de la ambición a la humildad, del arrepentimiento a la venganza, fluctuando entre la alegría y la tristeza, sin saber por qué. Perdido en un mar, quizá sin costas (la imagen es de Spinoza), el hombre se siente arrastrado por vientos contrarios y vive en la angustia. Es un hombre ignorante y desdichado.

## 2. *Imaginación y ética de la alegría*

La imaginación tiene también un sentido positivo. Si transforma el cosmos en juego de fortuna y azar, y la vida humana en pasión y angustia, también es capaz de crear en el mundo un orden y de despertar en el hombre el deseo de vivir. La imaginación, que estaba en el fondo de la tristeza, está igualmente en el fondo del deseo, que es la raíz última de toda pasión.

El deseo, y no la libertad, es la fuerza que empuja y anima, desde dentro, al hombre spinoziano hacia la felicidad. En la ética de Spinoza no hay libertad de indiferencia ni libre albedrío. La voluntad se reduce al entendimiento, éste a la idea y ésta, finalmente, a su *afirmación*, su tendencia a hacerse firme, a afincarse en la existencia. Y ¿qué es esta tendencia sino el «conatus» o impulso de todo ser por seguir siendo, el deseo de ser más, el apetito consciente de felicidad? La tendencia de las ideas a afirmarse coincide, pues, con la tendencia del deseo a ser más. Por esto la ética spinoziana, orientada al conocimiento de Dios, está impulsada por la fuerza del deseo. La teleología inmanente del deseo substituye así a la teleología transcendente del bien y la libertad, de la moral clásica.

¿Cómo se inscribe la imaginación en esta nueva ética? Es fácil adivinarlo, si recordamos que el conocimiento imaginativo es una idea inadecuada. En efecto, para Spinoza es un principio indiscutible (por lo demás, plenamente clásico), que todo ser produce algún efecto y que, por lo mismo, toda idea, aunque sea inadecuada y con-

fusa, tiende a afirmarse. Basta, pues, que la imaginación sea idea para que pueda inscribirse en el camino hacia la felicidad. Para convencernos de que la dirección que sigue es precisamente esa, debemos recordar otra tesis central del spinozismo. Permítasenos, por esta vez, que recojamos las palabras del autor. «El deseo que nace de la alegría es más fuerte, *coeteris paribus*, que el deseo que nace de la tristeza»<sup>162</sup>. Por consiguiente, por encima de todas las fluctuaciones y sufrimientos que acosan y asedian al ignorante, la vida humana va en dirección de la felicidad.

En el contexto de estas ideas es perfectamente comprensible que Spinoza estalle en una especie de júbilo naturalista, que jamás cabría esperar de un geometrismo, y que está, sin embargo, en plena consonancia con su ética y su antropología. En efecto, el cuerpo humano es una armonía, proporción de partes y movimientos. El alma es idea de ese cuerpo, y su perfección es correlativa a la del cuerpo (*mens sana in corpore sano*, recuerda Spinoza)<sup>163</sup>. Todo cuanto contribuya a esa armonía, será agradable y bueno. Cuanto la perturbe, será malo.

A nivel imaginativo, hay, pues, en Spinoza, una ética de la alegría. Su principio es sencillo: son buenas todas las cosas que producen alegría. Y la alegría es también alegría sensible, gozo y placer. ¿Qué extraño que Spinoza deje, por un momento, vibrar la fibra epicúrea que todo sabio lleva en el fondo del alma? «Es propio del hombre sabio», dice la *Ética (ordine geometrico demonstrata)*, «restablecerse y recrearse con los alimentos y bebidas agradables..., así como con los perfumes y el encanto de las plantas verdeantes; con los adornos y la música, con los juegos gimnásticos, el teatro y otras cosas de ese estilo, que cada cual puede utilizar sin perjuicio de los demás». «Sólo una sombría y triste superstición puede prohibir los placeres»<sup>164</sup>.

Evidentemente, ésta no es la última palabra de la ética de Spinoza. Al lado de la imaginación hay la razón. Ella jugará el papel principal, ya que sólo ella descubre el sentido del placer y conduce a la libertad del espíritu. Pero esto será objeto de otro estudio.

ATILANO DOMÍNGUEZ BASALO

<sup>162</sup> E, IV, 18; III, 57, dem.

<sup>163</sup> E, V, 39, esc.

<sup>164</sup> E, IV, 45, esc.