



## Virtud y delirio. Los confines de la imaginación en Spinoza<sup>1</sup>

Raúl de Pablos Escalante<sup>2</sup>

Recibido: 19 de febrero de 2018 / Aceptado: 31 de marzo de 2019

**Resumen.** En una carta del 20 de julio de 1664 (Ep. 17), Spinoza le responde a su amigo P. Balling, quien previamente le había relatado la vivencia de lo que podríamos considerar como una alucinación acústica. Balling rememora que escuchó, cuando su hijo aún estaba sano, unos gemidos similares a los que escuchó del mismo poco antes de que muriera. Es posible abordar esta carta desde el estudio de la imaginación y sus relaciones con la realidad afectiva; lo que nos enfrenta al aspecto dual, psico-físico, de los afectos. A partir de las definiciones de imagen e imaginar (*Ética* 2P17s) y de la distinción entre huella e imagen (Vinciguerra, L., *La semiótica de Spinoza*, Pisa, Edizioni ETS, 2012.) se intentará dilucidar la compleja red de nociones presente en esta carta. Las preguntas guías serán las siguientes: ¿cómo puede haber una huella de lo no ocurrido? Y ¿cuándo la virtud de la imaginación nos puede hacer delirar?

**Palabras clave:** efectos de la imaginación; imágenes; huellas; afectos; pensamiento; entendimiento.

### [en] Virtue and Delirium. The Boundaries of Imagination in Spinoza

**Abstract.** In a letter from July 20 1664 (Ep. 17), Spinoza reply to his friend P. Balling, who previously told him of the experience of what can be considered as an acoustic hallucination. Balling recalled that he heard from his son, still healthy, similar moans as those he heard just before he died. It is possible to approach this letter from the study of the imagination and its relations with the affective reality; which confronts us with the dual aspect, psychical and physical, of affects. We will try to elucidate the complex network of notions present in this letter, taking into account the definitions of an image and of what is to imagine (*Ethics* 2P17s) and the distinction between trace and image (Vinciguerra, L., *La semiótica de Spinoza*, Pisa, Edizioni ETS, 2012.). The main questions that will served us as guide are: How can there be a trace of what has not happened? When the virtue of imagination can make us turn delirious?

**Keywords:** effects of the imagination; images; traces; affects; thought; understanding.

<sup>1</sup> Este escrito forma parte del proyecto de investigación *Ética y afectos: una valoración filosófica de la acción humana* (Decanato de Estudios Graduados e Investigación de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, Fondo Institucional para la Investigación, 2017-2019). Una versión más breve de este trabajo titulada «Vestigios del futuro»: imágenes, huellas y afectos» fue presentada en el *XIII Coloquio Internacional Spinoza*, celebrado en Córdoba, Argentina en diciembre de 2016. Agradezco a los organizadores de este evento, en el que se nos invitó a interpretar pasajes de Spinoza que acarrearán diversas dificultades interpretativas, incluyendo la carta que es motivo de este escrito. Asimismo, agradezco a los coordinadores del *Seminario permanente sobre escritura e imagen*, vinculado al grupo de investigación *La Europa de la Escritura* de la Universidad Complutense de Madrid, por permitirme discutir este trabajo en septiembre de 2017 y recibir múltiples sugerencias. Por último, pude presentar este trabajo en la *Jornada filosófica* celebrada en la Universidad de Puerto Rico en febrero de 2018. Gracias también a los lectores anónimos por las observaciones y a Sergio Rojas por su ayuda bibliográfica.

<sup>2</sup> Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras  
depablosescalante@gmail.com

**Sumario:** 1. Introducción: la carta a P. Balling; 2. La virtud de la imaginación; 3. Huellas e imágenes; 4. Los efectos de la imaginación y la realidad afectiva; 5. Conclusiones; 6 Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** de Pablos Escalante, R. (2019) “Virtud y delirio. Los confines de la imaginación en Spinoza”, en *Escritura e Imagen* 15, 131-145.

## 1. Introducción: la carta a P. Balling

En una carta fechada el 20 de julio de 1664 (Ep. 17), Spinoza le responde a Pieter Balling, quien previamente le había relatado la vivencia de lo que podríamos considerar como una alucinación acústica.<sup>3</sup> Balling rememora que escuchó, cuando su hijo aún estaba sano, unos gemidos similares a los que escuchó del mismo, poco antes de que muriera. Se trata de una carta de difícil interpretación, sin embargo es posible rastrear su vocabulario al léxico del resto de la obra de Spinoza, en particular, a su *Ética*.<sup>4</sup> Hay dos preguntas guías de esta reflexión, en primer lugar, ¿cómo puede haber una huella de lo no ocurrido?; a lo que se le añade que se trata de una huella que anticipa o antecede lo que en el futuro efectivamente acontecerá. Inevitablemente esta pregunta, nos conduce a una serie de interrogantes sobre el tiempo y el espacio desde el cual se vuelve la mirada atrás en relación con una huella inicial. La segunda pregunta, puede formularse de la siguiente manera: ¿cuándo la virtud de la imaginación nos puede hacer delirar?

Las palabras que Spinoza brinda como respuesta a Balling han de comprenderse desde la amistad.<sup>5</sup> Balling fue el traductor al holandés de los *Principios de filosofía*

<sup>3</sup> Se utilizarán las siglas ‘Ep.’ para referirnos a la correspondencia de Spinoza. El primer número de las referencias a la *Ética* identifica la parte de la obra citada, la letra ‘P’ se utiliza por proposición, ‘ax.’ por axioma, ‘def.’ por definición, ‘dem.’ por demostración, la ‘s’ por escolio, ‘c’ por corolario, ‘post.’ por postulado, ‘expl.’ por explicación y ‘Praef.’ por prefacio. Por otra parte, todas las citas de bibliografía secundaria, sin traducción al castellano especificada, están traducidas por nosotros sin otro motivo que facilitar la lectura.

<sup>4</sup> Las traducciones de las obras de Spinoza utilizadas son las de Atilano Domínguez. A menos que sea indicado, la única modificación que se ha introducido es traducir la palabra latina ‘mens’ por mente y no por alma. Sobre las implicaciones de esta traducción remito al clásico estudio de Emilia Giancotti «Sul concetto spinoziano di mens» en Crapulli, G., y Giancotti, E., *Ricerca lessicali su opere de Descartes e Spinoza*, Roma, Ateneo, 1969, en donde se estudian las transiciones y diferencias en el uso de la noción de ‘mens’ en vez de ‘anima’ en la escritura spinoziana. Asimismo, remito a las palabras de P. Macherey al iniciar su comentario sobre la segunda parte de la *Ética*, en donde se insiste en el estudio propio de la realidad mental (*Introduction à l’Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, Paris, P.U.F., 1997).

Al traducir ‘mens’ por mente no se pretende confundir mente (modo del atributo pensamiento) con cerebro (modo del atributo extensión) sino ser fieles a la escritura de Spinoza, siendo cautelosos para no introducir un dualismo alma-cuerpo en su pensamiento y evitar, a su vez, la tendencia a substantializar la noción de alma. El pensamiento de Spinoza se libera de lo que Carlos Rojas Osorio llama la ‘metafísica del alma’, esto es, la idea de que lo esencial del ser humano es el alma y esta es interpretada como una «sustancia espiritual, simple e inmortal.» (*Filosofía y psicología. De Platón al presente*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2018, p. xiii). La mente para Spinoza es una idea no simple sino compuesta (E2P15) cuyo objeto es un cuerpo existente en acto (E2P13), por lo que su esencia no puede desligarse de su objeto y siendo un modo no tiene independencia ontológica, es decir, no es sustancial.

En la reseña que Vicente Hernández Pedrero escribió sobre la edición de la *Ética* de A. Domínguez insistió sobre la pertinencia de traducir ‘mens’ por mente. Al final de su reflexión escribió: «si se pretende garantizar la conexión del significado de mens con el atributo del pensamiento, en tanto que es Naturaleza infinita, evitando una interpretación reduccionista, los estudios actuales acerca de la relación mente-cuerpo, con el trasfondo de una naturaleza abierta y compleja, aparte de confirmar muchas de las premisas spinozistas, aconseja de igual modo traducir mens por «mente.»» Hernández Pedrero, V., «La *Ética* de Spinoza. Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*», Revista Laguna, 8, (2001), p. 206.

<sup>5</sup> Hemos consultado las siguientes fuentes respecto de los datos sobre la relación entre Spinoza y Balling:

de Descartes y de los *Pensamientos metafísicos*. A su vez, estaba en constante interacción con otros miembros del grupo de amigos de Spinoza. A través de él se movieron los manuscritos iniciales de lo que luego será la *Ética* y es posible también que haya traducido al holandés sus primeras dos partes. Cabe destacar que ya para la fecha de la carta en cuestión –el 20 de julio de 1664–, Pieter Balling tenía obra propia, habiendo publicado en 1662 el libro *La luz sobre el candelabro*<sup>6</sup>, obra en la que defiende una forma de contacto inmediato –no discursivo– con Dios, como informa Kolakowski, y que se basa en un Dios que se hace presente mediante la sola luz interior.<sup>7</sup> No está de más recordar el clima de miedo y desesperación que reinaba en Holanda desde el verano de 1663 por la plaga, que se llevó una gran cantidad de vidas; muy posiblemente la del mismo Balling. La interpretación de signos en Spinoza no está alejada de los contextos donde el ser humano se enfrenta a condiciones extremas e intenta buscar propósitos en los acontecimientos que no responden ni a su deseo ni a sus ilusiones. Por último, y como señal del vínculo Balling-Spinoza, entre ambos podían comunicarse en castellano. Es posible –como especuló Hubbeling– que la carta 17 fuera escrita en español.<sup>8</sup> Independientemente de esta sugerencia, el lector cuenta con una versión latina en la que es posible encontrar diversas expresiones propias del lenguaje de Spinoza y que fácilmente pueden remitirse a sus obras. En particular, a la compleja segunda parte de la *Ética*, lugar de especial importancia para comprender qué entendía Spinoza por cuerpo, por mente, por imagen y por imaginación, además de profundizar en algunos de los conceptos de mayor dificultad hermenéutica como el del entendimiento infinito.

Pienso que no nos extraviarnos si se hace el intento de leer la carta 17 como un esfuerzo, por una parte, de brindar un consuelo racional –no meramente pasional– a un amigo, y, por otra parte, de explicar causalmente el ‘presagio’ vivido por Balling. Se ha de tomar en consideración que hay lugares de tránsito centrales en el pensamiento spinoziano entre la imaginación y la razón. El siguiente esfuerzo se vería malogrado si se parte de una tajante separación entre los ámbitos de la imaginación y de la razón. Entre los autores que nos acompañan en esta posición se encuentra Deleuze, quien comprendió bien cómo las imágenes posibilitan un conocimiento que la razón sola no podría alcanzar.<sup>9</sup> Asimismo Eugenio Fernández cuando afirma que:

---

Domínguez, A., «Introducción» y notas de su edición de la *Correspondencia* de Spinoza, Madrid, Alianza, 1988; Nadler, S., *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, 1999; Sánchez Estop, J. D., «Introducción» y notas de su edición de la *Correspondencia completa* de Spinoza, Madrid, Hiperión, 1988 y Gillan-Whur, M., *Within Reason. A Life of Spinoza*, New York, St. Martin's Press, 2000.

<sup>6</sup> Este texto ha sido traducido al español por Atilano Domínguez e incluido como apéndice en su edición del *Tratado breve* de Spinoza (Madrid, Alianza, 1990, pp. 177-191). Algunos pasajes del texto de Balling pueden darnos cuenta de su tono: «Digo, pues, que exhorto a todo hombre a que se vuelva hacia la luz que hay en él (la designamos más bien con este nombre de *luz*, que con ningún otro, aunque nos daría igual que se la llamara *Cristo*, el *Espíritu*, la *Palabra*, ya que todo esto viene de la misma cosa).» (p. 182) y «Esta luz es el oído interior mediante el cual tan sólo, y no mediante ningún otro, la voz de Dios, es decir, la verdad, puede ser oída.» (p. 187).

<sup>7</sup> Kolakowski, L., «Dutch Seventeenth-Century Anticonfessional Ideas and Rational Religion: The Mennonite, Collegiant and Spinozan Connections» (trans. J. Satterwhite), *The Mennonite Quarterly Review*, 64 (1990; Original 1963), pp. 385-416; p. 397. Agradezco al personal bibliotecario del Seminario Evangélico de Puerto Rico por haberme ayudado a encontrar esta referencia.

<sup>8</sup> *Apud*. Spinoza 1988, *Op. cit.* (trad. A. Domínguez), (nota 118), p. 157.

<sup>9</sup> «...la variabilidad de signos llega a ser una ventaja, y nos abre posibilidades que el entendimiento no tiene por él mismo, posibilidades propias a la imaginación.» (Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión* (trad. H. Vogel), Barcelona, Muchnik, 1999; p. 288.).

Significativamente Spinoza no sitúa la imaginación en un lugar aparte, en un espacio privilegiado, sino en un punto de encuentro. (...) Encuentro doble, puesto que junto a la relación mente-cuerpo, incluye la vinculación del cuerpo con otros cuerpos.<sup>10</sup>

Es el propio Spinoza quien lo afirma con más contundencia, cuando escribe en la carta 17: «no podemos entender casi nada de lo que la imaginación no forme alguna imagen a partir de un vestigio».<sup>11</sup>

Por otra parte, Spinoza insiste a lo largo de la *Ética* que la mente será más apta mientras más apto sea el cuerpo. Lo que la mente puede percibir viene antecedido por lo que el cuerpo puede experimentar. En la carta que nos ocupa, hay dos racionalizaciones en proceso, la racionalización del mundo afectivo –cómo enfrentarnos al dolor intenso de un amigo– y la racionalización de la imaginación –qué orden hay en sus aparentes desbordamientos. Desde esta perspectiva, ‘racionalización’ no quiere decir cálculo, sino la atención a las causas y la búsqueda de las propiedades comunes de los acontecimientos estudiados; incluyendo las imágenes, ya sean visuales o acústicas, cosas realmente presentes o no; como sería el caso de una alucinación.

En reacción a una carta previa donde Balling le deja saber los desafortunados sucesos, escribe Spinoza al inicio de la carta: «Me causó gran tristeza e inquietud, aunque ésta ha disminuido mucho al constatar con qué prudencia y fortaleza de espíritu (*animi fortitudinem*) ha sabido usted despreciar las molestias de la fortuna o, mejor dicho, de la opinión, (...)». Spinoza responde generosamente a la firmeza de Balling. Recordemos que la firmeza de ánimo y la generosidad son las dos facetas de la *fortitudo*, según el escolio de la proposición 59 de la tercera parte, donde aparece la primera ocurrencia del término *amicitia* en la *Ética*.<sup>12</sup> Lo que nos remite al primer momento de la *Ética* en donde Spinoza se refiere a afectos activos.

Si bien Pieter Balling no cae bajo la noción de ‘vulgo’, la carta misma puede entenderse como un esfuerzo de lo que Chantal Jaquet llamó una «pedagogía de la verdad» frente a una «pedagogía del secreto».<sup>13</sup> Además, si nos acercamos a la noción de vulgo no desde una apreciación de estamento sino sobre cómo conocemos, el ser humano puede mantener formas de conocer dependientes de la impotencia mental a la vez que en otros asuntos logra tener ideas adecuadas. En el escolio de la proposición 20 de la quinta parte, Spinoza dice que lo único que puede atribuírsele a la «virtud humana» es aquello que la mente entiende mediante ideas adecuadas (E5P20s). Podríamos pensar que la pedagogía de la verdad parte de la potencia y

<sup>10</sup> Fernández, E., *El poder de la imaginación, Cuadernos del Seminario Spinoza*, n° 3, 1994, p. 18.

<sup>11</sup> Spinoza, *Opera*, Carl Gebhardt (ed.), vol. IV. Heidelberg, C. Winter, 1972 (1925), Ep. 17. Edición citada: Spinoza 1988, *Op. cit.* (trad. A. Domínguez). También se ha consultado la traducción de J. D. Sánchez Estop, Spinoza 1988, *Op. cit.*, y el *Epistolario*, trad. y prólogo O. Cohan, introducción y notas D. Tatián, Buenos Aires, Colihue, 2007.

<sup>12</sup> «Todas las acciones que se siguen de los afectos que se refieren a la mente en cuanto que entiende, las refiero a la fortaleza, que yo divido en firmeza y generosidad. Pues por *firmeza* entiendo el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón. Por *generosidad*, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad. De ahí que las acciones que sólo buscan la utilidad del agente, las refiero a la firmeza de ánimo; y las que buscan también la utilidad de otro, las refiero a la generosidad.» (E3P59s; Edición citada: *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. A. Domínguez), Madrid, Trotta, 2000; Spinoza, *Opera*, Carl Gebhardt (ed.), vol. II. Heidelberg, C. Winter, 1972 (1925).

<sup>13</sup> Jaquet, C., *Spinoza o la prudencia* (trad. A. Cherniavsky), Buenos Aires, Tinta Limón, 2008, p. 17.

no de la impotencia, esto es, del entender y no del ignorar. Incluso, de una mente tener tantas ideas inadecuadas como otra mente pasiva, al tener ideas adecuadas ya se distinguiría de la primera por su virtud. Los procesos mediante los cuales llego a entender lo que me sucede comienzan en medio de un marasmo de ideas inadecuadas, ahora bien, si en mitad de esto también tengo ideas adecuadas, comienza un proceso de aprendizaje intelectual donde mi mente puede explicar lo que le sucede. Eso es lo que intentará Spinoza con su amigo, ayudarlo a explicar lo que le sucedió, sacarlo del misterio privado, del acontecimiento idiosincrásico e impenetrable –conducirlo a un entendimiento común.

La amistad puede, pues, muy bien ser reconocida, utilizando la expresión de Andrea Pac, como una ‘relación de educación’, ajena a una normatividad externa al entendimiento común mismo.<sup>14</sup> ¿Por qué educar a un amigo ilustre? Porque conviven en el ser humano potencia e impotencia. Como Kolakowski afirma, si bien Balling era un comerciante educado, que sabía griego y latín: «este no fue capaz de superar ciertas supersticiones de su tiempo».<sup>15</sup> También pienso que por más sabios que podamos llegar a ser en ciertos ámbitos habrá acontecimientos con una carga afectiva de tal dimensión que pongan en jaque nuestra virtud y potencia; tal es el caso de la pérdida de un hijo para un padre y, en general, con todos los afectos ligados al amor hacia una cosa, como afirma Spinoza, «que está sometida a muchas variaciones» (E5P20s). Spinoza da la impresión de ser profundamente sensible al dolor de su amigo pero en ningún caso condescendiente. En esta ‘relación de educación’ desde la amistad hay una asimetría, donde una de las partes está atravesando una situación de tristeza profunda. La tristeza produce sus efectos en quien la padece; no se puede estar triste y no pasar a una menor perfección. El llamado ‘racionalismo absoluto’ o principio de inteligibilidad integral en Spinoza, que ha sido defendido por autores como Gueroult y Matheron<sup>16</sup>, implica que para la psique también hay una intelección completa. No habría ningún acontecimiento psíquico al margen de la inteligibilidad por más que quien lo padezca se piense desligado de la naturaleza. Que no haya nada inexplicable tiene que ser una de las herramientas más difíciles de integrar en la práctica de la vida y a la vez la mayor catarsis o enmendación de nuestro intelecto. En la carta que nos ocupa aquello que no pasará sin explicación, al menos sin el esfuerzo por explicarlo, será un presagio.

En la *Ética*, los *omina* se vinculan a la superstición, vista como un verdadero conflicto que padecen los seres humanos en su espera alegre pero inestable o en su tristeza también inestable por esperanzada de que las cosas no sucedan como sucederán. En primer lugar, leamos la definición de presagio de la *Ética*:

Las cosas que, por accidente, son causas de esperanza o de miedo, se llaman buenos o malos *presagios (omina)*. Además, en la medida en que estos mismos presagios son causa de esperanza o de miedo, son también (por la definición de esperanza y de miedo, que se ve en 3/18e2) causa de alegría o de tristeza; y en consecuencia (por 3/15c) los amamos u odiamos en esa misma medida, y (por 3/28) nos esforzamos por emplearlos como medios para lo que esperamos o por rechazarlos como obstáculos o causas de miedo. (E3P50s).

<sup>14</sup> Pac, A., «Spinoza educador: El ingenio del hombre libre», *Diálogos*, 100 (2016), pp. 127-158.

<sup>15</sup> Kolakowski 1990, *Op. cit.*, p. 396.

<sup>16</sup> Cfr. Gueroult, M., *Spinoza. I, Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier-Motaigne, 1968; Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.

La definición de presagio presente en la *Ética* (E3P50s) parece no contemplar el recordar un presagio. Teniendo como único testimonio la carta de Spinoza, solo podemos afirmar que Balling interpreta un acontecimiento del pasado como un presagio pero solo desde su presente, porque en el momento recordado no se imaginaba que su hijo iba a enfermar. Podríamos utilizar la expresión «vestigios del futuro», tomada prestada a Luis Alberto Spinetta<sup>17</sup>, para referirnos a esa huella que anticipa lo no acontecido. Pero, ¿cómo distinguir entre un presagio, del modo en que le ocurrió a Balling, de un delirio? La idea del presagio, interpretada desde el entramado afectivo-pasional e imaginario de cada ser humano, puede confundir el orden y concatenación de las imágenes de las cosas con el orden y concatenación de las cosas en la naturaleza. Ante la imagen del gemido de su hijo, Balling está solo. Spinoza intenta resituar la vivencia en términos de la naturaleza toda.

Para Spinoza, el cuerpo que soy y la idea que soy –no solo el cuerpo que tengo ni la idea que tengo como nos enseñó a decir Deleuze<sup>18</sup>– son afecciones de la divinidad o de la Naturaleza, en tanto que cosa extensa y pensante. Toda idea por más inadecuada que sea es parte del único orden causal necesario. Spinoza no atribuye el error a este orden sino a la manera en que este orden es conocido: ya sea imaginado o entendido. En todo momento, Spinoza parte de la capacidad de su interlocutor de poder salir de su ordenación auto-referencial de imágenes y de lograr resituarlas en la producción de efectos que se sigue de las cosas. Su diagnóstico es contundente:

En cuanto a los presagios que usted menciona, a saber, que, cuando su niño estaba todavía perfectamente sano, oyó usted unos gemidos similares a los que profirió después, cuando estaba enfermo, poco antes de morir, me inclino a pensar que no era un gemido real, sino una simple imaginación suya. (Ep. 17).

Spinoza repite la expresión «simple imaginación» refiriéndose a que el gemido era una imagen acústica que no tenía más consistencia que la producción imaginaria del propio Balling. Si bien cada imagen de las cosas, acústicas o visuales, es singular, hay una lógica de la imaginación, es decir, hay un principio de intelección para los procesos imaginarios.

## 2. La virtud de la imaginación

No hay manera en la que el ser humano pueda abstraerse de afectar y ser afectado por otros cuerpos. Ser cuerpo es ser afectado, a su vez, ser cuerpo y mente implica no solo ser afectado sino también producir constantemente representaciones mentales de lo que le sucede al cuerpo. Spinoza le llama imaginación a estas representaciones que surgen a partir de las trazas o huellas que dejan los cuerpos externos en nuestro propio cuerpo. Para Spinoza la noción de *imago* está ligada a las imágenes que son producidas por los cuerpos externos:

<sup>17</sup> De la canción «Los libros de la buena memoria» escrita por L. A. Spinetta y grabada por la banda Invisible en su álbum *El jardín de los presentes* de 1976.

<sup>18</sup> Cfr. Deleuze, G., *Spinoza: Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

a las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como presentes, las llamaremos imágenes de las cosas, aunque no reproducen las figuras de las cosas; y cuando la mente contempla desde esta perspectiva los cuerpos, diremos que los imagina. (E2P17s).

Es importante resaltar el aspecto dual presente en las palabras citadas, las expresiones ‘afecciones del cuerpo’ e ‘ideas’ remiten al cuerpo y a la mente. En la producción de imágenes los dos ámbitos están envueltos: hay una modificación corporal y una idea de esta modificación. Las *imágenes de las cosas* no «reproducen» las figuras de las cosas porque no son una simple copia, sino el resultado de una dinámica en la que entra en juego el par afectante-afectado, donde la imagen es producto del encuentro entre la naturaleza del cuerpo afectante y del cuerpo afectado. Spinoza insistirá en que la imagen siempre afirma más del cuerpo afectado. Al ser cuerpo y mente, no hay nada más natural al ser humano que imaginar, esto es, tener ideas de los vestigios o huellas que otros cuerpos han causado en nosotros.

Para Spinoza, las percepciones corpóreas y la imaginación producen siempre conocimiento inadecuado, esto es, producen un conocimiento parcial, limitado a nuestra propia experiencia y a la aptitud de nuestra mente. Esto no es una condena de la imaginación en sí misma sino más bien uno de los motivos del pensamiento spinoziano: la tarea de no confundir nuestros delirios enraizados en nuestros deseos con la realidad.

Spinoza desea resaltar que una imagen, lo producido por la imaginación, no es errónea en sí:

quisiera que observarais que las imaginaciones de la mente, consideradas en sí mismas, no contienen error alguno, es decir, que la mente no yerra por imaginar, sino tan sólo en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina presentes. (E2P17s).

Para Spinoza la imaginación en sí misma es una virtud. La imaginación es productiva, es una potencia afirmativa, en palabras de Mignini, hay una capacidad poética de la imaginación.<sup>19</sup> El error que pueda causar esta productividad se debe a que tomemos una imagen de un cuerpo ausente por una presencia o, en su caso, que no podamos explicarnos por qué percibo las cosas del modo en que las percibo. No habría un fenómeno como el descrito en la carta a P. Balling sin la *virtud o la potencia de la imaginación*, sin la fuerza y perseverancia de las imágenes mismas en su concatenarse o hacerse presentes a la mente. En palabras de Eugenio Fernández:

En concreto, su tratamiento de la imaginación no pretende eliminar lo que hay de afección en ella y sustituir cada imagen y cada afecto por un concepto. Al contrario, trata de explicar la naturaleza y dinámica de la imaginación, es decir, la génesis, el orden y la conexión de las imágenes, sus efectos, en una palabra, su poder.<sup>20</sup>

Por ejemplo, escribe Spinoza:

<sup>19</sup> Mignini, F., *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981, p. 57.

<sup>20</sup> Fernández 1994, *Op. cit.*, p. 2.

cuando miramos al Sol, imaginamos que dista a unos doscientos pies de nosotros. Este error no consiste en esta sola imaginación, sino en que, mientras lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esta imaginación. Porque, aunque después sepamos que dista de nosotros más de seiscientos diámetros terrestres, seguiremos imaginando que está cerca de nosotros. Pues no imaginamos el Sol tan cerca porque ignoramos su verdadera distancia, sino porque la afeción de nuestro cuerpo implica la esencia del Sol tal y como nuestro cuerpo es afectado por él. (E2P35s)

No por entender la distancia real del Sol tendré una imagen distinta de él; la imagen persevera.

Si bien las investigaciones de Spinoza no seguirán ese camino, un estudio de la virtud de la imaginación en sí misma podría reencontrarse con indagaciones estéticas contemporáneas, por ejemplo, en el trabajo de Ana María Leyra, cuando se refiere a «la comprensión del delirio como fuente de imágenes para la creatividad artística».<sup>21</sup> En la *Ética* de Spinoza, propiamente, el autor está más preocupado por los momentos en que una imaginación desbordada se alía con la ignorancia y el deseo, manteniendo a la mente y al cuerpo subordinados; incapaces de actuar.

Pierre Macherey llega a afirmar que si fuera necesario atribuirle un tema privilegiado a la filosofía de Spinoza este sería el de una «filosofía de la imaginación» y justifica su aseveración explicando que esta constituye la actividad principal y dominante de la mente, por lo cual «no se debe filosofar contra la imaginación, sino con ella, es decir, tomando en consideración los caracteres que, positivamente, definen su naturaleza».<sup>22</sup> Si la mente de modo insistente imagina y previamente dijimos que la psique no escapa al principio de intelección integral de todo lo real, pues tampoco lo hará la imaginación.

La mente humana es la idea de un determinado cuerpo existente en acto. Las ideas tienen su actividad propia, es decir, no son meras copias pasivas de sus objetos. La posibilidad de que la mente humana pueda percibir más cosas y de modos más variados depende de las disposiciones de su objeto, esto es, de su cuerpo. Así se explica que, después del breve estudio del cuerpo de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza reanude la discusión con las siguientes palabras: «La mente humana es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más apta cuanto de más modos pueda ser dispuesto su cuerpo.» (E2P14). El cuerpo humano es afectado (E2P13s, post. 3) y afecta (E2P13s, post. 6) de muchísimas maneras distintas dependiendo de la relación que se establezca entre los cuerpos. Al afirmar que la mente humana tiene como objeto al cuerpo, se afirma que la mente es la idea de un objeto compuesto (E2P13s, post. 1). El «ser formal» (la realidad) de la mente humana está compuesto de muchísimas ideas, por lo que, la realidad en sí misma de la idea no es simple (E2P15). De cada una de las partes que componen el cuerpo se da una idea. Este aspecto no es el único que hace compleja la mente. La proposición 16 pone de relieve que la idea de una modificación de un cuerpo exterior que afecte al cuerpo humano ha de implicar tanto la naturaleza del cuerpo humano como la del cuerpo exterior (E2P13s, c. lema 3, ax. 1).

<sup>21</sup> Leyra, A. M., *De Cervantes a Dalí: escritura, imagen y paranoia*, Madrid, Fundamentos, 2006, p. 27.

<sup>22</sup> Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, Paris, P.U.F., 1997, p. 184.

La imaginación no ha de coincidir con la realidad o dicho en otros términos las imágenes de las cosas no coinciden con la naturaleza de las cosas. Esto es así porque las imágenes son ideas producidas a partir de los efectos de los otros cuerpos en el cuerpo existente en acto que es el objeto de la mente. Desde el *Apéndice* del «De Deo», Spinoza nos recuerda los efectos producidos porque «cada uno ha juzgado de las cosas según la disposición de su cerebro o que más bien ha tomado las afecciones de la imaginación por cosas» (E1Ap.).<sup>23</sup> Si bien todos los cuerpos y las mentes son modales, son también singulares; las imágenes no son transferibles.

Al menos desde Gueroult se han señalado las relaciones entre la productividad de la imaginación y la alucinación. En el segundo tomo de su voluminoso aunque inacabado comentario a la *Ética*, escribe:

la afirmación de la presencia de una cosa no depende de su presencia efectiva (es decir, de su verdad), sino solamente de la presencia en nuestro cuerpo de una afección que implique la naturaleza de esa cosa, no hay diferencia en esencia entre la percepción efectiva de una cosa presente y la alucinación.<sup>24</sup>

Retomando la carta a Balling, el hecho que el gemido escuchado no haya acontecido no le quita peso ni realidad a los efectos de la imaginación. Si la imaginación tiene virtud, es decir, fuerza, esta se mide por sus efectos, esto es, por la consideración de la imaginación como causa.

### 3. Huellas e imágenes

La imaginación es un modo de conocer y la imagen es una idea, ambas remiten a un aspecto estrictamente físico siendo mentales. Es ahí donde Lorenzo Vinciguerra localiza el *vestigium*, la traza o huella, tal y como lo estudia en su obra *La semiótica di Spinoza*.<sup>25</sup> La imagen es imagen de la traza y resulta que somos cuerpos trazados desde el inicio porque somos cuerpos necesitados de muchísimos otros cuerpos para existir. Las trazas son indelebles y singularizan. Desde la producción cognitiva imaginaria, estas huellas se convierten en la materia prima de las imágenes. No podríamos imaginar sin trazas, no habría imagen sin huella. Ahora bien, entre la imagen y la huella no hay traducción equivalente. Una pregunta que me parece pertinente a partir

<sup>23</sup> En un diálogo sostenido entre psicoanálisis, buddhismo y neurociencias, el filósofo Francisco José Ramos afirma: «El cerebro es el órgano de una ilusión: el escenario, también podría decirse, donde se organiza el despliegue cinematográfico de las imágenes mentales.» (*Estética del pensamiento III: La invención de sí mismo*, Madrid, Fundamentos, 2008, p. 184). La aproximación a las neurociencias en el libro de Ramos se lleva a cabo particularmente en conversación con Rodolfo Llinás, Jean Pierre Changeaux y Antonio Damasio. Desde otra perspectiva, Daniel Álvarez Montero liga el pensamiento de Spinoza con la noción de ‘exocerebro’ de Roger Bartra. Escribe Álvarez: «no hay cerebros al margen de sus circunstancias. Tanto en su formación como en su desarrollo ulterior, el cerebro humano está en continua relación con procesos externos cruciales para su propio funcionamiento.» («Ética, naturaleza y pensamiento II. Ontología y neuroética a través de la filosofía de Spinoza», *Revista Laguna*, 42 (2018), p. 54). Tanto Ramos como Álvarez parten de consideraciones spinozianas, lo que invita a una reflexión sobre el estudio de la mente y del cuerpo desde el punto de partida de que lo humano es una expresión de la Naturaleza. Esto último implica la distancia teórica de planteamientos que defiendan el estudio del cerebro como órgano aislado cuyo funcionamiento pueda ser comprendido estrictamente de modo cerrado, interno o autorreferencial.

<sup>24</sup> Gueroult, M., *Spinoza. II, L'Âme (Éthique, II)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, pp. 201-202.

<sup>25</sup> Cfr. Vinciguerra, L., *La semiótica di Spinoza*, Pisa, Edizioni ETS, 2012.

de la carta 17 es: ¿qué huellas se convierten en imágenes? No podría haber huella de lo no acontecido, si bien puede haber imágenes de lo que nunca aconteció con efectos palpables y determinantes, tanto como si hubieran ocurrido. Esto último es algo que también me parece central en las enseñanzas del psicoanálisis; donde los efectos del trauma vivido y del trauma imaginado tienen que tomarse muy en serio, ambos.<sup>26</sup> Ante toda imaginación desbocada que rebasa el conocimiento adecuado de quien la padece, podrían hacerse dos preguntas: ¿qué imagen impera? y ¿qué huella la produce? Si bien podemos constatar con Zourabichvili que «La imaginación siempre designa (...) en Spinoza cierto registro de producciones mentales.»<sup>27</sup>, se hace imprescindible completar esta aseveración con la investigación; el indagar los vestigios, huellas o trazas.

Quien imagina tiene un cuerpo y una mente, gracias al primero tiene huellas, gracias a la segunda tiene ideas sobre estas; no ha de extrañar, pues, el aspecto dual de los efectos de la imaginación para Spinoza a los que se refiere en la carta 17; los que refieren al cuerpo y los que refieren a la mente. En sentido estricto, para Spinoza, los cuerpos no piensan –por lo tanto, tampoco las huellas. Dentro de lo que puede un cuerpo para Spinoza no se encuentra la capacidad de ‘presentir’ algo futuro. La mente piensa, produce ideas, no importa si tiene un conocimiento adecuado de las cosas o no. Es por esto que el efecto de la imaginación al que Spinoza alude recae sobre la mente, a la que nada impide proyectarse a un tiempo futuro. Cito a Spinoza: «En cambio, los efectos de la imaginación o imágenes que tienen su origen en la constitución de la mente, pueden ser *presagios* de una cosa futura, porque la mente puede presentir [confusamente] algo que es futuro».<sup>28</sup> Es de suma importancia no obviar la palabra *confuse*. Spinoza no está diciendo que la mente pueda tener presagios ‘adecuados’, que de hecho coincidan cabalmente con el futuro, lo que dice es menos fuerte, dice que la mente presiente de modo confuso, no claro, y esto en el fondo lo hacemos casi espontáneamente movidos por los afectos de miedo o esperanza; desde nuestras propias lógicas imaginarias podemos ver señales que confirman nuestras decisiones una vez tomadas. Me parece que Spinoza dice que la mente puede hacer esto, pero que en realidad cuando hace esto la mente no entiende; se piensa desligada del resto de la naturaleza como una mente que escapara al entendimiento infinito; para Spinoza la mente es parte de la Naturaleza entendida desde el atributo pensamiento.

Hay al menos dos aspectos que debemos considerar respecto del verbo presentir. Primero, el presentimiento se explica por la productividad misma de la imaginación. Por otra parte, una mente puede presentir algo que le sucederá a otro, gracias a que parte de la mente de cada ser humano se constituye a partir de las ideas de las afecciones corporales de otros cuerpos. Aquí podríamos hacerle la pregunta a Spinoza sobre el tipo de imágenes que surgen mientras se está en el útero materno; asunto, dicho sea

<sup>26</sup> Refiriéndose al trabajo de reconstrucción de experiencias del sujeto-paciente por el analista, escribe Roudinesco: «Estas historias clínicas indican la disyunción que Freud efectúa entre saber y verdad. Como Sócrates, actualiza la idea de que es en el diálogo donde el sujeto descubre lo que estaba reprimido: la escena primitiva, en cuanto está en el origen de su existencia y de la diferencia de los sexos. Poco importa entonces que esta escena sea o no inventada, ya que enuncia la verdad de una estructura original que pone al hombre frente a su destino y a la tragedia de su deseo. Vayamos más lejos: esta escena saca su fuerza significativa de estar construida.» (Roudinesco, É., *¿Por qué el psicoanálisis?*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 76.)

<sup>27</sup> Zourabichvili, F., *Spinoza. Una física del pensamiento* (trad. S. Puente), Buenos Aires, Occursus, 2014, p. 130.

<sup>28</sup> El traductor omite la palabra ‘confuse’, lo que cambia el significado de la oración.

de paso, que no pasó desapercibido para otros contemporáneos como Descartes<sup>29</sup> y Locke<sup>30</sup>, este último llegando a enfatizar que cuando criticaba las ideas innatas a lo que se refería era a los principios metafísicos y no a las primeras sensaciones del feto en el vientre materno. Puedo imaginar, también, el caso de presentir acontecimientos futuros respecto de un ser amado que pueden ser desencadenados por miedo ante su pérdida o esperanzas que impliquen la presencia de la persona amada y que irrumpen en la mente, sea en sueños o en asociaciones en plena vigilia.

Parte de la clave interpretativa de la carta es la noción de ‘constitución’, tanto de la mente como del cuerpo: las huellas son singulares y producen efectos distintos dependiendo de la aptitud de los cuerpos y de las mentes. Lo que hay del hijo en el padre dice más sobre la constitución del cuerpo y de la mente del padre que del hijo. Por esta razón, Spinoza compara la vivencia de Balling con el ejemplo de un padre que ama tanto a su hijo que son «uno y el mismo» (Ep. 17). Me parece que en la respuesta más difícil y algo lacónica que Spinoza le da a Balling, sobre la participación del padre «de la esencia ideal del hijo» (Ep. 17), no está en juego la naturaleza del hijo en sí misma, sino la de ambos, padre e hijo, en la medida en que la idea compleja de la mente del padre se ha constituido también a partir de las ideas de las afecciones de su hijo, es decir, de un ser amado. Toda mente tiene ideas de otros, sobre todo y de modo más intenso de aquellos otros que ama; uno se hace y se comienza a conocer desde las ideas de las afecciones de los demás. A este aspecto le llamo *alteridad constitutiva*, queriendo señalar que todo ser es un ser en relación con algo que no es su propia singularidad. Además, esta misma singularidad está forjada por la interacción con otros cuerpos y otras mentes.

«Todo recuerdo, y toda ficción en tanto que se compone de recuerdos, son potencialmente alucinatorios.», son palabras de Zourabichvili.<sup>31</sup> Cabe siempre hacer la pregunta, que Freud nos ha ayudado a dilucidar, sobre la estratificación de la memoria, es decir, ¿realmente la huella vivida como presagio fue vivida de esta manera o después del acontecimiento doloroso de la pérdida es interpretada como tal? A partir de Freud y el trabajo de Remo Bodei en *Las lógicas del delirio*<sup>32</sup> se podría señalar que la psique es discontinua y estratificada. No habría un ‘Origen’ de la huella, sino ‘orígenes’ ligados al estado vivido por quien se enfrenta a las huellas mnémicas. En una obra posterior, Bodei escribe:

Quizá sea ilusorio pensar que los recuerdos tengan que permanecer inmutables en el tiempo y que, si se olvidan, no se trata más que de volver a encontrar la huella primitiva o, como mucho, corregir las deformaciones sufridas por esos recuerdos. (...) Sólo los recuerdos carentes de problemas, los carentes de interés y de intrínseca vitalidad, los que no comprometen emocional o cognitivamente, son los que permanecen relativamente inertes, sin sufrir apreciables metamorfosis.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Cfr. Brown, D., *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge University Press, 2006, p. 81, p. 155.

<sup>30</sup> Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, (Ed. R. Woolhouse), New York, Penguin, 2004; B. II, Ch. 9; p. 143.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>32</sup> Bodei, R., *Las lógicas del delirio. Razón, afectos, locura* (trad. P. Linares), Madrid, Cátedra, 2002.

<sup>33</sup> Bodei, R., *Pirámides de tiempo. Historias y teorías del déjà vu* (trad. J. A. Méndez), Valencia, Pre-textos, 2010, pp. 44-45.

En cualquier caso, se trata para Spinoza de algo que solo se explica por la imaginación, por lo que no podría producir un conocimiento adecuado; habría que salir del marco referencial de *ese* cuerpo que es el de Baling y de *esa* mente que es la suya.

#### 4. Los efectos de la imaginación y la realidad afectiva

Ahora bien, la huella física y la imagen psíquica nos lanzan a la realidad afectiva. En primer lugar, la imagen de la huella no necesariamente tiene que ser un afecto pero sí puede serlo, cualquier cosa *per accidens* puede serlo (E3P15). Y recordemos que de base un afecto es una afección corporal y simultáneamente la imagen de esa afección. Retraduciendo la distinción huella-imagen al lenguaje de la definición de los afectos podríamos decir que un afecto implica una huella y la representación mental, idea imaginaria o no, que se tenga de esta huella. Spinoza intentará estudiar los seres humanos no desde una moral condenatoria sino como seres deseantes, imaginativos y racionales que están constantemente siendo afectados por otros seres y no dejan de producir imágenes de esas afecciones. Para explicar un tipo de estas afecciones es que Spinoza recurre al concepto de afecto, cuya definición es la siguiente:

Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. (E3def.3).

Un afecto (*affectus*) para Spinoza implica una afección corporal; no habría experiencia afectiva sin cuerpos. Se trata una afección corporal cuya modificación causa el paso de una mayor o menor potencia de obrar de nuestro cuerpo. Esta modificación corporal conlleva de modo simultáneo una representación mental, totalmente imaginaria (que surge a partir de las imágenes que los cuerpos han dejado en nosotros), espontánea, acrítica, parcial; respondiendo a su surgimiento y no a una elaboración racional, es decir, común, de lo vivido.

Los efectos de la imaginación se elevan a una potencia de otro rango unida a la fuerza de los afectos. Tanto la imaginación como los afectos producen efectos; la persistencia de la presencia en relación con la primera, y las sacudidas y transiciones causadas por los segundos. Por eso bien vale recordar la definición de presagios de la *Ética* porque toda imagen ligada a las supersticiones gana la intensidad que tienen los poderosos afectos detrás de estas imágenes: el miedo y la esperanza. Un hombre libre dirige su vida lo menos posible respondiendo a las demandas de ambas pasiones (E4P47s), pero hay aspectos pasionales del amor de los cuales difícilmente pueden serles erradicados los efectos del miedo y la esperanza. ¿Puede un padre no sentir miedo por la salud de su hijo? Más aún tomando en consideración la fragilidad comunicativa del infante que, si bien deja huellas en quien lo ve y escucha, no transmite ideas adecuadas; no tiene un cuerpo apto para hacerlo; un niño es una máquina imaginativo-deseante.

El esfuerzo spinoziano en esta carta responde a la racionalización de lo ocurrido, lo que implica una apuesta por lo común, por la explicación causal, por el ir más allá de las explicaciones que produzco a partir de mis huellas y de mis imágenes; eso no es tarea fácil. La servidumbre humana no se debe solo a la fuerza de determinadas

pasiones sobre la fuerza de la razón, sino también a la fuerza de la imaginación. Una imaginación productiva en una mente fluctuante puede producir imágenes que excedan los mecanismos que esta tenga para entender lo que le sucede. Con palabras de Eugenio Fernández:

Lo relevante aquí es que esa esclavitud está vinculada a la imaginación, no sólo por lo que ella significa de ignorancia, sino sobre todo por su poder. Significativamente, por ser conocimiento deficiente, la imaginación es mucho más. Es sueño, delirio, superstición, red de prejuicios que nos aprisiona, esclavitud. Y por no ser mera falta o carencia de conocimiento, sino parte de la forma humana de vivir, pensar y obrar, es principio de actividad, «potencia de imaginar» (E 2P17S).<sup>34</sup>

La voz desde la *amicitia* de Spinoza en la carta es un intento de evitarle a su amigo el aislamiento explicativo y de ahí el delirio. Nadie está al margen de sus huellas –ni el propio Spinoza como delata el ejemplo de su sueño con un ‘brasileño’ (Ep. 17)– pero sí puede esforzarse en que el orden imaginario coincida cada vez más con la naturaleza de las cosas.

## 5. Conclusiones

Me parece que no hay manera de no ilusionarnos, de evitar que la mente no se extralimite. En la medida en que somos corpóreos somos seres afectivos, no podemos dejar de padecer modificaciones, ni como seres pensantes dejar de interpretar los vestigios que dejan los otros cuerpos en nosotros.

Conocer un afecto implica lo mismo que conocer una imagen o cualquier otro fenómeno natural, esto es, entender su producción necesaria, su estar inserto en una relación causal. Ni un afecto, ni una imagen son hechos aislados explicados por sí mismos y desligados de todo lo demás<sup>35</sup>; esta quizás sea la trampa mortal de nuestros peores estados anímicos: pensar que se explican de modo independiente. El reto que nos lanza la imagen, entendida de esta manera, es poder hacerla inteligible, poder comprenderla. Incluyendo la imagen o alucinación acústica de Balling.

No debemos pensar la imagen como la copia de un original, sino que en la *imago* ya se da un acto productivo de interpretación de lo que le pasa a un cuerpo. ¿Hacia dónde podría conducirnos la afirmación del presagio de Balling? Hacia la fuerza de la imagen vivida por él y a la más secreta e indescifrable auto-referencialidad si no es porque las lógicas de la imaginación también pueden ser conocidas adecuadamente. No imaginamos cualquier cosa ni de cualquier manera; también podríamos decir que ningún delirio llega sin huellas y en un registro único –como si de un imperio dentro de otro imperio se tratase. Siento una fuerte fidelidad spinoziana en estas palabras de Bodei:

La lógica del delirio no es la del mundo real, aquella lógica del «mundo común» a los despiertos de la que habla Heráclito, pero tampoco es la lógica de un *idios kosmos*, de

<sup>34</sup> Fernández 1994, *Op. cit.*, pp. 2-3.

<sup>35</sup> He podido elaborar más sobre este aspecto en el artículo «*Imago seu Affectus*» La vida de las imágenes y la virtud del pensamiento». *Hermeneutic*, 16 (2018), pp. 45-66.

un mundo privado del individuo... (...). Por el contrario, el delirio constituye un mundo paradójico intermedio en el que la dimensión pública y la privada, la lógica de la mente y la lógica de las pasiones, la percepción correcta y la alucinación, la prohibición y la realización del deseo, la adaptación completa al mundo y la huida absoluta de él confluyen y se entrecruzan.<sup>36</sup>

De los efectos de las lógicas de la imaginación a las lógicas del delirio hay más de una continuidad. Balling no es un delirante, pero en la medida en que no podemos retranscribir las imágenes de las cosas al entendimiento de lo común, todos estamos a un paso de delirar, parafraseando a Bodei, excesiva y estérilmente.<sup>37</sup> Nuestra realidad mental está también inscrita en el único orden causal. Tener ideas implica padecer de facto los efectos del pensamiento, concebir ideas implica producir nosotros efectos del pensamiento, ser una idea implica no poder escapar a las otras afecciones del pensamiento. Nadie sabe lo que puede un cuerpo, pero también 'nadie sabe lo que puede una mente', se trata de una potencia insospechada para la cosa singular humana dado que implica romper con el cerco de lo mío y de lo tuyo y un experimentarse cuerpo entre cuerpos e idea entre ideas.

Los «vestigios del futuro» surgen desde el deseo de un ser trazado que produce imágenes alteradas por la intensidad de los afectos. Todo vestigio del futuro responde a una lógica, basta, literalmente, investigar, seguir los vestigios. En la carta 17, Spinoza intenta darle herramientas cognitivas al amigo para que logre situar lo que padece en el entramado de todo lo real y no solo en el enredo y marasmo individual. Conducir el delirio a lo común, creo que Spinoza no solo afirma esto como tarea, sino que lo practica.

## 6. Referencias bibliográficas

### *Fuentes primarias*

- Spinoza, B., *Opera*, Carl Gebhardt (ed.), Heidelberg, C. Winter, 4 vols., 1972.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. A. Domínguez), Madrid, Trotta, 2000.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. y notas de V. Peña y notas y epílogo por G. Albiac), Madrid, Tecnos, 2007.
- Spinoza, B., *Éthique* (ed. B. Pautrat), Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- Spinoza, B., *Correspondencia* (trad. A. Domínguez), Madrid, Alianza, 1988.
- Spinoza, B., *Correspondencia* (trad. J. D. Sánchez Estop), Madrid, Hiperión, 1988.
- Spinoza, B., *Epistolario* (trad. y prólogo O. Cohan, intro. y notas D. Tatián), Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Spinoza, B., *Tratado breve* (trad. A. Domínguez), Madrid, Alianza, 1990.

### *Fuentes secundarias*

- Álvarez Montero, D., «Ética, naturaleza y pensamiento II. Ontología y neuroética a través de la filosofía de Spinoza», *Revista Laguna*, 42 (2018), pp. 47-58.

<sup>36</sup> Bodei 2002, *Op. cit.*, pp. 43-44.

<sup>37</sup> «El delirio toma su nombre de una metáfora campesina, del acto de *de-lirar*, del sobrepasar la *lira* o porción de tierra comprendida entre dos surcos. La idea de salir del sembrado engloba dos connotaciones fundamentales: el exceso y la esterilidad.» (*Ibidem*, p. 9).

- Bodei, R., *Las lógicas del delirio. Razón, afectos, locura* (trad. P. Linares), Madrid, Cátedra, 2002.
- Bodei, R., *Pirámides de tiempo. Historias y teorías del déjà vu* (trad. J. A. Méndez), Valencia, Pre-textos, 2010.
- Brown, D., *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge University Press, 2006.
- Crapulli, G., y Giancotti, E., *Ricerca lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, Ateneo, 1969.
- Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión* (trad. H. Vogel), Barcelona, Muchnik, 1999.
- Deleuze, G., *Spinoza: Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.
- Fernández, E., *El poder de la imaginación, Cuadernos del Seminario Spinoza*, nº 3, 1994. (También en Fernández García, E., *La encrucijada de los afectos. Ensayos Spinozistas*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2018, pp. 247-269.).
- Gillan-Whur, M., *Within Reason. A Life of Spinoza*, New York, St. Martin's Press, 2000.
- Gueroult, M., *Spinoza. I, Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier-Motaigne, 1968.
- Gueroult, M., *Spinoza. II, L'Âme (Éthique, II)*, Paris, Aubier-Motaigne, 1974.
- Hernández Pedrero, V., «La Ética de Spinoza. Baruj Spinoza, Ética demostrada según el orden geométrico», *Revista Laguna*, 8, (2001), pp. 205-206.
- Jaquet, C., *Spinoza o la prudencia* (trad. A. Cherniavsky), Buenos Aires, Tinta Limón, 2008.
- Kolakowski, L., «Dutch Seventeenth-Century Anticonfessional Ideas and Rational Religion: The Mennonite, Collegiant and Spinozan Connections» (trans. J. Satterwhite), *The Mennonite Quarterly Review*, 64 (1990; Original 1963), pp. 385-416.
- Leyra, A. M., *De Cervantes a Dalí: escritura, imagen y paranoia*, Madrid, Fundamentos, 2006.
- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, (Ed. R. Woolhouse), New York, Penguin, 2004.
- Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, Paris, P.U.F., 1997.
- Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.
- Mignini, F., *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.
- Nadler, S., *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, 1999.
- de Pablos Escalante, R., ««Imago seu Affectus». La vida de las imágenes y la virtud del pensamiento», *Hermeneutic*, 16 (2018), pp. 45-66.
- Pac, A., «Spinoza educador: El ingenio del hombre libre», *Diálogos*, 100 (2016), pp. 127-158.
- Ramos, F. J., *Estética del pensamiento III: La invención de sí mismo*, Madrid, Fundamentos, 2008.
- Rojas Osorio, C., *Filosofía y psicología. De Platón al presente*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2018.
- Roudinesco, É., *¿Por qué el psicoanálisis?*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Vinciguerra, L., *La semiotica di Spinoza*, Pisa, Edizioni ETS, 2012.
- Zourabichvili, F., *Spinoza. Una física del pensamiento* (trad. S. Puente), Buenos Aires, Occursus, 2014.