



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LA IMAGEN EN SPINOZA,
LÍMITES Y ALCANCES**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

P R E S E N T A:

ARMANDO ELISEO GARCÍA JIMÉNEZ



**DIRECTORA DE TESIS:
MÓNICA GÓMEZ SALAZAR**

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2019.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi familia.

AGRADECIMIENTOS.

Investigación realizada gracias a la beca que me fue otorgada en el marco del Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 403017 'Sofística y Pragmatismo'.

Este trabajo es la culminación de un gran esfuerzo, no sólo de mi parte sino de toda mi familia. Agradezco a Josefina, mi madre, por esforzarse y permitirme ser un estudiante, sin su apoyo la vida académica jamás hubiese sido una opción. Así mismo agradezco a mis hermanos, Oscar y Elizabeth, por ser un soporte afectivo en todo momento.

También agradezco a Lucia, mi hermosa compañera de vida, sin duda alguna ella ha iluminado esta investigación, pero sobre todo mi vida entera.

De igual manera, agradezco a la maestra Xóchitl por ser un paradigma, no sólo para mí sino para toda mi familia.

Asimismo, reconozco que sin mis amigos de la carrera jamás hubiese llegado a este punto, agradezco al filósofo pintor, al filósofo músico, a Jesús, Eduardo y Arturo, filósofos también. Ellos me enseñaron que la filosofía no sólo está en las aulas.

No me olvido de la Dra. Mónica, quien confió en que una pequeña intuición pudiese llegar a convertirse en la presente tesis, en especial agradezco la libertad que me brindó para poder dirigir mi trabajo por sendas que yo creía convenientes.

Por último, agradezco a todos y cada uno de los lectores de este trabajo, todas y cada una de sus observaciones fueron realmente valiosas.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCIÓN	5
Capítulo 1. <i>Deus sive Natura</i>	11
1.1 Paralelismo	18
Capítulo 2. Imagen	24
2.1 Idea	29
2.2 Imagen	32
2.3 Cuerpo	37
2.4 Mecánica imaginativa	42
2.5 Una nota más a cerca de la imagen	48
Capítulo 3. Vida afectiva	51
3.1 Imagen y Dios	57
CONCLUSIONES	69
FUENTES DE CONSULTA	72

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende hacer un análisis del lugar que ocupa el concepto de imagen en la filosofía de Baruch Spinoza, para ello se hará una interpretación de su obra cumbre *Ética demostrada según el orden geométrico*.

En la obra de Spinoza, podríamos decir que hay varios conceptos centrales que muchos estudiosos del judío holandés han expuesto y echo de ellos motor de sus propias interpretaciones, por ejemplo: *conatus*, inamendencia, *ingenium*, *affectus*, etc. Pues bien, yo parto de esta herramienta hermenéutica, teniendo como concepto central la imagen.

Tenemos claros que un filósofo no utiliza gratuitamente un término, la importancia de un concepto no sólo radica en lo que éste expresa en sí, ni en el número de veces que un autor lo utiliza (aunque este dato ya nos adelanta algo de su relevancia), sino, además, un concepto es importante por la manera en que se relaciona con otros muchos más términos, conceptos, ideas y teorías.

Por lo anterior, aunque esta tesis rastrea lo que es la imagen, o sea, una afección corporal por la que el cuerpo hace esto o aquello, no perdemos de vista lo que es un cuerpo, su importancia, además de su relación con el alma, así como la relación de la imagen o afección con la teoría del conocimiento y con la teoría de los afectos.

Para Spinoza el concepto de imagen está relacionado estrechamente con la noción de cuerpo, pues señala:

“Llamaremos imágenes de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas”¹

Además, reitera:

¹ Baruch de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Tecnos, Madrid, 2007, pág.154. A partir de esta nota este texto se citará de la siguiente manera: E (para la obra), I (Parte del Libro), XXI (Proposición), Ax. (Axioma). Cuando se requiera Definición (Def.), Escolio (Esc.), Corolario (Cor.), Demostración (Dem.). Apéndice (Ap.) Así para citar el corolario de la proposición XVII del libro 2 de la *Ética*, se citará: E, II, XVII, Cor.

“Las imágenes de las cosas –como hemos dicho– son las afecciones mismas del cuerpo humano, o sea, las maneras en que el cuerpo humano tiene de ser afectado por las causas exteriores y de estar dispuesto para hacer esto o aquello”²

Queremos advertir que dicho concepto implica por lo menos 3 tesis:

- 1.- El alma y el cuerpo están unidas.
- 2.-El cuerpo es de vital importancia en la producción de imágenes.
- 3.-Las imágenes vinculan al cuerpo con su exterior y lo “disponen a hacer esto o aquello”.

La pregunta por la imagen debe ser una cuestión que implícitamente interrogue el estatuto ontológico del cuerpo humano ya que “la esencia de las palabras y las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos”³. Pero además de la producción netamente corporal que se mencionan en la tesis 2 y 3, debemos rastrear la unión cuerpo-alma (tesis 1).

Ahora bien ¿cómo se da la unión alma-cuerpo? ¿Qué es alma para Spinoza? ¿Qué es cuerpo? Toda vez que la antropología se hace inteligible a la luz de la doctrina de la substancia única, elegimos el capítulo 1 para exponerla.

En 1.1 analizaremos la doctrina del “paralelismo”, pues dicha noción condensa cómo es que alma y cuerpo están unidos y ya que el concepto de imagen supone dicha relación, no se puede dejar de estudiarla.

Spinoza y el denominado paralelismo quieren responder a la interacción mente-cuerpo, para ello el filósofo holandés dirá que alma y cuerpo es un solo ser, donde el alma es la idea del objeto en acto (cuerpo) por eso nada puede acaecer en el objeto del alma (afección/imagen) sin que se dé una idea de esa afección en el alma (idea mutilada), así pues, todo las relaciones corpóreas que acrecienten la potencia o el poder del cuerpo serán correspondientemente benéficas o provechosas para el alma y viceversa, todo lo perjudicial para el cuerpo será igualmente desfavorable para el alma. La imagen se revela ya no sólo

² E, III, XXXII.

³ E, II, XLIX, Esc.

como disposición corporal, sino que además (por la unidad alma-cuerpo) las imágenes *dispondrán* al alma para pensar. Esta tesis existe en Spinoza, es cierto, es lo que se conoce como imaginación, conocer y vivir conforme a las ideas correspondientes a las afecciones del cuerpo.

Expresamente nuestro autor jamás dirá que la corporalidad causa el pensamiento, sino que lo *dispone*, ahora bien, aquí queremos rastrear hasta donde llega tal *disposición* o influencia corporal en el ser humano, según Spinoza.

Consideramos que la tesis materialista o el protagonismo del cuerpo debe ser considerada con cautela, dicha tesis debe ser analizada a la luz de toda la *Ética*, Spinoza está tratando de responder al problema del dualismo cartesiano.

Es verdad que existe una recuperación del poderío de la corporalidad en Spinoza, tanto como para firmar que el alma es la idea del cuerpo, pero no por eso, aunque lo pareciera, el cuerpo hace pensar al alma, más bien, insistimos que lo que existe el espinocismo es una *disposición* para pensar según la complejidad de la corporalidad, (al menos en el primer género del conocimiento) para cada imagen, o sea, para cada disposición corporal ocasionada por otros cuerpos sobre el mío propio, existe una idea correspondiente, aunque confusa y mutilada. Este conocimiento e interacción acrecienta mi potencia, pero al no ser causa adecuada de este acontecer se convierte en una pasión.

Ahora bien, sí el alma sólo es capaz de reflejar las imágenes del cuerpo sería siempre pasiva, cosa que Spinoza rechaza, pues por idea entiende un concepto formado por el alma en tanto modo pensante, o sea, el alma es activa, además, para decir a cabalidad que una persona obra y no padece, debe tener ideas adecuadas.

No se debe dejar de lado que también coexiste en el pensamiento del holandés una tesis racionalista, esto es, un poder por parte de la razón para forjar ideas, es por eso que en el capítulo 2 titulado “Razón e imagen”, advertiremos que no sólo existe una doctrina “materialista” sino que además co-existe la influencia racionalista recibida por parte de Descartes, creemos que estos dos filósofos se proponían dar certeza a todo conocimiento, ello gracias en gran medida al poder de la razón, pero la preocupación ética del judío

holandés lo llevará a preguntarse el porqué de la servidumbre del ser humano a pesar de la potestad de la razón.

Creemos que la corporalidad, es decir, la imagen y con ello la imaginación son responsables en un principio de la servidumbre humana, pues Spinoza es enfático al decir que el ser humano, al ser una modificación de la naturaleza no puede escapar a las leyes físicas, y aunque es necesario y provechoso ser afectado de una y mil formas, no todas estas maneras de afectar y ser afectados son en principio benéficas. Con ello no desdeñamos la corporalidad y al primer género del conocimiento, de hecho, tenemos claros que esta manera de percibir y de estar en el mundo podría llegar a ser vista como una virtud. Pero en un principio son causa de falsedad y error, en suma, creemos que hay una ambivalencia en el primer género del conocimiento que puede potenciar o despotenciar nuestra capacidad de obrar, además nos dispone a hacer esto o aquello.

La imagen actúa como una especie de estimulante o excitador del *conatus*. Nuestra esencia misma en un principio depende de la disposición corporal que efectúan en mí, otros cuerpos.

Para hacer explícito lo anterior, en el apartado 2.1 (imagen) en conjunción con 2.2 (cuerpo) y 2.3 (mecánica imaginativa), tratamos de hacer explícita la mecánica a la que obedece el primer género del conocimiento, pues una vez que identificamos lo que Spinoza quiere decir por *imago* nuestra reflexión se volcará hacia el cuerpo, lo que éste es, así como la importancia que tienen en la producción del primer género del conocimiento, veremos que el cuerpo no yerra por el hecho de imaginar, haremos énfasis en qué la imagen es la iniciante de la imaginación, además, aparte de ver la eficacia de la imaginación “realidad del error” nos proponemos ir marcando lo mutilado y confuso de ésta manera de conocer.

En suma, creemos que la imagen es un concepto que permite respondernos a las siguientes interrogantes en el marco de la filosofía espinoziana: ¿Cuál es el papel de la disposición corporal que imprimen otros cuerpos en mí, en la consecución del conocimiento? Pero, además, e igualmente importante ¿cuál es papel que juega la coacción corporal en la consecución de la felicidad?

Pareciera que Spinoza es enfático y cualquier lector, en una primera instancia diría que la pasividad es el destino de la disposición corporal, pero Spinoza igualmente dirá que se necesitan de muchos otros cuerpos para mantenernos como unidad corporal, o sea, que necesitamos la cooperación corporal para que nuestro cuerpo se conserve con cierta relación de movimiento y reposo.

La imagen abarca un espectro muy amplio pues es todo lo corpóreo y exterior a nosotros que nos dispone a hacer esto o aquello, lo anterior puede ser desde una sensación como mirar el sol, o sentir un golpe, o una caricia, implica de igual manera, procesos de alimentación, en fin, experiencias necesarias todas para la perduración de la vida misma. Lo que nos lleva a preguntar ¿hasta qué punto es provechosa la imaginación? ¿Por qué es menester salir de la imaginación?

Aquí queremos abrir un paréntesis de la exposición del contenido de la presente tesis para indicar que es un esfuerzo abordar el tema de la imaginación y la imagen después que dicho tema se puso en boca de muchos varios estudiosos de Spinoza recientemente, baste con recalcar que en mayo del 2016 se llevó a cabo en la UNAM el primer coloquio internacional Spinoza “Percepción, representación e imaginación”.

Con todo y lo anterior, queremos recalcar que no sólo queremos hacer una apología del primer género del conocimiento (a estas alturas de los estudios realizados a cerca la filosofía del judío holandés no hacerlo nos parece algo imposible), sino que además queremos señalar qué otros conceptos permiten o hacen inteligible la participación de una noción eminentemente corporal cómo lo es el de *imago*.

Si bien es cierto que nociones cómo las de imaginación y afectos se revaloraron a partir de trabajos de Deleuze y Kaminzky, nuestro caballo de batalla, o sea, nuestra fuente principal para interpretar a Spinoza, será el judío holandés mismo, desde luego no desdeñaremos otras lecturas e intérpretes, de hecho, nos serviremos de ellos con el fin explicar a cabalidad lo que promete la tesis.

Dicho lo anterior, en 2.4 explicamos cómo es que la imagen es la apertura para la vida afectiva pues una la imagen no sólo es una disposición corporal sin más, sino que dicha

disposición representa un estímulo negativo o positivo en el propio *conatus* de cada ser, además, la imagen cuyo origen es netamente corporal, por el paralelismo, es la materia prima para generar ideas del primer género del conocimiento.

Pero, ¿acaso la imagen sólo se corona como protagonista del primer género del conocimiento? ¿Existe una ruptura entre la consecución del primer y del segundo género del conocimiento? ¿La imagen deja de ser efectiva una vez que se ha llegado al segundo género del conocimiento? Tratamos de dar respuesta a las anteriores interrogantes al final de esta pequeña investigación.

La relación que existe entre la imagen y el segundo y tercer género del conocimiento será analizada en el capítulo 3 y 3.1. Respectivamente.

Le suplicamos al lector que tenga en mentes todas y cada una de las tesis que se desarrollan a lo largo de todo el presente trabajo, que, si bien no son para nada exhaustivas y definitivas, creemos que son un buen soporte para comprender a cabalidad el tema que promete el presente escrito.

Capítulo 1. *Deus sive Natura*

El concepto de *imago* está estrechamente ligado al lugar que ocupa el cuerpo en una determinada ontología.

El señalamiento anterior nos lleva a preguntarnos ¿Cuál es el lugar que ocupa el cuerpo humano en la filosofía de Spinoza?

Para responder a la anterior interrogante consideramos que es menester esbozar la metafísica del filósofo holandés desde la substancia única y su despliegue, hasta llegar a los modos finitos como último paso para entrar de lleno en la imagen.

El libro primero de la *Ética* comienza por la definición *causa sui* “entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”⁴ Ésta noción está estrechamente ligada a la noción de libre, pues libre “es aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí misma a obrar”⁵.

Si existiera algo que fuese *causa sui*, sería libre. Ahora bien ¿qué ser tienen las anteriores características?

Causa sui y libre, como anteriormente se explicaron son características de la substancia única. La manera en que se define a la substancia es la razón de su unicidad, ya que substancia es “aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse no precisa del concepto de otra cosa”⁶. Además, para que la definición de la substancia sea completa, nuestro autor señala que “Dos substancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí”⁷, además que “no puede ser una cosa causa de otra, sí entre si nada tienen en común”⁸ y para finalizar “Una substancia no puede ser producida por otra substancia”⁹.

⁴ E, I, Def. I.

⁵ E, I, Def. VII.

⁶ E, I, Def. III.

⁷ E, I, II.

⁸ E, I, III.

⁹ E, I, VI.

En la naturaleza sólo hay substancias o bien las afecciones de éstas y ya que en “En el orden natural no puede darse dos o más substancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo”¹⁰ Con esto, además de la proposición 7 del libro primero la cual señala que “A la naturaleza de una substancia pertenece el existir”¹¹ Spinoza está declarando que sólo concibe una única substancia, la cual es causa de sí y además es libre y que existe efectivamente.

La única substancia es identificada con Dios ya que por este término el filósofo holandés reconoce “un ser absolutamente infinito, una substancia, que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales, expresa una esencia eterna e infinita”.¹²

Preferentemente nuestro filósofo usará el término Dios para referirse a la única substancia o de igual forma utilizará la expresión “Dios o la Naturaleza”, lo que ha ocasionado que se le encasille de panteísta, en relación a esto, Hampshire puntualiza:

Dios es el ser que posee infinitos atributos; por consiguiente, la substancia única—identificada con la naturaleza concebida como un todo— se identifica también propiamente con Dios. De este modo, la lógica de Spinoza produce sin remordimientos a la expresión *Deus sive Natura* —que ofendía a los piadosos— como el nombre inevitable de la Sustancia única, infinita, omnicomprensiva.¹³

Con relación a la expresión *Deus sive Natura*, Hubbeling señala que “por <<naturaleza>> debemos entender más bien un concepto presocrático, a saber, la esencia, la subsistencia permanente de las cosas”.¹⁴

Pero esta esencia o permanencia no podría ser entendida sin los atributos ya que éstos son “aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma”¹⁵, siendo la esencia “aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y

¹⁰ E, I, V.

¹¹ E, I, VII.

¹² E, I, Def., VI.

¹³ Hampshire, *Spinoza*, p. 30.

¹⁴ Hubbeling, *Spinoza*, p.61.

¹⁵ E, I, Def., IV.

quitando lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa— y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ni ser ni concebirse”¹⁶

Sin los atributos la única substancia no sería lo que es, no la podríamos captar pues como ya señalamos los atributos son lo que el entendimiento capta de la substancia (esencia de la misma) y aunque los atributos de la única substancia son infinitos sólo tenemos noticia de 2, a saber, extensión y pensamiento.

El entendimiento humano solo puede atribuir, esto es, concebir bajo alguno de éstos atributos, (extensión y el pensamiento) a la única substancia, y cómo un atributo “debe concebirse por sí”, esto es, un atributo es irreductible el uno del otro, los dos expresan, cada uno por su parte “el ser o realidad de la substancia”.¹⁷

Nuestro filósofo declara que la Extensión es un atributo de Dios, lo que provocó el repudio de muchos de sus contemporáneos, pues se consideraba a la materia cómo sinónimo de corrupción, Pierre Bayle señalaba al respecto:

Si es absurdo hacer extenso a Dios, pues es quitarle su simplicidad y componerle de un número infinito de partes, ¿Qué diremos cuando pensemos que es reducirle a la condición de la materia, el más vil de todos los seres y al que casi todos los filósofos antiguos han situado inmediatamente de la nada? Quien dice materia, dice teatro de toda suerte de cambios, campo de batalla de las causas contrarias, sujeto de todas las corrupciones y de todas las generaciones, dicho en una palabra, el ser cuya naturaleza es la más incompatible con la inmutabilidad de Dios.¹⁸

Spinoza defiende la extensión cómo atributo de la única substancia, lo que para nosotros es importante analizar pues a partir “de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos”¹⁹. Así pues, sí la extensión es un atributo de Dios, las modificaciones de este atributo (cuerpos) recobrarán desde un principio valor ontológico.

¹⁶ E, II, Def. II.

¹⁷ E, I, X, Esc.

¹⁸ Pierre Bayle, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, p.77.

¹⁹ E, I, XVI.

Dios es causa eficiente de todas las cosas, todo lo que es en Dios, además: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”²⁰

Lo anterior es de suma importancia para la presente tesis, pues al ser Dios causa inmanente de las cosas no existe una distinción entre creación y creatura, existe una univocidad del Ser, todo es substancia o afección, atributo o modificación del Ser absolutamente infinito.

Ya no existirán creaturas, sino que los seres individuales serán modificaciones de Dios, *pars de Deo*, participamos de la divinidad en cierta medida, somos una modificación de los atributos de Dios, es por eso que podemos dar cuenta de ellos.

El ser humano al ser *pars de Deo*, o sea, una modificación de los atributos de Dios, puede en tanto alma, dar cuenta de la unicidad de la sustancia, y en tanto cuerpo, manifestar y acrecentar su potencia interactuando con más cuerpos, tesis que más tarde serán explicadas, pero que por el momento es necesario señalar como consecuencias de la inmanencia.

Respecto a la “realidad” de los atributos hemos optado por apegarnos a lo que Hampshire señala.

Consideramos que Spinoza escribe “*lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma*”²¹ porque en tanto modos finitos estamos limitados, y conocer a Dios clara y distintamente significa “atribuir”, es decir, concebir a Dios bajo un atributo.²²

“Lo que el entendimiento percibe” no es una sentencia que haga alusión a una especie de intuición pre-kantiana, y los atributos realmente existen pues éstos son garante de la perfección e infinitud de Dios, la distinción entre atributo y sustancia será para Dujovne una distinción de corte lógico:

Así como la noción de sustancia es una noción lógica, así lo es también la de atributo. En conformidad con la definición de sustancia y con la tesis de que sólo existe una única

²⁰ E, I, XVIII.

²¹ E, I, Def., VI. Subrayado nuestro.

²² Hampshire, *Spinoza*, p.43.

sustancia, Spinoza adjudicó a ésta una infinidad de atributos, infinito cada uno en su género.²³

Además, para el mismo Spinoza “la existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo”,²⁴ esto es:

Dios (por la proposición anterior) y todos sus atributos son eternos, esto es (por la definición 8), cada uno de sus atributos expresa su existencia. Por consiguiente, los mismos atributos de Dios que (por la definición 4) explican la esencia eterna de Dios explican a la vez su existencia eterna; esto es: aquello mismo que constituye la esencia de Dios, constituye a la vez su existencia, y así ésta y su esencia son uno y lo mismo.²⁵

Esta proposición nos hace recordar el ya clásico estudio de Deleuze acerca de Spinoza, dónde en la introducción acota:

Cada atributo expresa una esencia, pero en cuanto expresa en su género la esencia de la sustancia; y como la esencia de la sustancia engloba necesariamente la existencia, es función de cada atributo expresar, junto a la esencia de Dios, su existencia eterna. Sea como sea, la idea de expresión resume todas las dificultades que conciernen la unidad de la sustancia y la diversidad de los atributos.²⁶

Además, el filósofo francés aclara lo que debemos entender por “Expresión”:

En primer lugar, la sustancia se expresa en sus atributos, y cada atributo expresa una esencia. Pero, en segundo lugar, los atributos se expresan a su vez: se expresan en los modos que de ellos dependen, y cada modo expresa una modificación. Veremos que el primer nivel debe comprenderse como una verdadera constitución, casi como una genealogía de la esencia de la sustancia. El segundo debe comprenderse como una verdadera producción de cosas. En efecto, Dios produce infinidad de cosas porque su esencia es infinita; pero porque tiene una infinidad de atributos, necesariamente produce esas cosas en una infinidad de modos de los que cada uno remite al atributo en el que está contenido. La expresión no es en sí misma una producción, pero llega a serlo en su segundo nivel, cuando a su vez es el atributo el que se expresa. Inversamente, la expresión-producción encuentra su fundamento en una expresión primera.

²³ Dujovne, *La obra de Baruch Spinoza*, p. 59. También véase la carta IX.

²⁴ E, I, XX.

²⁵ E, I, XX, esc.

²⁶ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, p.10.

Dios se expresa por sí mismo «antes» de expresarse en sus efectos; Dios se expresa constituyendo por sí la naturaleza naturante, antes de expresarse produciendo en sí la naturaleza naturada.²⁷

Los atributos son pues constitución y producción, constitución en tanto *natura naturans* y producción en tanto que *natura naturata*, en relación a estos dos términos Spinoza señala:

Por Naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita [...] Dios en cuanto considerado como causa libre. Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios [...] todos los modos de los Atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse.²⁸

Hay una producción inmediata y necesaria por parte de Dios considerado en absoluto (*natura naturans*) y lo que depende, se debe, o se siguen de Dios (*natura naturata*). Dicho de otra manera, se podría hablar de lo fundante y lo fundado, siendo la *natura naturans* lo fundante (substancia y causa) y *natura naturante* (lo fundado).

Si seguimos a Deleuze y su interpretación a cerca de la “expresividad” llegamos a la conclusión de Hampshire, la cual señala:

Extensión y pensamiento son las dos características omnipresentes en el universo autocreador, tal como éste se presenta efectivamente al limitado entendimiento humano. El infinito puede concebirse, o bien como un sistema de cuerpos extensos—un sistema espacial infinito — , o bien como un sistema de pensamientos, ambas concepciones son completas en sí mismas, pero la una no reduce a la otra.²⁹

La expresividad nos lleva de la constitución o de lo que es en sí y se concibe por sí a la producción o de aquello que es en otra cosa, y cómo sólo tenemos noticia de 2 atributos, (extensión y pensamiento) es justo concebir la totalidad de la realidad cómo 2 sistemas, aunque cada uno independiente en sí, no debemos olvidar lo que Spinoza señala en el escolio de la proposición X de la primera parte de la *Ética*:

Aunque dos atributos se conciban como realmente distintos— esto es, uno sin intervención del otro—, no podemos, sin embargo, concluir de ello que constituyan dos entes o dos

²⁷ Ibíd. P.11

²⁸ E, I, XXIX, Esc.

²⁹ Hampshire, *Spinoza*, p.43

substancias diversas, ya que le es propio de la naturaleza de una substancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí, supuesto que todos los atributos que tiene han existido siempre a la vez en ella y ninguno ha podido ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o ser de la substancia.³⁰

Queremos hacer notar que la interpretación que adoptamos parece estar en concordancia con lo que nuestro autor señala, pues aceptamos la realidad de los atributos, además de su infinitud, pues estos son el garante de la suma perfección de Dios, de los cuales extensión y pensamiento son atribuibles a Dios, puesto que todo ente debe concebirse bajo algún atributo, sin excepción de la única substancia. El propio Spinoza se explica lo anterior de la siguiente manera:

Dista mucho de ser absurdo al atribuir varios atributos a una misma substancia, pues nada hay más claro en la naturaleza que el hecho de que cada ente deba concebirse bajo algún atributo, y cuanta más realidad o ser tenga, tantos más atributos tendrá que expresen necesidad, o sea, eternidad e infinitud.³¹

Para decirlo con Deleuze: “en ese sentido los atributos en Spinoza son verdaderos verbos, poseyendo un valor expresivo: dinámicos, ya no son atribuidos a substancias variables, atribuyen algo a una substancia única.”³²

No es que el entendimiento humano “agregue” algo a la substancia en el sentido de que se de preferencia al entendimiento sobre la realidad de la substancia, sino que el ser humano tiene la capacidad de concebir— aunque limitada— clara y distintamente a Dios bajo dos atributos distintos (extensión y pensamiento). Hasta aquí queríamos llegar, a la noción de dos series autónomas pero correspondientes, que se deben concebir por sí y que cada una expresa de determinada manera la esencia infinita de Dios, sin perder de vista que dicha correspondencia va desde los atributos de Dios hasta los modos finitos.

En base a lo anterior podremos formarnos una idea adecuada del paralelismo. Tema que será tratado en el siguiente apartado para sí poder dar cuenta de la imagen.

³⁰ E, I, X, esc.

³¹ E, I, X, esc.

³² Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p.39.

1.1 Paralelismo

Aquí queremos asimilar de manera adecuada la doctrina del paralelismo, la cual nos llevará a comprender la potencia de la imagen en toda su plenitud, ya que si bien desde un principio advertimos que las imágenes son esencialmente provocadas por los solos movimientos corpóreos no debemos olvidar que “todo cuanto acaece en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido por el alma humana o, lo que es lo que es lo mismo, habrá necesariamente una idea de ello en el alma”³³ y como “el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto, y no otra cosa”³⁴. Todo lo que le sucede al cuerpo de un individuo será percibido por el alma.

Alma y cuerpo se encuentran en mutua comunicación, o mejor dicho, están unidos, ahora bien ¿cómo hay que entender dicha unión (paralelismo)?

Desde el capítulo anterior veníamos insistiendo a que se puede entender la totalidad infinita de lo real como dos sistemas que se expresan cada cual según sus propias leyes, pero que al ser constitutivos una misma substancia son correspondientes, esta manera de concebir al infinito es aplicable al mundo de la duración.

Los modos se deben concebirse bajo la luz su atributo correspondiente, Spinoza hace hincapié en que:

La substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde el otro. Así también un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa pero expresada de dos maneras. Esto parecen haberlo visto ciertos hebreos como a través de la niebla: me refiero a quienes afirman que Dios, el entendimiento de Dios, y las cosas por él entendidas son todo uno y lo mismo [...] un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una y la misma cosa que se explica por medio de atributos distintos.³⁵

Respecto a la cita anterior Hampshire puntualiza:

³³ E, II, XII.

³⁴ E, II, XIII.

³⁵ E, II, VII, cor.

A partir de su concepción de la sustancia única y sus atributos, Spinoza está infiriendo que el sistema de ideas que constituye a Dios – en cuanto concebido bajo el atributo Pensamiento– no sólo debe corresponder a los objetos de esas ideas – sus *ideata*– , sino coincidir con ellos [...] De este modo, la doctrina de los atributos infinitos de Dios o la Naturaleza conducen a la prueba más económica y completa, [...] para demostrar que lo real es racional, o , en la terminología de Spinoza que los *ideata* y las ideas coinciden.³⁶

Bajo este mismo tenor, Deleuze señala:

Los modos de atributos diferentes no sólo tienen el mismo orden y la misma conexión, sino el mismo ser; son las mismas cosas que se distinguen por el atributo del que engloban el concepto [...] El paralelismo estrictamente hablando no se comprende ni desde el punto de vista de una causa ocasional, ni desde el punto de vista ideal sino solamente desde el punto de vista de un Dios inmanente y de una causalidad inmanente.³⁷

Conviene dejar en claro que el cuerpo y alma de un individuo son un mismo ser, pero en tanto que cuerpo es una modificación del atributo extensión, debe explicarse exclusivamente bajo la luz de su atributo correspondiente. Lo mismo pasará con el alma, pues sólo debe ser explicado, bajo el atributo pensamiento, en el paralelismo, no hay cruces entre las dos líneas mediante las cuales se expresa la Naturaleza, es decir, no hay un nexo causal entre la corporalidad y el pensamiento, pero sí una correspondencia, el entendimiento capta la manifestación del ser que se da una sola modificación (individuo) ya se corporal o mentalmente, cada cambio corpóreo es ya uno mental y viceversa.

Spinoza quiere acabar con una larga tradición de una superioridad del alma sobre el cuerpo, al ser estos dos son una misma modificación de los atributos de Dios, vendrán a tener una valía ontológica equivalente. Por lo anterior, la valía de la imagen será mayor que otras filosofías despreciadoras del cuerpo.

La identidad entre *idea* e *ideata* que se da el caso del ser humano, se extiende a todo lo existente, ya que “la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es: todo cuanto se sigue formalmente de la infinita Naturaleza de Dios, se sigue en él objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión”.³⁸

³⁶ Stuart Hampshire, *Spinoza*, p. 31.

³⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p.39.

³⁸ E, II, VII, cor.

El ser humano no es un caso único, para Spinoza el hombre jamás ocupará un lugar privilegiado en la Naturaleza, el hombre de igual que los demás seres, está sujeto a la duración, simplemente es una modificación específica de los atributos de Dios.

Siempre hay confusiones al interpretar la doctrina del paralelismo pues se piensa que la especificidad del ser humano aplica para todos los seres, al respecto Hampshire acota:

“Spinoza no está diciendo que todas las cosas tengan alma, en el sentido popular en que se dice que los seres humanos tienen alma; sólo afirma que para cada cosa extensa hay una idea de esa cosa, y en el caso particular de un cuerpo humano, esa idea es un alma humana”.³⁹

Hay quienes aducen que todos los cuerpos tienen un alma similar al alma humana, el llamado “pananimismo” no hace referencia a lo anterior, lo antes expuesto nos llevaría a nociones absurdas, como el de imaginar que el Universo tienen un alma igual a la del ser humano. Lo anterior nos llevaría al antropomorfismo, eso sería un error, sería antispinozista. Lo que Spinoza dice es que para cada cuerpo existe una idea correspondiente, en el caso del ser humano el alma es la idea del cuerpo.

Deleuze es un autor al que por sus estudios sobre Spinoza no se puede dejar fuera de estas consideraciones, el pensador francés comenta que existe un paralelismo, y pareciese que expresa lo mismo que hemos venido mencionando, pues traza:

Si existe un orden de producción, este orden es el mismo para todos los atributos. En efecto, Dios produce a la vez en todos los atributos que constituyen su naturaleza. Los atributos se expresan pues en un solo y mismo orden: hasta los modos finitos... esta identidad de orden define una correspondencia de modos.⁴⁰

Además, Deleuze señala que, aunque propiamente el término “paralelismo” no es propiamente un término que utilice Spinoza, en buena medida dicho término expresa de manera muy atinada el pensamiento del holandés:

Spinoza no emplea la palabra >> paralelismo<<; pero esa palabra conviene a su sistema, porque plantea la igualdad de principios de los que derivan las series independientes y

³⁹ Stuart Hampshire, *Spinoza*, p.50.

⁴⁰ Deleuze, *Op. Cit.* p. 100.

correspondientes [...] Por su estricto paralelismo Spinoza rechaza toda analogía, toda eminencia, toda forma de superioridad de una serie sobre otra [...] no hay más superioridad del alma sobre el cuerpo que del atributo pensado sobre el atributo percibido.⁴¹

Entonces ¿qué debe entenderse por paralelismo? Por lo antes dicho parece que debe hablarse de un paralelismo sólo si se entiende que se está hablando de un mismo ser comprendido bajo la luz de uno de los dos atributos de Dios, (extensión/pensamiento), irreductibles uno del otro. Así pues, cuando se piense que el cuerpo es el que hace pensar al alma se está incurriendo en un error y viceversa, el alma no puede mover al cuerpo.

Este último paso que hemos dado era necesario para abordar a cabalidad el tema que promete la presente tesis. El explicar de manera adecuada y detallada el paralelismo nos parecía importante pues como lo hemos indicado anteriormente, el concepto de imagen en Spinoza supone, no sólo que existe una revaloración ontológica del cuerpo respecto al alma, sino además la relación de las afecciones con las ideas, es decir, teníamos que hacer inteligible la unidad psicofísica.

Nuestro autor principal con su unicidad substancial y su doctrina de los atributos como constitutivos de la esencia de Dios y su expresión hacia los modos (paralelismo), está entrando de lleno en una de las grandes disputas de su época, a saber, la relación alma-cuerpo.

Aunque la problemática del dualismo abarca una enorme tradición que por lo menos se remonta hasta Platón, en la época de Spinoza, la cuestión es reanimada por Descartes al postular 3 substancias, a saber, Dios, extensión y pensamiento, aunque de echo sólo se diga propiamente substancia a Dios, la extensión y el pensamiento en principio vendrán a ser radicalmente distintos entre sí, de tal manera que cualquier interacción entre ambas queda cancelada. El autor francés declara:

Considero que existen en nosotros unas cuantas nociones primitivas, que son como unos originales en cuyo patrón nos basamos para construir todos nuestros demás conocimientos. Y esas nociones son muy pocas, ya que, tras las más generales, las del ser, el número, la duración, etc., que convienen para todo cuanto podemos concebir, sólo tenemos, en lo que más particularmente atañe al cuerpo, la

⁴¹ *Ibíd.*, p. 103.

noción de la extensión, de la que se derivan las de la forma y el movimiento. Y para el alma tenemos sólo la del pensamiento.⁴²

Sucintamente, podríamos decir que uno de los esfuerzos de Descartes es aclarar la distinción y el conocimiento de estas nociones, no obstante, tenemos claro que toda la reflexión cartesiana no se agota en la postulación anterior, aunque no debemos soslayar lo que él mismo declara:

Considero igualmente que toda la ciencia de los hombres no consiste sino en diferenciar bien esas nociones y en no atribuir cada una de ellas sino a las cosas a las que les corresponden. Pues cuando pretendemos solventar alguna dificultad recurriendo a una noción que no le corresponde, no podemos por menos de equivocarnos. E igual nos sucede cuando pretendemos recurrir a una de esas nociones para explicar otra.⁴³

Así, pues, una lectura que podríamos hacer de las metas que persigue Descartes,—según lo señalado por él mismo—sería la distinción real entre lo que podríamos denominar, el mundo material y el mundo espiritual.

La explicación mecanicista del mundo sería una de las consecuencias de aplicar correctamente la distinción entre lo material y lo espiritual o, mejor dicho, lo que corresponde a la extensión y lo que corresponde al pensamiento. Bajo este tenor Laura Benítez, puntualiza:

Es sin duda Descartes, quien de manera fundamental contribuyó a la consolidación de la vía de reflexión epistemológica con su propuesta dualista la cual hace énfasis, por un lado, en la independencia del sujeto con respecto al universo material y, por otro, en la unidad del mundo como extensión cuantificable.⁴⁴

Descartes no niega la interacción entre sustancias o dos cuasi-sustancias radicalmente distintas, (alma/cuerpo) lo que se le reprocha al pensador francés es su respuesta que da a dicha interacción. En relación a este problema Laura Benítez, enfatiza:

La explicación de la unión del alma con el todo del cuerpo representa una propuesta límite que no encaja dentro del marco de la ontología dualista cartesiana. En efecto, aunque

⁴² Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, p. 553.

⁴³ *Ibid.*, p. 554

⁴⁴ Laura Benítez, *René Descartes y su influencia en el siglo XVII mexicano*, p. 63-64

Theoría: Revista del Colegio de Filosofía 4 (1997): 63-76, véase en «http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/2323/05_Theoria_04_1997_Benitez_63-76.pdf?sequence=1&isAllowed=y» consultado el 20 de octubre del 2018.

Descartes alegue que es más fácil, en el orden ontológico, la unión entre sustancias que la unión entre sustancias y accidentes (argumento que Descartes usa en sus Respuestas contra la objeción de Gassendi de la imposibilidad de la unión alma-cuerpo), el carácter excluyente de las dos sustancias (extensión y pensamiento), las hace ontológicamente independientes, esto es, concebibles la una al margen de la otra, y distintas en el orden de lo real, esto es, efectivamente separadas.⁴⁵

La solución que da Descartes a la interacción alma/cuerpo no será aceptada por varios de sus críticos, en suma, el interaccionismo será motivo de reflexión para críticos y contemporáneos del pensador francés.

⁴⁵ Laura Benítez, *El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal*, revista UNAM., p.5. véase en «http://www.revista.unam.mx/vol.5/num3/art15/mar_art15.pdf» consultado el 27 de diciembre del 2018. Descartes postula la interacción de dos sustancias que en principio son radicalmente distintas, alma y cuerpo, apelando a que la residencia del alma se aloja en la glándula pineal, de ahí el alma tiene influjo al cuerpo y el cuerpo sobre el alma. La respuesta anterior es blanco de críticas para sus contemporáneos, de hecho, Descartes dirá que el entendimiento no puede concebir clara y distintamente la interacción, sino que es en la vida cotidiana que se devela dicha unión, lo cual no deja a contentos a muchos filósofos de su época, entre ellos a Spinoza, Leibniz y Malebranche, entre otros.

Capítulo 2. Imagen.

Teniendo en cuenta lo puntualizado el capítulo anterior, tenemos que tener la claridad que Descartes será el referente obligado en las reflexiones filosóficas de su siglo, con eso no queremos decir que los filósofos que preceden al pensador francés tendrán que tacharse propiamente como cartesianos, sin embargo, los temas que son tratados por la mayoría de sus contemporáneos fueron objetos de las reflexiones del pensador francés.

La filosofía en la que están inscritos Descartes y Spinoza está preñada por el espíritu científico, eso, por un lado, pero por otro, está amenazado todo conocimiento por los embates del escepticismo ¿Qué lugar deben ocupar las observaciones y los experimentos nacientes en medio de los ataques escépticos? El inicio de la modernidad bien podría catalogarse como el esfuerzo por dar certeza a la ciencia y al conocimiento en general, así pues, ésta época se erige como el intento por dar una respuesta a un problema epistemológico.

La posible unificación del conocimiento sólo sería posible cómo lo concibe Descartes en su metáfora del árbol:

La totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiéndose por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría.⁴⁶

La metafísica será el garante de todo conocimiento ulterior, precisamente en este punto tan crucial, Spinoza considera que tanto Bacon como Descartes se equivocan, así se lo hace saber en una carta a Oldenburg: “el primero y mayor de todos es que se han desviado mucho del conocimiento de las primeras causas y del origen de todas las cosas. El segundo que no conocieron la verdadera naturaleza de la mente humana”.⁴⁷

Siguiendo con la metáfora del árbol, a ojos de Spinoza, Descartes al errar en los cimientos, esto es, al errar al postular 3 substancias, Dios, extensión y pensamiento, aunque

⁴⁶ Descartes, *Principios de la filosofía*, p.15.

⁴⁷ Spinoza, *Correspondencia*, p.81-82.

propriadamente sólo se diga substancia a Dios, jamás podrá recoger los frutos de una metafísica fallida. Pues la interacción entre alma y cuerpo por principio, ontológicamente, estaría cancelada. Dicho de otra manera, el conocimiento no estará plenamente fundamentado sino se hace correctamente desde sus bases (metafísica), es decir, postular una única substancia con infinitos atributos, siendo extensión y pensamiento, dos de ellos.

Teniendo en mente lo anterior, uno de los principales méritos de Spinoza y que en ese sentido, lo aleja de Descartes, es concebir extensión y pensamiento ya no como substancias radicalmente opuestas sino como atributos mediante los cuales se expresa la única substancia, además la Substancia espinociana, que es Dios o la Naturaleza, está inscrita en el mundo a diferencia del Dios cartesiano.

Alexander Koyré, apunta, a propósito del Dios de Descartes:

El Dios de Descartes tal vez no sea el Dios cristiano, sino un Dios filosófico. Sin embargo, se trata de Dios y no del alma del mundo que lo penetre, vivifique y mueva. Por tanto, mantiene, de acuerdo con la tradición medieval, que a pesar de que en Dios poder y esencia sean uno —identidad apuntada por More en favor de la extensión actual de Dios— Dios nada tiene en común con el mundo material. Es una pura mente, una mente infinita, cuya misma infinitud es de una clase no-cuantitativa y adimensional, única e incomparable, respecto a la cual la extensión espacial no es ni imagen ni símbolo.⁴⁸

El Dios de Descartes está fuera del mundo, el mundo material es su creación.

Cosa inversa a lo anterior hará nuestro autor principal, Spinoza no separa la extensión de Dios sino que mundaniza a Dios o deifica la realidad, mejor dicho, la extensión será un atributo por el cual se expresa el ser que consta de infinitos atributos, la extensión será constitutivo de la esencia de Dios, así pues, queda cancelada toda trascendencia, hay una unificación de la realidad bajo el nombre de Dios, lo que habrá es una unidad infinitamente expresiva que puede ser pensada bajo dos atributos diferentes. Lo anterior será en buena medida el cimiento de la explicación al problema dualista cartesiano.

⁴⁸ Alexander Koyré, *Del mundo cerrado al infinito Universo*, p. 118.

Lo que hace diametralmente opuestos a Descartes y Spinoza es su punto de partida, a este respecto, subraya Cassirer:

Todo conocimiento puramente inductivo o deductivo carecería en sí mismo de base si no descansara sobre el fundamento de una intuición inmediata en la que se revela ante nosotros la realidad del ser infinito [...] Lo que para Descartes es consciencia de sí mismo es para Spinoza la consciencia de Dios: el hecho fundamental al que levanta la mirada para determinar a tono con él el valor de cualquier otra certeza derivada.⁴⁹

Así pues, la filosofía de Spinoza no tiene que recorrer el camino de ida y vuelta que transita el cartesianismo, no se parte de la certeza del *cogito* a Dios para después regresar y garantizarse así la certeza de la realidad, sino que, a partir de intuir la idea de Dios, Spinoza deriva todo conocimiento ulterior.

Aunque Spinoza parte de la idea de Dios como garante de todo lo real y no del *cogito*, sí existe una simetría con Descartes, nos referimos a la potestad de la razón, en particular al poder del entendimiento, pues la idea de Dios vista desde una perspectiva es una creación de la mente, hay una actividad mental, un esfuerzo de su parte por intuir la idea de Dios:

El entendimiento con su potencia nativa se forja unos instrumentos intelectuales con los cuales adquiere otras fuerzas para realizar otras obras intelectuales y, gracias a éstas, otros instrumentos, o sea, el poder de avanzar en la búsqueda. Así sigue adelante paso a paso hasta alcanzar la cúspide de la sabiduría.⁵⁰

En este sentido se podría hablar de un racionalismo por parte de Spinoza, pues la idea del absoluto, de Dios, no se da sin más, es un esfuerzo del intelecto por captar esta idea, misma que nos es dada, en tanto que es innata.

Innatismo y poder del entendimiento son dos características propias del racionalismo, sin embargo, debemos tener nuestras reservas al encasillar a Spinoza, pues en última instancia la idea de Dios depende de la realidad de Dios mismo. A este respecto Michel Henry apunta:

⁴⁹ Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento tomo II*, pp. 9-10.

⁵⁰ Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, 31. El número corresponde al párrafo de la obra, mismo que corresponde a la traducción elegida. De Ahora en adelante esta obra se citará como TRE.

Las cosas están en la realidad como están en su representación, son *in re* como son *in mente* y todo acto de la inteligencia puede ser verdaderamente una afirmación de la verdad; pero este acto particular, por el cual afirma el pasaje de la esencia a la existencia, es tal que no es verdadero sino bajo la condición de sobrepasarse a sí mismo en tanto acto intelectual y de atravesar la esfera de la idealidad para enfrentar en la de lo concreto. La idea contiene infinitamente más que sí misma. La idea es ser. El conocimiento no es entonces abstracto. No es tampoco relativo, puesto que la estructura de su objeto no es el reflejo de una forma del espíritu. Si el ser se nos presenta bajo ciertas categorías, por ejemplo el pensamiento, la extensión, estas categorías no son del espíritu, sino más bien categorías del mismo ser.⁵¹

No podemos soslayar la influencia cartesiana en Spinoza, muy marcada está la visión del poder del entendimiento para alcanzar la certeza, pero a pesar de que se pueda hacer una lectura de Spinoza como un filósofo que prelude la filosofía kantiana, lo cierto es que se debe distinguir lo que es el método de lo que es el sistema y sí se quiere encasillar el pensamiento del filósofo holandés, me parece que no hay mejor manera de hacerlo que como lo hace Michel Henry:

El spinozismo no es un idealismo sino un realismo idealista: plantea, a la vez, que existe un Ser absoluto y que podemos conocerlo, sin deformarlo por una aprehensión subjetiva, tal como es en sí. El conocimiento adquiere al mismo tiempo un valor privilegiado, puesto que lejos de ser abstracto o relativo, nos une con el ser mismo, en su intimidad y en sus verdades absolutas⁵²

El problema epistemológico queda subsumido por la ontología y teniendo marcada la distinción entre método y sistema, se nos hace inteligible porque la idea de Dios no puede venir de fuera (misma noción está en Descartes) en una primera instancia, sino que ésta está inscrita en el entendimiento humano, no puede venir de fuera porque sería un idea adventicia, procedería de la imaginación, sería un signo, es por eso que se intuye, se conoce por sí y se sabe que se tiene, a partir de la idea dada se conocen otras realidades formales o esencias lo que se conoce cómo método reflexivo, mismas realidades o ideas que en primera instancia valen *per se* y no por ser idea de algo.

Creemos que Spinoza en su método apela a la realidad formal puesto que si la “ideas-esencias” valieran por su adecuación con su objeto sería menester conocer primero a su objeto, es decir, la realidad formal del círculo sólo valdría por su adecuación con su objeto

⁵¹ Michael Henry, *La felicidad de Spinoza*, p. 120.

⁵² *Ibid.*, p. 121.

(realidad objetiva). ¿Cómo pues conoceríamos a Dios? Tendríamos que haberlo experimentado antes ¿Cómo experimentar la totalidad siendo finitos? Sólo se puede entender a Dios y no imaginarlo, pues al imaginarlo sólo creamos ficciones, así pues, es el entendimiento es el que capta a Dios, pero es gracias a que somos una parte de la totalidad que podemos dar cuenta de la misma.

Sin dejar de tener en cuenta la realidad de la idea *per se* no debemos soslayar que la realidad formal no cancela la adecuación de la idea con su objeto, puesto que “una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella”⁵³La adecuación entre la realidad formal y objetiva se da necesariamente, pero a ojos de Spinoza dicha adecuación es un carácter extrínseco de la idea misma.

La idea será norma de verdad, ya no la duda sino la certeza, que es la idea adecuada, misma que a su vez es conforme con lo ideado, serán garante de todo conocimiento ulterior. Hay una tensión fuerte en Spinoza y los especialistas se debaten entre la importancia método y el sistema, lo cierto es que Spinoza creía que estaba hablando genuinamente de la realidad y que el entendimiento se esforzaba por aprehender la unidad del ser absoluto (Dios).

Tanto en Spinoza como en Descartes la preocupación ontológica obedece a que hay un profundo compromiso por fundamentar todo conocimiento. Una vez fundado el conocimiento las direcciones que van a tomar sus filosofías estarán unidas por la siguiente pregunta ¿Qué papel tiene la corporalidad en el proceso generador de conocimiento? Misma interrogante que se podría formular de la siguiente manera: ¿Cuál es papel que juega el cuerpo en la producción del conocimiento?

Decimos que las interrogantes anteriores serán en buena medida directrices de sus reflexiones ulteriores, pues la realidad fáctica de todas las épocas y en específico en la época de Spinoza y Descartes, el conocimiento que es mediado por el cuerpo reclamaban que se les diera un lugar correspondiente, baste con recordar estas palabras del filósofo francés:

⁵³ Spinoza, E, I, Def. VI.

Toda conducta de nuestra vida depende de nuestros sentidos. La vista es el más universal y más noble de todos, y no existe duda alguna de que las invenciones que pueden contribuir a aumentar su poder han de ser las más útiles. Difícil es encontrar alguna, que conceda mayor alcance a este sentido, que esas maravillosas lentes usadas desde hace poco tiempo [...] Pero para vergüenza de nuestras ciencias, esta invención tan útil y tan admirable no ha sido lograda sino como un fruto de la experiencia y la fortuna⁵⁴

La misma preocupación que aquejaba a Descartes acerca de la influencia que ejercen la corporalidad en el proceso epistémico será la misma que guíe a Spinoza, pero debemos recordar que para el filósofo holandés hay una íntima relación entre el saber y felicidad:

Ante todo hay que pensar en el medio de curar el entendimiento y de purificarlo, hasta donde sea posible al comienzo, de modo que conozca las cosas fácilmente, sin error y lo mejor posible. Desde ahora puede verse que quiero dirigir todas las ciencias a un solo fin y a un solo propósito, que es llegar a la suprema perfección humana⁵⁵

Así pues, las preguntas que guiarán las elucidaciones de nuestro autor principal serán: ¿Cuál es el papel del cuerpo y de sus afecciones en la consecución de la libertad? ¿Cómo es posible que a pesar del poder del entendimiento los hombres aprueben lo mejor y hagan lo peor?

La pretensión global de nuestro trabajo pretende rastrear la respuesta que Spinoza formuló a las interrogantes anteriores a lo largo de la “Ética”, creemos que la clave que hace patente dicha respuesta se encuentra contenido en el concepto de “imagen”.

2.1 Idea

A lo largo de la tesis veníamos advirtiendo que los seres humanos son modificaciones de los atributos de Dios, ahora bien, en un solo modo (ser humano) se encuentra la expresión de esos atributos de la única substancia, lo que permite la correspondencia entre alma y cuerpo.

En tanto modificación del atributo extensión somos cuerpo, en tanto modificación del atributo pensamiento somos alma.

⁵⁴ Descartes, *La Dióptrica*, A-T, VI, 81. Cita extraída del texto “La potencia del entendimiento y la imaginación en Spinoza” de Luis Rodríguez Camarero.

⁵⁵ Spinoza, *TRE*, p.5.

El alma es primordialmente idea de un cuerpo, el nuestro propio, así pues, todo lo que acaece en el cuerpo debe ser percibido por el alma. El paralelismo llega a tal punto que todo lo que sea propicio o benéfico para el cuerpo de igual manera lo será para el alma. Con esta noción que ya habíamos estudiado, Spinoza resuelve a su manera el problema de la interacción alma/cuerpo. Lo que, es más, pareciera que existe un protagonismo del cuerpo frente al alma, pues en cierta medida al ser el alma idea del cuerpo, sólo es el reflejo (a manera de ideas) de la actividad corporal, seremos tan potentes mentalmente en la medida de las imágenes o afecciones de las que seamos partícipes.

Esto es válido para el primer género del conocimiento, pues en la imaginación consideramos las cosas según las ideas de las afecciones, somos pasivos, sí sólo fuésemos idea del cuerpo no podríamos ascender a los otros niveles del conocer, estaría cancelando el poder activo del alma. Ese poder creador y hasta cierto punto espontáneo se debe a que somos idea de Dios, y no sólo idea de cuerpo.

¿Qué trae consigo que seamos ideas de Dios en tanto alma? Lo que trae de suyo es que podemos dar cuenta no sólo de ideas correspondientes a nuestras afecciones, sino que somos capaces de dar cuenta de otras realidades formales y eternas. Lo anterior es una tesis que parece olvidada, pero que existe en Spinoza, así lo hace notar León Duvojne:

Por una parte el cuerpo humano sería para Spinoza un individuo compuesto, un modo finito en la extensión, y el alma humana sería la idea del cuerpo, un modo del pensamiento. Pero a la vez nuestra alma, en tanto que es inteligente, es un modo eterno del pensamiento, determinado por otro modo eterno del pensamiento, determinado, a su vez, por un tercero, y así al infinito. Todos estos modos tomados en conjunto constituyen el entendimiento eterno e infinito de Dios.⁵⁶

¿Podemos dar cuenta de otras realidades formales con el sólo poder de la mente? ¿De qué afecciones debemos ser partícipes para dar cuenta de la idea de Dios? ¿Hasta qué punto las imágenes nos llevan a la consecución de un nivel superior en la escala del conocimiento superior al de la imaginación? ¿Existe un salto del primer al segundo género del conocimiento? ¿Sí es que se llega al segundo y el tercer género del conocimiento las imágenes desaparecen?

⁵⁶ León Duvojne, *La obra de Spinoza*, p.130.

La presente tesis pretende dar respuesta a estas interrogantes, pero como advertimos en la introducción, es menester reunir elementos y conceptos con los que la noción de *imago* se entrelaza para así dar cuenta de su potencia.

Lo que toca en este apartado es el comprender el concepto de idea, ya abordamos esta noción como realidad formal, en específico vimos que el ser humano en tanto alma es por un lado idea del cuerpo y al mismo tiempo idea de Dios.

El ser humano es capaz de crear o de tener ideas, es decir, ahora abordamos dicha noción cómo una acción de la mente, recordando la influencia racionalista cartesiana. Expresamos que en Spinoza existe elementos como lo son el de innatismo y poder de la mente.

El alma humana tiene la capacidad de formar ideas, expresamente eso es lo que dice Spinoza:

Entiendo por idea un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante. Digo concepto, más bien que percepción porque la palabra «percepción» parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, «concepto» parece expresar una acción del alma.⁵⁷

Además, reitera:

“Entiendo por idea adecuada una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades de una idea verdadera”.⁵⁸

Nuestro autor no sólo devela que el alma humana tiene la capacidad de tener o crear ideas, sino que éstas siguen su propio orden; las ideas adecuadas al menos, son adecuadas en sí mismas y no por tener una conformidad con su objeto.

Ahora bien, la idea en tanto que actividad mental puede ser o bien adecuada o mutilada y confusa, la primera proviene del poder del alma, la segunda tiene raigambre corporal:

Hemos hecho una distinción entre la idea verdadera y las demás percepciones, y hemos mostrado que las ideas imaginadas, falsas, etc., tienen su origen en la imaginación, o sea, en ciertas sensaciones fortuitas, y, por así decir, sin nexo, que no

⁵⁷ E, II, Def. III y exp.

⁵⁸ E, II, Def. IV

proviene del poder del espíritu, sino de causas exteriores, según que el cuerpo, ya dormido, ya despierto, reciba estos o aquellos movimientos. Aquí puede entenderse por imaginación lo que se quiera, con tal que ello sea cosa distinta del entendimiento.⁵⁹

La difícil doctrina del sólo modo que es a la vez alma y cuerpo que debe concebirse según su propio atributo, extensión para cuerpo, pensamiento para el alma, que por un lado devela el paralelismo entre alma y cuerpo y por el otro, la manifestación de cada modo según sus propias leyes, debe ser comprendida a cabalidad para dar cuenta del poder que tienen la imagen en la vida afectiva, ética y epistemológica en la filosofía de Baruch Spinoza.

De este pequeño apartado resaltamos las siguientes tesis: el alma tiene el poder de crear ideas, el cuerpo no puede obligar al alma a pensar, pero si disponerla, cuando el alma está dispuesta por el cuerpo imagina, o sea, percibe mutilada y confusamente.

Alma y cuerpo, aunque son un solo ser tienen capacidades distintas que van encaminadas a un mismo objetivo, a saber, a seguir existiendo y echar mano de todo a lo que éste a su alcance acrecentar esa potencia de perduración.

2.2 Imagen

Sí la modernidad es caracterizada por algunos como “una fe ciega en el poder de la razón”, encontramos en Spinoza uno de sus primeros críticos, pues no hay tal fe en nuestro autor principal, lo que hay es una búsqueda exhaustiva por conocer los medios con los que contamos para alcanzar la libertad, así mismo existe una investigación acerca de las adversidades que debemos sortear para obtenerla, y aunque, en el apartado anterior veíamos cómo es que a ojos de Spinoza, la aprehensión del conocimiento se da gracias a la idea adecuada, a un poder del entendimiento, nuestro autor tiene claro que el entendimiento tiene un poder limitado.

Spinoza es consciente de que la mayor parte de nuestras vidas nos dejamos guiar por diferentes tipos de percepciones, no sólo por las claras y distintas, estas otras percepciones que bien podrían catalogarse como adventicias, es decir, aquellas ideas de las que no somos

⁵⁹ Spinoza, *TRE*, p. 56.

casusa adecuada, aquellas que no depende de nosotros y se dan desde fuera, serán las causantes de nuestra esclavitud.

Este tipo de ideas ya no sólo abarcan al sólo entendimiento, sino que principalmente engloban tanto el aspecto físico y su relación con el mental (paralelismo), o sea, son ideas que nos involucran en tanto unidad.

Nosotros creemos que la imagen es el corazón de la producción imaginativa, o del primer genero del conocimiento, que bien podría ser catalogado cómo sensopercepción, esto es, la producción de ideas de raigambre corporal, o ideas que se han iniciado o tienen como fuente principal interacciones corpóreas. Es por eso que queremos mostrar lo que para Spinoza es la imagen.

Siguiendo el minucioso análisis que hace Dujovné de la antropología de Spinoza, se derivan las siguientes tesis respecto a la relación alma-cuerpo:

a) Por ser alma y cuerpo modos en atributos distintos, el alma en el Pensamiento, y el cuerpo en la Extensión, Spinoza los presenta como desarrollos independientes, cada uno de los cuales sigue el automatismo necesario que le es inherente, b) Por el hecho de que alma y cuerpo forman un solo individuo, Spinoza señala la conexión entre ellos y muestra lo que en el cuerpo es útil a ese individuo, c) Por ser alma y cuerpo modos en atributos distintos, uno de ellos no puede determinar al otro, es decir, no hay contacto entre alma y cuerpo, d) Por el hecho de que forman un mismo individuo, lo que es propicio al cuerpo es propicio al alma, y el alma no puede tener ideas que excluyan la existencia del cuerpo, e) A pesar de lo que se señala en el punto d», Spinoza admite la eternidad del intelecto del alma, tesis que ciertamente contradice a su concepción sobre la correspondencia entre alma y cuerpo, a su afirmación de que el alma es la idea del cuerpo, f) Esta contradicción se resuelve con la tesis espinociana de que el alma además de ser el modo del Pensamiento que corresponde al modo que el cuerpo es en el atributo de la Extensión, es una idea en el pensamiento divino; más aún, el alma además de ser la idea del cuerpo (*idea corporis*) es la idea de esta idea (*idea mentís*). El alma es conciencia del cuerpo y conciencia de sí misma, es decir autoconciencia.⁶⁰

Si bien es cierto que ya habíamos estado trabajando y concluyendo varios puntos de los anteriormente citados, nos parece que Dujovne resume atinadamente todos los vértices de la antropología espinociana, de los cuales, en lo que se refiere a la producción de imágenes y su repercusión mental, parece que Spinoza sólo hace énfasis en el paralelismo y se olvida

⁶⁰ León Dujovne, *La obra de Spinoza*, p.143.

de los demás puntos, motivo por el cual ocasiona que varios intérpretes hagan una lectura mutilada. En específico muchos se olvidan de que el alma no sólo es idea del cuerpo, sino que además es una idea de Dios.

Conviene recordar que el hecho de que el alma sea idea del cuerpo trae consigo que todo lo que acece en el cuerpo repercute a su manera en el alma (a manera de creación de ideas). Para toda afección corporal existirá una idea correspondiente en la mente, ello pareciera indicar que la capacidad de la formulación de ideas depende de nuestra corporalidad, lo cual en un principio es cierto, es lo que podríamos denominar cómo mecánica imaginativa.

Pero además el alma, al ser idea de Dios, obedece sus propias leyes, y no sólo es capaz de reflejar a manera de ideas las imágenes corporales, sino que tienen la capacidad de producir por su propia cuenta ideas, conocer clara y distintamente, puede dar cuenta ya no sólo de su cuerpo, sino de sí misma, en tanto modificación del atributo pensamiento.

La manera de exponer de Spinoza parece indicar una supremacía del cuerpo sobre el alma, lo cual iría en contra de toda su doctrina, pero creemos que sólo es una manera de exponer, que, si bien no es inocente y tienen un propósito, a saber, restituir el valor del cuerpo en tanto que es modificación del atributo Extensión, no por eso,—aunque lo pareciera— el pensamiento será un epifenómeno corporal.

El error que se comete es creer que una imagen o las imágenes de las cosas son ideas, hay una distinción muy marcada entre idea e imagen, ya que “las imágenes de las cosas—como hemos dicho— son las afecciones mismas del cuerpo humano, o sea, las maneras que el cuerpo humano tienen de ser afectado por las causas exteriores y de estar dispuesto para hacer esto o aquello.”⁶¹ Además, en la parte final de la *Ética*, cuando se propone un camino hacia la libertad, Spinoza se vale del paralelismo psicofísico y ordena lógicamente del lado del cuerpo a las imágenes:

⁶¹ E, III, XXXII, esc.

“Según están ordenados y concatenados en el alma los pensamientos y las ideas de las cosas, así están ordenados y concatenadas, correlativamente, las afecciones o imágenes de las cosas en el cuerpo”.⁶²

Así mismo, reitera:

“Pues no entiendo por <<ideas >> las imágenes que se forman en el fondo del ojo, o, si se quiere, en medio del cerebro, sino los conceptos del pensamiento”.⁶³

Y además, la siguiente cita es concluyente y enfática, pues señala que:

Quienes creen que las ideas consisten en imágenes que se forman en nosotros al ser afectados por los cuerpos, se persuaden que aquellas ideas de las cosas de las que no podemos formar imagen alguna semejante no son ideas, sino sólo ficciones que forjamos en virtud del libre arbitrio de la voluntad; así pues, consideran las ideas como pinturas mudas en un lienzo.⁶⁴

Para Spinoza las imágenes de las cosas se limitan al ámbito corporal y las ideas tendrán que ser vistas bajo el atributo pensamiento, pero esto parece caer en contradicción con la primera vez que utiliza el término “imágenes” pues el filósofo sostiene que:

Llamaremos <<imágenes>> de las cosas a las afecciones del cuerpo cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si estuvieran presentes, aunque no produzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera diremos que imagina.⁶⁵

La anterior cita nos complica lo que creíamos era la definición de imagen, pues entendíamos por dicho término una afección del cuerpo, pero a las anteriores definiciones, Spinoza agrega: “cuyas ideas nos representan”, así es, ahora hablamos de ideas, ¿cómo es que se producen esas ideas? ¿No decíamos que el cuerpo no producía ideas?

Spinoza siempre es muy meticuloso y preciso a la hora de distinguir las potestades del cuerpo y las potestades de la mente, las imágenes o afecciones, no sólo serán disposiciones corporales—hecho que supone un rendimiento por parte del cuerpo en sí mismo—, sino que

⁶² E, V, I.

⁶³ E, II, XLIII, esc.

⁶⁴ E, II, XLIX, esc.

⁶⁵ E, II, XXV.

además, serán la materia prima para crear ideas, nuestro autor se vale del paralelismo para dar cuenta de la interacción cuerpo-mente, de hecho propiamente hablando no tendríamos que utilizar la palabra interacción, pues “interacción” hace alusión a dos cosas elementos separados que se comunican de cierta forma. Más bien tendríamos que hablar de las potestades corpóreas, las potestades mentales y las potestades humanas, entendiendo potestades humanas a la sincronía o unión de las potestades corpóreas y mentales. Salir de un lenguaje dualista es sumamente difícil, pero Spinoza tiene claro que una idea no depende de los movimientos corpóreos o al menos no se da en automático el paso de la afección a la idea:

Quienes creen que las ideas consisten en imágenes que se forman en nosotros al ser afectados por los cuerpos, se persuaden de que aquellas ideas de cosas de las que no podemos formar imagen alguna semejante no son ideas, sino sólo ficciones que forjamos en virtud del libre arbitrio de la voluntad; así pues, consideran las ideas como pinturas mudas en un lienzo⁶⁶

Así pues, nos alejamos de una lectura materialista, reduccionista, pues las ideas no son epifenómenos corporales, pero sí hay una estrecha relación entre las afecciones y sus ideas, lo que hay es una sutil y precisa distinción entre lo que corresponde y no corresponde a cada dimensión del modo (cuerpo/mente). Spinoza jamás renunciará al poder creador y espontaneo de la mente, pues de no ser así, sólo sería asequible un género del conocimiento, a saber, el imaginativo. Pues sí el alma sólo refleja las afecciones del cuerpo a manera de ideas mutiladas y confusas y no existiera un poder creador de la mente ¿cómo ascender en el camino del conocer?

Ahora bien, ¿cómo se resuelve la anterior dificultad suscitada? ¿Cómo es posible que el cuerpo “produzca” ideas? Esta dificultad se viene a resolver a la luz del “paralelismo” pues la idea de la imagen corresponde con la imagen misma, hay una idea que el alma se forja por cada afección del cuerpo, las imágenes tienen su correlato en las imaginaciones, si bien es cierto que el cuerpo no produce ideas sino afecciones, se tienen que dar la afección en el cuerpo para que haya una idea en el alma.

⁶⁶ E, 2, XLIX, esc.

Lo anterior será lo que Tejedor Campomanes denomina “dependencia ocasional” del alma en relación al cuerpo, a este respecto, apunta:

El cuerpo externo causa físicamente una afección en nuestro propio cuerpo al chocar con él; pero la causalidad física termina allí: la afección sólo es ocasión de la idea. Examinando este proceso en dirección contraria, es decir, desde la idea hacia el cuerpo externo, nos encontramos con lo siguiente: la idea es idea de una afección del cuerpo [...] En cualquier caso nos encontramos el propio cuerpo mediando entre la idea y su objeto exterior.⁶⁷

Con lo anterior se podía decir que tenemos una amalgama (cuerpo-imagen-imaginación o cuerpo-afección-imaginaciones) que constituirá el primer género del conocimiento (imaginación). Mismo en el que profundizaremos más adelante.

2.3 Cuerpo

En lo que respecta a la imagen e imaginación la corporalidad juega un papel vital y a reserva de lo que explicábamos en el apartado anterior, de ahora en adelante el cuerpo se verá como el protagonista de toda la exposición, es decir, abordaremos al cuerpo cómo objeto del alma. A este respecto Spinoza señala:

Para determinar qué es lo que separa al alma humana de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es el cuerpo humano [...] Diré en general que, cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas, tanto más apta es su alma que la demás para percibir muchas cosas la vez.⁶⁸

La anterior nota será la piedra de toque que alimenta la exposición de una física y del estudio del cuerpo humano como modificación de la extensión, debemos notar que aún “padeciendo”, el cuerpo es capaz de potencializar la capacidad del alma para “percibir muchas cosas”, entre mayor sea la complejidad corporal, en ese grado será la potencia del alma, al menos en una primera instancia.

Spinoza dirá que todos los cuerpos convendrán en ciertas cosas y se distinguirán entre sí en razón de su velocidad o lentitud, esto es, los cuerpos se mueven, pero también a veces, están en reposo, el movimiento que tienen un cuerpo se da en virtud de la determinación

⁶⁷ C. Tejedor Campomanes, *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*, p.96.

⁶⁸ E, II, XIII, esc.

causada por otros cuerpos, todos interconectados en una red causal infinita. Además de lo anterior, nuestro autor afirma la existencia de una concordancia de todos los cuerpos en ciertas cosas.

La relación de afectación nos revelará la constitución tanto del cuerpo agente como la del paciente, y antes de abordar al cuerpo humano, el filósofo judío nos hablará de “individuo compuesto”, el cual define de la siguiente manera:

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien –si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad– de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos.⁶⁹

Además, Spinoza apuntó hacia una ley de conservación de la unidad del individuo compuesto, se conservará la unidad siempre y cuando los cuerpos que componen a esta unidad corporal sigan comunicándose y aunque algunos cuerpos se separen de la unidad, sí hay otros cuerpos que ocupen su lugar, se seguirá hablando de unidad y el cuerpo se conservará.

Hay una cierta proporción de velocidad, comunicación, que permiten que unos conjuntos de cuerpos simples formen uno compuesto.

Así pues, tenemos que hay una infinidad de relaciones corporales, donde cuerpos simples forman cuerpos más compuestos, y estos a su vez pueden formar otros cuerpos y así se podría concebir “que la naturaleza es un solo individuo”.

Aquí vemos cómo es que hay una unidad dinámica, a pesar del cambio, siempre que exista una cierta proporción y comunicación entre las partes se podrá hablar propiamente de unidad.

Nuestro filósofo se ve forzado a esgrimir una pequeña física, su propósito es ver al ser humano como una modificación más de la extensión donde se observará un grado de complejidad mental proporcional en relación de la complejidad del cuerpo.

⁶⁹ E, II, Def.

Aquí queremos hacer un pequeño paréntesis y explicar está “proporcionalidad” entre la complejidad del alma y su objeto, creemos que esta relación se refiere principalmente a la capacidad de “percibir”, o sea, se hace referencia a la imaginación, pues se sostiene que:

“El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo”.⁷⁰

Decimos que percibir encuadra en el primer género de conocimiento pues “la palabra "percepción" parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, "concepto" parece expresar una acción del alma”.⁷¹

La imaginación es un padecer, pues imaginamos en tanto que tenemos ideas de las afecciones del cuerpo, dónde las afecciones son afectaciones que otros cuerpos imprimieron en nosotros. Así pues, la cautela con la que debemos abordar el protagonismo del cuerpo en la producción del conocimiento será esta: el cuerpo es el protagonista en el primer género de conocimiento, entendiendo por protagonismo, ser el iniciador del mismo.

Dicho lo anterior, continuamos con los 6 postulados en relación al cuerpo humano:

I. “El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto”.⁷²

II. “Algunos de los individuos que componen el cuerpo humano son fluidos; otros, blandos, y otros, en fin, duros”.⁷³

III. “Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores”.⁷⁴

IV. “El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente”.⁷⁵

⁷⁰ E, II, XIV.

⁷¹ E, II, def. III, expl.

⁷² E, II, post. 1.

⁷³ *Ibid.*, post. 2.

⁷⁴ *Ibid.*, post. 3.

⁷⁵ *Ibid.*, post.4.

V. “Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de ésta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que la impulsa”.⁷⁶

VI “El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras”.⁷⁷

Las líneas que salen de la pluma del autor principal le alcanzan para describir procesos de crecimiento, unidad e interacción del ser humano tomando en cuenta sólo y nada más que el cuerpo.

Además de lo anterior, no debemos pasar por alto los “tipos” de cuerpos que conforman al ser humano, los cuáles son 3: fluidos, blandos y duros.

Los cuerpos duros serán aquellos en las que sus partes se aplican por medio de superficies grandes, blandos serán aquellos cuerpos que se aplican mediante superficies pequeñas y por último los cuerpos fluidos serán aquellos, cuyas partes se mueven unas entre otras.

La revaloración del cuerpo que se cimienta en la ontología, se hace manifiesto en la física, el cuerpo visto bajo la luz de su atributo correspondiente recobra una soberanía relegada por la tradición.

La capacidad de conservación, la interdependencia y la afinidad con otros cuerpos, y sobre todo, la capacidad de registrar y almacenar información, o sea, la persistencia de otros cuerpos en nosotros (las huellas o vestigios), son elementos que ensanchan la potencia de la imagen, todos los cuerpos son potentes, en tanto que expresan la modificación del atributo extensión, la imagen hace posible la potenciación corporal y por ende la del alma.

Recapitulando lo que hemos dicho, existe un poder mecánico del cuerpo en tanto creador de imágenes, es mecánico pues el ser humano en tanto un modo de la extensión obedece a ciertas leyes.

⁷⁶ E, II, post. 5.

⁷⁷ E, II, post. 6.

El cuerpo cumple funciones por el hecho de ser cuerpo, es su naturaleza, por así decirlo, así pues, en una primera instancia es ineludible no imaginar, es necesario y hasta podría llegar a ser una virtud.

Las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes. Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza.⁷⁸

Hay una producción imaginativa que se cimienta en una ontología y en una física, donde el cuerpo forma imágenes y ya que “no percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que de los cuerpos y los modos de pensar.”⁷⁹ Se echa de ver desde ya la importancia de la imagen, pues es el vínculo entre nuestro cuerpo y el resto de los modos extensos que permiten por un lado la potenciación nuestro propio cuerpo en cuanto modo extenso y en tanto unidad psicofísica permite al alma percibirse a sí misma en una primera instancia, pues el alma no se conoce ni sabe de sí si no es por las ideas de las afecciones del cuerpo. Empero, este conocimiento es mutilado y confuso.

Sí en tanto unidad psicofísica, la realidad sólo se nos hace redituable por medio de modos de pensar y de cuerpos, y ya que las imágenes son “las afecciones mismas del cuerpo humano, o sea, las maneras que el cuerpo humano tiene de ser afectado por las causas exteriores y de estar dispuesto para hacer esto o aquello.”⁸⁰ La imagen se coronará como un medio en los que la potencia de los otros cuerpos se manifiesta. Nada menos que eso no está diciendo Spinoza. Eficaz, mecánico-necesaria, así será la imagen.

Por último y para entrar de lleno en el tema de la imaginación, no debemos omitir que al tratar con Spinoza el tema de la producción de imágenes se corre en dos vías, una, la que le es propia al cuerpo y la otra que le pertenece a la relación o unión alma-cuerpo que se da gracias al monismo substancial que va desde los atributos y se extiende hasta los modos (paralelismo).

⁷⁸ E, II, XVII.

⁷⁹ E, II, Ax. V.

⁸⁰ E, III, XXII, esc.

Dicho de otra manera, las imágenes no se remiten sólo al plano corporal, sino que tiene repercusiones en la producción de ideas del alma. Mismas que veremos a continuación.

2.4 Mecánica imaginativa

Gracias al paralelismo Spinoza está autorizado a afirmar:

“El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto más maneras pueda estar dispuesta su cuerpo”.⁸¹

Así es, empezamos a hablar de una reivindicación del cuerpo, podemos potencializar la percepción de muchísimas cosas en el alma gracias a la mediación corporal.

Ahora bien, ¿cómo funciona este mecanismo corporal-mental productor de imágenes-imaginaciones? Spinoza describe este proceso de la siguiente manera:

Siempre que los cuerpos exteriores determinan a las partes fluidas del cuerpo humano a chocar frecuentemente contra las blandas, cambian (por el Postulado 5) las superficies de éstas, de donde resulta (ver el Axioma 2, que sigue al Corolario del Lema 3) que aquéllas son reflejadas de manera distinta a como solían serlo antes, y resulta también que cuando, más tarde, esas partes fluidas encuentran en su espontáneo movimiento las nuevas superficies, son reflejadas de la misma manera que cuando eran empujadas hacia esas superficies por los cuerpos exteriores, y, consiguientemente, resulta que afectan al cuerpo humano —en tanto que siguen moviéndose, reflejadas de ese modo— de la misma manera, afección de la que el alma (por la Proposición 12 de esta Parte) formará una idea; esto es (por la Proposición 17 de esta Parte), que el alma considerará de nuevo el cuerpo exterior como presente, y[...] aunque no existan ya los cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez, el alma los considerará como presentes.⁸²

Todo empieza por el cuerpo, la capacidad de afectación y registro de información (huella, vestigio o traza) hacen que el cuerpo sea apto para formar imágenes, mismas que serán la materia prima para la producción un cierto tipo de ideas-imágenes o imaginaciones.

Lo anterior se explica se debe a que alma y cuerpo forjan un mismo ser, no somos dos sustancias relacionadas gracias a la glándula pineal alojada en lo más recóndito del cerebro. No somos un alma encerrada en una máquina.

⁸¹ E, II, XIV.

⁸² E, II, XVII, Dem. 2.

El ser humano es una modificación más en el vasto universo y el hecho de que su alma sea idea de su cuerpo sólo lo hace una peculiaridad, una modificación diferente. Toda modificación puede ser vista desde dos aspectos, el ser humano no escapa de esta manera de ver a los seres.

Aclarado lo anterior, toda sensación podrá ser una idea, pero no sólo eso, el alma aparte de ser testigo de los cambios corporales, también registrará esos cambios sin que haya necesidad de que los cuerpos estén presentes.

La conciencia o idea que tengo de una afección será inmediata a dicha afección hasta que mi cuerpo experimente otra afección, pero el alma además de esta conciencia inmediata de su objeto tiene la peculiaridad de considerar los cuerpos por los que una vez ha sido afectado como presentes sin necesidad de una afección en acto.

La sensación del sol sobre mi cuerpo será almacenada, por así decirlo, tanto en el alma cómo en el cuerpo, pero, además, aunque de hecho no me esté asoleando podré tener una idea de lo que es asolearme.

Toda afectación corporal se convertirá a su vez en una idea. Lo que es más “el alma humana no conoce el cuerpo mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo”.⁸³

La corporalidad cómo ya lo decíamos es clave para entender a la imaginación, pero la imagen lo es aún más, se podrá observar el concepto central de la presente tesis como una especie de bisagra que conecta lo corporal con lo mental.

Lo anterior lo decimos con base en todo lo antes ya analizado, pues imagen como sinónimo de afección es la capacidad con la que contamos en tanto cuerpo de ser afectado por otros tantos cuerpos exteriores, que, por el paralelismo y la capacidad del alma, dicha afección debe tornarse en idea. Todo este proceso mecánico-corporal constituye el grosor de la imaginación.

⁸³ E, II, XIX.

Así pues, la imagen cumple de conector, conexión o bisagra porque no debemos olvidar que cuerpo es una modificación extensa, pero a su vez debemos siempre tener claro que cuerpo y alma son uno y sólo modo visto desde la luz de su atributo correspondiente. Por eso:

“El alma humana percibe, junto con la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchísimos otros”.⁸⁴

Conocemos al mundo a la par que nos conocemos a nosotros mismos, somos conscientes de lo que nos acontece en la existencia gracias a las ideas que formamos a partir de las imágenes, de ahí la importancia de la corporalidad y la imaginación.

La imaginación, para decirlo con Kaminsky, es:

El pensamiento que, orientado por la fuerza de las afecciones corporales está encabalgado entre lo corporal y lo mental, es la imaginación, lugar de verificación de la unidad inescindible de las cosas extensa y pensante; cuerpo e idea, materia y espíritu [...] El dominio de la imaginación es co-extensivo al de las afecciones corporales.⁸⁵

Por este motivo el primer género del conocimiento vendrá a ser de vital importancia en toda la constitución existencial del ser humano, el cuerpo no será más una cárcel del alma, no hay que acallar, aquietar, ni suprimir el cuerpo,—cómo si acaso se pudiese—de esta manera el pensamiento del filósofo aquí estudiado se aleja de los despreciadores del cuerpo.

En resumen, la imaginación tiene como característica ser generador de autoconciencia, pues toda afección será a su vez trasformada en idea. Es un proceso mecánico-corporal ya que hay una inmediatez de la trasformación de las imágenes a las imaginaciones, es por eso que nuestro autor está legitimado a decir que “el cuerpo existe tal cómo lo sentimos”, hay una autoconciencia gracias al paralelismo.

Ahora bien, en este punto de nuestra exposición es menester interrogarnos ¿cuáles son los límites de la imaginación?

⁸⁴ E, II, XVI, cor. 1.

⁸⁵ G. Kaminisky, *Spinoza: la política de las pasiones*, pp. 36-37.

El conocimiento por medio de la imaginación es parcial, limitado y confuso, pues no revela de manera correcta lo que somos nosotros ni lo que conocemos, pues al conocer vía los sentidos a los objetos se nos escapa su verdadera naturaleza. Por ejemplo, al observar cómo es que el fuego funde al hierro, no conocemos la naturaleza del primero ni del segundo, sino que al observar su interacción más bien nos percatamos de la maleabilidad del primero y el poder de derretir del segundo, ahora bien, en el caso del ser humano ocurre lo mismo, pero con la diferencia que tenemos ideas que se dan a partir del encuentro ocasional corpóreo. Y he ahí lo limitado de conocer al mundo por mediación del cuerpo ya que:

“las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores”.⁸⁶

La idea que tengo del sol, que nace al asolearme, dice más acerca de mí que cualquier dato que me pudiese arrojar acerca de la naturaleza del sol, ni la distancia, ni el diámetro, ni la temperatura solar se pueden averiguar por vía de la imaginación. Imaginación significará en un primer término percepción ya que hay una conciencia de lo que mi cuerpo siente por medio de una idea.

Pero el judío holandés aclara inmediatamente:

“Las imaginaciones del alma en sí mismas consideradas, no contienen error alguno, o sea que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino *sólo en cuanto se le considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarles presentes*”.⁸⁷

La cita anterior devela varias características de la imaginación que son necesarias atender. En principio la imaginación no será un vicio, pero pareciera que haría falta una especie de idea que acompañe a la percepción para revelar su carácter limitado (idea de Dios). Además de la parcialidad, se puede hablar de un poder representativo por parte del primer género del conocimiento, pues no será necesario que continuamente estemos experimentando afecciones para tener ideas de ellas, sino que, una vez tenida la afección,

⁸⁶ E, II, XVII.

⁸⁷ *Ibíd.* Cor. Subrayado nuestro, es claro que esa otra “idea que excluye la existencia”, tendrá que venir de la razón.

podremos tener un registro tanto de ella como de su idea correspondiente. Pero además hay un poder asociativo:

“Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos, al mismo tiempo, cuando más tarde el alma imagine a uno de ellos, recordará inmediatamente también a los otros”.⁸⁸

Hay quien asocia el recuerdo de un perfume a una mujer, a un padre o a un amigo. Así pues, la mayoría de las vivencias que inundan nuestra existencia están enmarcadas en su mayoría por la imaginación. Con razón, Kaminsky sostiene:

“Para Spinoza, toda la subjetividad está comprometida en el proceso de la imaginación”.⁸⁹

Sin entrar de lleno en el terreno afectivo vemos cómo es que sí ejemplificamos lo dicho por Spinoza, se viene a engrosar el alcance de sus postulados, pues una sensación, vivencia o percepción, por lo general no vienen aisladas, pasamos de lo físico y epistémico a lo ético.

Para ilustrar la el poder asociativo de la imagen, el filósofo holandés pone el ejemplo de un campesino y el de un soldado que al ver las huellas de los cascos de un caballo pasan de una idea a otra, el primero relaciona las huellas con el arado, la tierra, su tierra, el segundo, con un caballo, un enemigo, la guerra.⁹⁰

Cada individuo asocia una misma percepción con vivencias pasadas, así cada quien juzgará según su modo de vida:

“Cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación”.⁹¹

Todas las afecciones que hemos tenido a lo largo de nuestra vida las almacenamos en el alma a manera de ideas (imaginaciones) y conforme se nos van presentando nuevas vivencias, similares o parecidas, vamos reaccionando según lo antes vivido. Lo anterior viene a dar cuenta de lo que es la memoria:

⁸⁸ E, II, XVIII.

⁸⁹ G. Kaminsky. op. cit, p.36.

⁹⁰ E, II, XVIII, esc.

⁹¹ E, I, apéndice.

La memoria. En efecto, no es otra cosa que cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano [...] cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas la imágenes de las cosas según la costumbre, en los respectivos cuerpos.⁹²

En resumidas cuentas, gran parte de nuestros procesos cognitivos se encuentran dentro del primer género del conocimiento; memoria, percepción, representación, asociación de ideas (recuerdos). Estas maneras de conocer no son suficientes y aunque abarcan gran parte de nuestras funciones mentales que ocupamos a diario (el primer género del conocimiento es esencialmente vivencial) conocer por las ideas que empiezan por los sentidos nos llevan a formar nociones no científicas ni filosóficas.

El cuerpo y su poder de concatenar afecciones tiene un límite, y por lo tanto las ideas que se nutran o partan de esas afecciones serán igualmente limitadas, por ejemplo, a lo largo de nuestra vida tenemos mil y un encuentros con diferentes personas, pero mi cuerpo no es capaz de ordenar clara y distintamente todas y cada una de las afecciones en su especificidad y singularidad, así pues, el cuerpo aglomera todas las afecciones en una afección compuesta, misma que tendrá su correlato en una idea compuesta, así nace la idea de lo llamamos “hombre”, aquí hay una crítica a los llamados “universales”, no es que los seres compartan la forma “hombre” sino que la noción viene de una limitación del cuerpo, “hombre” no es una esencia o la naturaleza común que comparten varios seres, sino que es una palabra para agrupar múltiples afecciones confusas en una sola. También hay “las nociones trascendentales”, éstas son tan generales, aún más que los universales, que a la hora de querer encasillar las múltiples y variadas afecciones con un término, dichas nociones devienen vacuas, tal es el caso de nociones cómo “ser”, “cosa”, “algo”. Pero, y con todo lo anterior ¿cuál es el inconveniente de llevar una vida sin conocer científicamente?

En la vida cotidiana conocemos e interactuamos con los demás cuerpos mediante las formas anteriores y aunque no es una manera adecuada de conocer, bien podríamos vivir sin saber las causas primeras de las cosas, de hecho, lo hacemos, entonces ¿por qué la

⁹² E, II, XVII esc.

necesidad del salir del mundo de la imaginación? Creemos que la imperiosa necesidad de salir del primer género del conocimiento se debe al poder afectivo que encierra esta manera de percibir.

Ya que en la filosofía de Spinoza ser y conocer se vinculan, nuestra tesis pretende mostrar que la imagen será la bisagra que conecte estas dos dimensiones en el ser humano, al menos en lo que se refiere al primer género del conocimiento.

2.5 Una nota más acerca de la imagen

Volvamos una vez más a la definición de imagen, esta vez pondremos especial atención a una característica muy peculiar que Spinoza concede a dicho término, nos referimos al “representar sin figurar”.

“Llamaremos "imágenes" de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, *aunque no reproduzcan las figuras de las cosas*”.⁹³

A estas alturas ya tenemos claros que imagen no es una idea, sino que es el inicio de la idea adventicia, es la “ocasión”, es la fuente corporal para que inicie la producción imaginativa. Además de lo anterior, Spinoza sugiere que la imagen no sólo es capaz de activar el conocimiento imaginativo, puesto que el primer género del conocimiento es esencialmente representativo, es decir, nos trae nuevamente experiencias e ideas de esas experiencias pasadas ¿qué sería una idea (representación) si no nos trae la figura de la cosa? ¿Qué es figura?

En la versión latina, Spinoza sostiene “*rerum imagines vocabimus tametsi rerum figuras non referunt*”⁹⁴, en donde figura vendrá a significar “forma”, o sea, el aspecto externo de un cuerpo material, por ejemplo: “le regalaron un joyero en figura de circulo”.

Sí la imagen que causa en mí Pablo no representa la figura de Pablo, entonces ¿qué representa? ¿Qué vuelve a traer a mí? ¿Qué podría haber en Pablo que vuelva a mí si no es

⁹³ E, II, XVII, esc. Subrayado nuestro.

⁹⁴ E, 2, XVII, esc.

la figura de Pablo? Aquí es donde creemos que entra la dimensión afectiva, pues el filósofo holandés entiende por afecto “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”.⁹⁵

La imagen de Pablo no representa a Pablo mismo (su figura), de hecho, la imagen no puede representar nada, pues como hemos dicho anteriormente no es una idea, lo cual no quiere decir que no vehicule nada, lo que trae consigo, lo que envuelve, es un aumento o disminución de la potencia de obrar de quien es afectado. La imagen se coronará como la causante de la idea adventicia y a la vez cómo una especie de excitador o productor del afecto.

La imagen no sólo es el inicio de la idea, o si se quiere la materia prima de la misma, sino que además preña a la idea de un “algo”, y es un algo que nos afecta.

La terminología de Spinoza, a veces es confusa, al decir lo que es imagen y afecto, aunque hable de algo netamente corporal, inmediatamente agrega la noción de idea.

Con todo y eso, creemos distinguir claramente lo que Spinoza entiende por afección o imagen, y cuáles son sus cualidades, la imagen no sólo se tornará en idea, sino en afecto, la idea recoge o envuelve, otro “algo” que no es la figura de la cosa, sino la afección misma que deviene afecto.

Spinoza agrega a la definición de afecto: “entiendo al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” porque la idea tiene una primacía sobre otros modos de pensar: “los modos de pensar, como el amor el deseo o cualquier otro de los que son denominados «afectos del ánimo», no se da si no se da la idea de la cosa amada, deseada, etc.”⁹⁶

La idea se tiene que dar necesariamente para que se dé el afecto, pero el afecto no es una idea propiamente dicha, sino que es una transición, es una experiencia efectivamente vivida

⁹⁵ E, III, Def. III. la versión latina (Gebhardt) se encuentra en línea una versión multilingüe de la *Ética* de Spinoza «<http://ethicadb.org/index.php?lg=es>» consultado el 15 de octubre del 2018.

⁹⁶ E, 2, Def. II

que no se puede reducir a la idea, aunque estén estrechamente relacionadas, pues hay que recordar que no se da nada en el cuerpo sin que se dé una idea correspondiente en el alma.

Así pues, sí es que seguimos correctamente a Spinoza, la imagen vendrá a ser la apertura o el inicio de la vida afectiva, al menos en lo que respecta al primer género del conocimiento.

Capítulo 3. Vida afectiva

La vida afectiva es un proceso psíquico-corporal que inicia en la imagen; la imagen es una afección corporal que se torna en idea, ésta última vehicula el afecto que está inscrito en la primera, por eso las ideas no son meros datos sino recuerdos de experiencias efectivamente vividas; estos recuerdos—cierto tipo de ideas—nos llevan a re-vivir experiencias pasadas según sea la intensidad de la huella impresa en mí.

Alguna vez interactuamos con otros cuerpos y fuimos conscientes de ello, los sentimos, los experimentamos por medio del cuerpo, pero sufrimos una transformación, no cualquier transformación, sino que presenciamos como era que aumentaba o disminuía nuestra capacidad de obrar, eso es un afecto.

Ahora bien, también tenemos registrada la idea de esa transición experimentada, ya que nada puede acaecer en el cuerpo sin que en el alma se dé una idea de esa afección, pero gracias al poder imaginativo que habíamos estado esbozando: memoria, representación, conciencia, etc. Podemos considerar las ideas-afecciones como presentes, aunque de hecho no lo estén, y estas ideas reprimirán o aumentaran nuestra potencia de pensar, y por el paralelismo, aumentaran o disminuirán nuestra potencia de obrar. Por eso, además de entender el afecto como transición que nos ocasiona una afección, ya sea para aumentar o disminuir la capacidad de obrar, Spinoza, igualmente entenderá por afecto las ideas de esas afecciones, esto es, las ideas mutiladas y confusas serán afectivas.

Estamos entrando de lleno en un terreno psicológico del que muchos se olvidan, pues una vez que tenemos registro de una idea que nos afectó anteriormente, tantas veces recordemos esa idea, nos veremos afectados nuevamente sin necesidad de experimentar la afectación corporal en acto.

La potencia de obrar que es reprimida o aumentada por el afecto, es la esencia misma de todo existente, hay un esfuerzo por perseverar en el ser inherente a cada modo que alcanza una dimensión psicológica en el ser humano, es decir, hay una capacidad que nos permite seguir existiendo:

Todas las cosas singulares son modos, por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera, esto es, cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios obra, y ninguna cosa tiene en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida, o sea, nada que le prive de su existencia, sino que, por el contrario, se opone a todo ello que pueda privarle de su existencia, y, de esta suerte, se esfuerza en cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser.⁹⁷

El *conatus* atraviesa al hombre, el esfuerzo por autoconservarse es el hombre mismo revestido de ideas y de afecciones:

Tanto la decisión, como el apetito del alma y la determinación del cuerpo, son cosas simultaneas por naturaleza, o mejor dicho son una y misma cosa, la que llamamos >>decisión<< cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y >>determinación<< cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión.⁹⁸

El *conatus* direccionará al hombre en todas sus acciones, pues no se puede escapar de esa ley de autoconservación universal que es inherente a todo lo que existe, cuando un hombre es consciente de ese apetito se le denominará deseo, pero el hombre ya se consciente o de su apetito no dejará de procurarse todo lo que este a su mano para perseverar en el ser.

Ahora bien, este poder no es ilimitado ni infinito, ya que sólo somos una modificación de los atributos de Dios, tenemos una potencia limitada, asimismo no debemos olvidar que estamos sujetos a leyes que nos determinan, no somos seres necesarios, estamos compelidos a obrar de cierta y determinada manera por otros seres, no somos “un imperio dentro de otro imperio”.

Con lo anterior se hace manifiesta una continua tensión entre el poder inmanente de cada ser y su oposición con los demás modos existentes. Lo que, es más, un primer poder el *conatus* es entrar en tensión con lo otro, existe una resistencia, una perseverancia de permanecer en el ser, una oposición con todo otro que pueda privarnos de nuestra existencia.

Lo que puede un cuerpo en virtud de sus solas leyes es coaccionado, impedido o estimulado en mor de la potencia de los demás cuerpos.

⁹⁷ E, III, VI, Dem.

⁹⁸ E, III, II, esc.

Cuando nuestra potencia aumenta o disminuye por la coacción de otros cuerpos decimos que padecemos, el afecto es una pasión del ánimo en tanto que no somos causa adecuada de esa transición vivida, cuando somos causa adecuada del afecto se podría decir que actuamos.

Por lo anterior, no estamos de acuerdo con algunos autores que proclaman a las pasiones como potencia:

La pasión spinoziana es el poder mismo del hombre, su capacidad de ser afectado junto a las posibilidades ideativas iniciales del alma: la imaginación. La pasión es su potencia de obrar que, junto a las imágenes, debe ser considerada en su positividad efectiva, ya no como limitación, defecto, carencia, etc.⁹⁹

Creemos entender el espíritu del trabajo del argentino, pero decir que la pasión es el poder mismo del hombre es un error, la pasión es el *conatus* pero impelido, es la potencia trastocada por los avatares de la fortuna, ya sea potencializándola o disminuyéndola.

Nuestra potencia, nuestro deseo, que en términos corporales se define como potestad de afectar y ser afectado siempre estará sometida al orden causal, siempre estaremos en tensión con lo otro, y propiamente hablando, la pasión es un padecer.

Pero aún en ese padecer existe un esfuerzo por aumentar nuestra potencia, pues Spinoza explica más detalladamente este deseo inmanente de cada ser por perseverar en el ser:

“La potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el que, ya sola, ya junto con otras, obra o intenta obrar algo—esto es la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser—no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual de la cosa misma.”¹⁰⁰

La esencia de cada ser es actual, está en la duración y aumenta en este mundo corporal, como anteriormente advertíamos, somos deseo, pero no un deseo desnudo, mera fuerza abstracta o amaterial y amorfa, sino que el *conatus* se materializa a modo de afecciones corporales e ideas, por eso, todo cuanto está en nuestro alcance para aumentar nuestra

⁹⁹ Kaminsky, *La política de las pasiones*, p.46. La tesis doctoral del argentino se puede consultar en «<http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2811>» consultado el 20 de noviembre del 2018.

¹⁰⁰ E, III, VII. Cor.

potencia, no sólo vendrá desde nuestro ser, sino que es co-extensivo a los demás seres, un aumento en el *conatus* supone la ayuda de otros muchos más cuerpos, dada nuestra limitación, en tanto que somos parte de la naturaleza. Por eso es que, en la imaginación, aunque propiamente dicho no se hable de obrar, existe una actividad efectiva impulsada por nuestro *conatus*.

Con Spinoza se viene abajo la creencia de que el hombre es un microcosmos capaz de emular e imitar el macrocosmos; lo mismo sucede con el mito adámico, la creencia de que somos imagen y semejanza y creación favorita de Dios no tiene cabida para nuestro autor, tan sólo somos una parte del infinito y basto universo, somos un modo que hace todo cuanto puede para seguir existiendo, y con ello, aumentar esa tendencia de autoconservación.

La imaginación y el deseo hacen que nos figuremos que todo cuanto existe en el mundo necesariamente tiene que servirnos, proyectamos nuestro deseo hacia la naturaleza:

Lo que se llama <<causa final>> no es otra cosa que el apetito humano mismo, en cuanto considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa. Por ejemplo, cuando decimos que <<la causa final>> de tal o cual casa ha sido habitarla, no queremos decir nada más que esto: un hombre ha tenido el apetito de edificar una casa, porque se ha imaginado las ventajas de la vida doméstica [...] los hombres son, sin duda, conscientes de sus acciones y sus apetitos, pero inconscientes de las causas que los determinan a apetecer algo.¹⁰¹

Las valorizaciones de “bien” y “mal”, son meramente subjetivas, no es que existe una naturaleza inscrita en los objetos que los defina como buenos o malos *per se*, simplemente son modos de pensar que tenemos, según se acoplen las cosas a la satisfacción de nuestro deseo serán buenas, y en caso contrario serán malas.

Tal vez la antropomorfización de Dios sea la mayor de nuestros deseos exteriorizados, creer que la naturaleza actúa a un fin, que la naturaleza nos ama y existe para servirnos es una proyección en la que descansan nuestras esperanzas y anhelos y todas nuestras explicaciones.

¹⁰¹ E, IV, Prefacio.

El creer que la red causal infinita tiene un plan secreto del cual somos los protagonistas será conocido como asilo de la ignorancia, dónde achacamos todo “bien” o todo “mal” a la voluntad divina, ese asilo en conjunto con la creencia del libre albedrío evitará que comprendamos a cabalidad las leyes que nos determinan, saber cuál es el rango específico en el que somos capaces de efectuar nuestra potencia es el principio de la libertad en Spinoza.

El pensador judío nos invita a hacer un estudio científico de lo que podemos y de lo que no podemos hacer para moderar nuestras pasiones, su esfuerzo es invaluable, lejos de censurar, vituperar o evitar las pasiones, las estudia, las comprende.

Conviene recordar que las pasiones son los afectos de los cuales no somos causa adecuada, o sea, transiciones sufridas a causa de la interacción con los demás cuerpos (imágenes), y ya que el poder de las pasiones depende de las leyes físicas, es que se pueden estudiar y comprender.

Existe una tensión entre lo que podemos y lo que no podemos, las múltiples relaciones corporales a las que estamos sometidos devela mi esencia, mi deseo, a veces impedido, otras veces, estimulado. Pero en la imaginación no podemos dar cuenta a cabalidad de cuales cosas en verdad convienen a mí *conatus*.

Spinoza llamará alegría al estímulo positivo sobre mi *conatus*, es decir, aquello que potencializa mi poder de afirmarme en la existencia, pasando así de un grado menor a uno mayor de perfección, en cambio, entenderá por tristeza todo efecto que cause en mí una disminución de mi potencia. Los demás afectos como el amor, la envidia, el odio, etc. serán una derivación del deseo, de la alegría y de la tristeza, así pues el amor será “una alegría acompañada por la idea de una causa exterior” y el odio será “una tristeza acompañada por la idea de una causa exterior”.¹⁰²

El nivel corporal de los afectos pasa a un plano psicológico, la operatividad de los afectos es más sutil en este plano, es tan sutil cómo saber qué la suma de los ángulos de un triángulo es igual a 180°, pero no por sutil deja de ser más real.

¹⁰² E, III, VIII, esc.

La efectividad de la imaginación se hace presente y gracias al poder de la representación, tenderemos almacenadas ideas que devendrán afectos que potencialicen o despotencialicen nuestro *conatus*.

El drama de afectaciones corporales anteriores se nos hacen presentes a manera de ideas, la efectividad, la intensidad, la duración y la potencia de la imagen será paralelamente proporcional a su respectiva idea, así, una imagen se adherirá a nosotros perspicazmente en mor de su propia potencia y no de la nuestra.

Por eso, aunque algunas sabemos lo que es mejor y lo aprobamos, hacemos lo peor. Las limitaciones e imposiciones corporales anteriormente sufridas son interiorizada y después nuevamente exteriorizadas, la lucha psicológica se vuelve física y viceversa, con razón, años más tarde Nietzsche dirá que somos “batalla y campo de batalla”, el pensador alemán, además, sostendrá:

La imagen de nuestra conciencia es lo único que, durante nuestra juventud, nos han exigido regularmente sin razón, a quienes respetábamos o temíamos. Por eso surge de la conciencia ese sentimiento de obligación (>>he de hacer esto>>, <<no he de hacer lo otro>>) que no se pregunta el porqué de dicho deber [...] la fe y la autoridad constituyen las fuentes de la conciencia: esta no es, pues la voz de Dios en el corazón del hombre, sino la voz de algunos hombre en el hombre.¹⁰³

Nuestra potencia de obrar será impelida o excitada desde nuestro interior, el variopinto de vivencias experimentadas que se transformaron en ideas entrarán en disputa; misma que será sorteada por el *conatus* mismo:

“el alma se esfuerza, en cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo”.¹⁰⁴

En resumidas cuentas, en el primer género de conocimiento dependemos en gran medida de la capacidad que tengan otros cuerpos de infringir tal o cual estímulo sobre nosotros, somos las afecciones de las que somos partícipes.

¹⁰³ Nietzsche, *El caminante y su sombra*, p.66.

¹⁰⁴ E, III, XII.

Algunos lectores contemporáneos hacen lecturas del afecto y la imagen sin tomar en cuenta el libro IV de la “Ética”, donde la efectividad de la imagen se hace patente no sólo como estimulador sino también cómo constrictor del *conatus*.

La efectividad de la imaginación, su realidad, no cancela su mutilación y confusión, lo que hay en Spinoza es una ambivalencia respecto al primer género de conocimiento; así como imaginar nos puede ayudar a potencializar nuestra esencia en acto, de igual manera nos puede extraer el último grado de potencia.

No hay falsedad, ni ilusión, ni falta de realidad en el imaginar, pero en este grado del conocer somos más propensos a padecer, ya sea alegre o tristemente, a fin de cuentas, no seremos dueños de nosotros mismos. El darle la espalda a la eficacia de la imaginación sería desvincular el saber del ser, ignorar la validez y brutalidad imaginativa antes que comprenderla, es un error del que no muchos filósofos están exentos ¿cómo combatir lo que no se conoce?

3.1 Imagen y Dios

Hasta aquí hemos dicho que la imagen tiene el poder de comenzar ideas, además, esas ideas están preñadas, envuelven o vehiculan afectos, mismos que nos hacen padecer alegre o tristemente, esto es, incrementan o disminuyen nuestro *conatus*.

No tenemos control de los afectos que fueron producidos por las imágenes, ya que su efectividad depende de la potencia de los otros cuerpos, y aunque, parcialmente develan un conocimiento de mí cuerpo, es decir, de mi capacidad de afectar y ser afectado, no puedo controlar su eficacia, además de que la idea que tenga de este tipo de encuentro será mutilada y confusa.

El oleaje del gran mar que es la vida nos arrastrará de aquí allá sin cesar, nosotros crearemos que somos libres pues no conocemos la red causal que nos determina a hacer esto o aquello, dependemos de la fortuna.

Aunado a lo anterior debemos considerar lo siguiente:

“Nada de lo que tiene de positivo una idea falsa es suprimido por la presencia de lo verdadero, en cuanto verdadero”.¹⁰⁵

Spinoza se aleja de aquellos filósofos que sostiene que la razón puede suprimir a los afectos, por el contrario, para él la idea verdadera no puede superar el poder del afecto, el que yo sepa que el Sol dista de mí más de la manera en que lo percibo, no erradicará que lo siga percibiendo como siempre, estaré siempre sujeto a la imaginación en tanto proceso corporal mecánico.

Tenemos que Spinoza, no es un intelectualista, somos limitados, la razón tiene un límite al momento de moderar los afectos ¿cómo pues se erradicar los afectos? ¿Cuál es el poder que tenemos sobre los afectos?

Para el judío holandés un “afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto y más fuerte del que ha de ser reprimido”.¹⁰⁶

Decíamos que la imagen era un precursor afectivo, entonces la superación o asimilación, subsunción o integración de la imaginación para la consecución de la alegría o beatitud, estaría anclada a la imagen en una primera instancia.

Spinoza es un autor que no sólo escribió, sino que vivió la filosofía, la suya propia, él mismo experimentó la superación de los afectos de la imaginación por medio de imágenes, en una carta le confiesa a Pieter Balling que una mañana despertó con la imagen de un “brasileño, negro y sarnoso”, la viveza de esa imagen era tal que parecía real, es decir, parecía que estaba en acto la afectación que le infundía el brasileño, el poder representativo de la imaginación fue superado por la afectación de cuerpos en acto: “esta imagen desaparecía en su mayor parte cuando, para entretenerme con otra cosa, fijaba la mirada en un libro o en otro objeto”.¹⁰⁷

Suponiendo que a Spinoza la imagen del brasileño le haya producido un cierto tipo de tristeza, ésta fue vencida por otras tantas imágenes, que suponemos le produjeron cierto

¹⁰⁵ E, IV, I.

¹⁰⁶ E, IV, VII.

¹⁰⁷ Spinoza, *Correspondencia*, carta 17, el número de la carta corresponde a la traducción que elegimos.

tipo de felicidad, no fue por ideas sino por imágenes que superó el poder del afecto que le producía la imagen del brasileño.

Entonces tenemos que en una primera instancia la ecuación imagen-afecto (pasión) que constituye a la imaginación no podrá ser sustituida por la de idea-afecto (pasión).

El afecto en acto (imagen/afección), será mayor que el producido por una representación mental (idea-afectiva).

La terminología de Spinoza tiene que verse a la luz de la totalidad y de su unidad, estamos autorizados a hablar de afectos en tanto que son producidos por ideas almacenadas y revividas gracias al poder representativo de la imaginación, así como de afectos ocasionados por imágenes presentes (afecciones en acto).

La unidad substancial que va de los atributos a los modos subyace en la explicación anterior, las afecciones-afectos, también son ideas-afectos. Pero ya sea que hablemos de ideas o imágenes afectivas, están en un primer plano serán imaginativas, serán producidas por choque de cuerpos, serán ideas adventicias y sólo reflejarán parcialmente el orden de la naturaleza, estaremos sometidos al azar.

Lo anterior es crucial, pues aunque haya trabajos eminentes donde resalten la reintegración de las imágenes, los afectos y de la imaginación¹⁰⁸ en la consecución de la beatitud, no dicen cómo es que se lleva a cabo dicha reintegración, sino que sólo se la presenta, la suponen. Nosotros trataremos de explicar la reintegración de los afectos en la consecución de la libertad y la participación de la imagen en dicha labor.

Entonces, tenemos que, así como el espinosismo existe un énfasis en las potestades del cuerpo de afectar y ser afectado, así mismo, existe la influencia racionalista, donde se sostiene que el alma es capaz de comprender las leyes que rigen la naturaleza, esto último parece no tomar en cuenta algunos autores.

¹⁰⁸ Entre los estudios que abordan el concepto de imagen véase "Imagen e Imaginación en la filosofía de Spinoza" del Dr. José Ezcurdia, «<http://reflexionesmarginales.com/3.0/imagen-e-imaginacion-en-la-filosofia-de-spinoza/>» consultado el 30 de Noviembre del años 2018, y "Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo" de Atilano Domínguez.

Ahora bien, por mucho que experimentemos la realidad vía los sentidos, sólo veremos fracciones de ésta, sólo nos afectaran las consecuencias y no seremos capaces de entender las premisas, el segundo género del conocimiento es la respuesta a un posible entendimiento de una porción más amplia de la infinita red causal de la que somos parte.

Las nociones comunes son la clave para entender la realidad, ya no sólo percibiremos mutilada ni confusamente, no sólo padeceremos el desenlace de una cadena causal sino que comprenderemos una porción más amplia de dicha red: “Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente”.¹⁰⁹ Todos los seres tienen en común que son modificaciones de los atributos extensión y pensamiento, pero no podemos experimentar la totalidad de las cosas y registrar en que son comunes, es por medio de la razón y no de los sentidos que somos capaces de dar cuenta de esas leyes. La efectividad de los afectos se experimenta mediante el cuerpo y el alma, conocerlos será en gran medida fruto de la razón, deducir las leyes físicas en los que se circunscriben los afectos será un poder del alma.

Así pues, podríamos tener en un principio el cuál se podría denominar como conocimiento de causa, nuestro deseo no sería ciego, sino que actuaríamos con vistas a la necesidad, ahora más que nunca nos hace sentido lo expresado en el prefacio de la parte 3 de la *Ética*:

Nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etcétera, considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitamos. Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el

¹⁰⁹ E, II, XXXVIII.

mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos.¹¹⁰

El conocer las causas que nos determina a hacer esto o aquello, es un primer paso para consecución de la libertad, entender los afectos antes de vituperarlos, negarlos o tratar de extirparlos será lo que permita en cierta medida la superación del padecer imaginativo. Ahora bien, dijimos ya que un afecto no podía ser reprimido por una idea (representación), conviene advertir que todo lo anterior aplicaba o se debe entender sólo a lo que se refiere al primer genero del conocimiento, una idea adventicia no podía superar el poder de un afecto que es una pasión, sino que una imagen o afección en acto, o sea, otro afecto (pasión alegre) era el que permitía superar la pasión triste.

La identificación que se da en el primer género del conocimiento entre la imagen/afección-afecto (pasión), se dará de igual manera en el segundo genero del conocimiento entre idea (verdadera)-afecto (obra), el considerarnos como una parte de una infinita red causal que obedece una lógica de causas y efectos que se da gracias al poder de la razón, nos instalará automáticamente en los afectos activos:

“Además de aquella alegría y aquel deseo que son pasiones, hay otros afectos de alegría y de deseo que refieren a nosotros en cuanto obramos”

Quando el alma se concibe a sí misma y concibe su potencia de obrar, se alegra (por la Proposición 53 de esta Parte); ahora bien, el alma se considera necesariamente a sí misma cuando concibe una idea verdadera, o sea, adecuada (por la Proposición 43 de la Parte II). Pero es así que el alma concibe ciertas ideas adecuadas (por el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II). Luego se alegra también en la medida en que concibe ideas adecuadas; esto es (por la Proposición 1 de esta Parte), en cuanto obra. Además, el alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas como en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser (por la Proposición 9 de esta Parte). Ahora bien, por "esfuerzo" entendemos el deseo (por el mismo Escolio), luego el deseo se refiere también a nosotros en cuanto entendemos, o sea (por la Proposición 1 de esta Parte), en cuanto obramos¹¹¹

El segundo género del conocimiento se sintetiza en el trinomio Idea adecuada-afecto activo-obrar, nótese ahora la diferencia entre un afecto activo y uno pasivo, el primero proviene de fuera, vía corporal, iniciado por la imagen para devenir en afecto e idea

¹¹⁰ E, III, prefacio.

¹¹¹ E, III, LVIII y su demostración.

inadecuada, es el poder de los otros efectuado sobre mí, yo aumento o disminuyo mi potencia a partir de eso, mientras que en el segundo caso la idea verdadera proviene de mí, del poder de la razón, proviene de la toma de conciencia de las cosas en que convengo con otros cuerpos, o sea, identificar lo que está en el todo y las partes, reglas mecánicas y amorales de las que nadie está exento y sobre las que se circunscribe todo comportamiento. Por lo anterior, a Spinoza se le ha considerado por mucho tiempo como un intelectualista, pues gracias al entendimiento, a la captación del gobierno de Dios sobre las cosas, es que se puede obrar alegremente. El conocer la necesidad, leyes comunes a los cuerpos, es ya un afecto, una acción del pensamiento.

En lo anterior, de igual manera está la llave de la libertad del espinosismo, el auto-afectarnos, el auto-determinarnos, será lo que Spinoza entenderá por libertad, pues ya vimos que el libre arbitrio, entendida como un arrebató, o libre capricho, no es sino la consciencia de nuestros actos sin saber porque fuimos movido a cometerlos.

Así pues, una idea de la imaginación no podrá vencer una pasión, pero según lo antes dicho, sí lo podrá hacer una idea del entendimiento, o sea, un auto-afecto, afecto alegre, afecto-deseo.

Con lo anterior vemos cómo es que se da un salto del primer al segundo género del conocimiento, y de dónde es que brota, pero ¿realmente la imagen no tuvo nada que ver con este salto, sino sólo la espontaneidad de la razón?

Tenemos claros que hay un salto y una espontaneidad de la razón, pues sin él no se saldría del primer género del conocer, pues en la imaginación sólo se conoce mutilada y confusamente, conocer las cosas por medio de las ideas de las afecciones del cuerpo nos mantiene en un estado pasivo. Sin negar lo anterior, conviene tomar en cuenta que la imagen, aunque dependa de otros cuerpos, es benéfica sí es que concordamos con ella.

Debemos considerar que nada concuerda más con un hombre que otro hombre, es preferible vivir en sociedades despóticas que, en una jauría de lobos, esto es, nada le es más útil y común al hombre que el hombre mismo, mejor aún sí los dos son racionales, pero de igual forma es preferible un congénere para aumentar mi potencia.

Las imágenes son expresiones del poder del *conatus* de todos los seres en tanto cuerpos, las imágenes estimulan mi potencia de obrar, el alma se alegra y es consciente de ese aumento, que, si bien es exterior, fortuito y ocasional, es el resorte necesario para dar un salto al segundo nivel del conocer, entre más estamos en situaciones tales que por medio de imágenes estimulemos nuestra potencia, más nos alegraremos y seremos conscientes de ese progreso:

“Cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, se alegra, y tanto más cuanto mayor distinción se imagina a sí misma e imagina su potencia de obrar”.¹¹²

La imagen una vez más muestra su importancia en la consecución de la felicidad pues, es base de estar sometido a imágenes benéficas que poco a poco el hombre se hace más potente en tanto cuerpo, y en tanto alma en tanto que unidad, es más consciente de sí, de la verdad eterna que el alma es en sí misma. Dicho de otra manera, sí es que hay un salto de la consciencia en la que se pasa de un primer a un segundo nivel del conocimiento, las imágenes son el resorte de ese salto.

Ahora bien, es menester señalar que el segundo género del conocimiento no cancela el primero, el que yo me sepa parte de un orden amoral que obedece la ley de causa y efecto, y que a partir de ahí pueda actuar con conocimiento de causa, no quiere decir que no seguiré teniendo afectos pasivos, alegres o tristes:

“El deseo que surge del conocimiento verdadero del bien y el mal puede ser extinguido o reprimido por otros muchos deseos que brotan de los afectos que nos asaltan”.¹¹³

En el espinocismo toma en cuenta “al ser en el mundo”, o sea, hay plena conciencia de las muchas tantas otras determinaciones que nos mueven y no sólo de las que somos causa adecuada, es por eso que no se deja de lado la meditación y participación del primer género de conocimiento en la consecución de la libertad.

¹¹² E, III, LII.

¹¹³ E, IV, XV.

Otro corte propio de ésta filosofía y que ayuda a entender el por qué no se deja de lado las imágenes, los afectos y en general la corporalidad en la efectuación de la felicidad, es que en este modo de pensar no existe una trascendencia, esto es, no existe un más allá, no hay una idea de cielo cristiano, no hay un premio por ser virtuoso, la virtud es un premio en sí, tampoco existe una contemplación de las esencias después de la muerte, no existe un platonismo. Estamos ante una filosofía de la vida y para la vida, no existe una meditación sobre la muerte.

Con lo anterior nos adherimos a las tesis según la cual en la “Ética” los tres géneros del conocimiento, sí es que se dan, son simultáneos. O se refieren a lo mismo, es sólo que se mira, se vive y se entiende la realidad de otra manera, (bajo una especie de eternidad).

Con todo y eso sólo hemos abordado los dos primeros géneros del conocimiento, vimos la participación “activa” de la imagen a lo largo y ancho de la vida afectiva y de la manera en que nuestro concepto era materia prima para que el alma se conociera a sí y a su propio cuerpo, aunque de manera mutilada y confusa, además vimos que la imagen no puede producir que conozcamos verdaderamente nuestra alma ni que actuemos, sólo podremos padecer alegremente en el mejor de los casos. Ahora bien, sí decimos que los 3 géneros confluyen ¿Cuál es papel de la imagen en el segundo género del conocimiento?

La imagen no desaparecerá, sino que será “vista con otros ojos”, esto es, se comprenderá a la luz de leyes físicas causales, podremos entender que un objeto nos afecta por aquello que tenemos en común o no con él, en el último y mejor de los casos:

“El alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, se remitan a la idea de Dios.”¹¹⁴

Las imágenes no dejarán de ser efectivas, no desaparecerá, no nos dejarán de afectar, pues cómo ya vimos responden a una necesidad, es sólo que en el primer nivel del conocimiento no dábamos cuenta de ello, ahora que vemos con los “ojos de la razón”, remitiremos todas y cada una de las imágenes a la “idea de Dios”, observaremos a la imagen bajo la luz de la infinita red causal que obedece a leyes amorales, conocer los afectos, es conocer sus causas

¹¹⁴ E, IV, XIV.

(las imágenes), a veces ver el panorama completo y no sólo una parcialidad de éste hará que juzguemos las cosas en su justa medida, no exageraremos en unir nuestro deseo a cosas fútiles, ni volubles:

Las aflicciones e infortunios del ánimo toman su origen, principalmente, de un amor excesivo hacia una cosa que está sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo. Pues nadie está inquieto, ansioso sino por lo que ama, y las ofensas, las sospechas, las enemistades, etc., nacen sólo del amor hacia las cosas, de las que nadie puede en realidad ser dueño.¹¹⁵

Conocer desde el segundo genero del conocimiento, como ya advertíamos no eliminara el primero, las imágenes de las cosas no se destruirán, dejar de percibir las cosas por medio de los sentidos no será posible, sería absurdo, lo que pasará es que existe una disminución o exaltación de las pasiones por medio de imágenes adecuadas, organizaremos nuestras afecciones de manera tal que tan pronto percibamos algo confuso y mutilado, lo acomodaremos a la idea de Dios, o sea, esa percepción aislada y confusa de tal o cual imagen que padecemos, será vista en el orden que es correcto, consiguiendo con eso no exaltar su poder, ni tampoco minimizarlo, sino justipreciarlo.

La imagen-afecto que nos oprime será disminuida vista bajo una especie de eternidad, además, gracias a la razón se elegirán imágenes adecuadas que propaguen afectos alegres, ya no sólo habrá encuentros dichosos o terribles, pues la palabra “encuentro” tiene cierta carga de azar o fortuna, sino que gracias al poder de la razón podremos actuar con conocimiento de causa.

Ya aclaramos que el alma no mueve al cuerpo, hablamos de actuar ya que el deseo debe entenderse en sentido amplio: “cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre”¹¹⁶, así pues, el alma no mueve al cuerpo sino que alumbró el camino que recorren junto con su objeto, pone su luz sobre aquello que me conviene, de este modo el deseo deja de ser ciego.

El alma ve todo bajo una perspectiva de eternidad, se conoce a sí misma, se alegra, conoce a su objeto de manera clara, asciende, nuestro poder se hace co-extensivo a los demás

¹¹⁵ E, IV, XX, esc.

¹¹⁶ E, II, Def. de los afectos, explicación.

objetos, nuestro poder de afectación se hace patente, se encaminan y re-direccionan las fuerzas.

La fuerza que se requiere para unirme a otro cuerpo lascivamente no debe ser tan diferente a la que se requiere para engendrar un hijo en el matrimonio, el acto corporal es el mismo, pero el primero nace del poder imaginativo, nace del poder de la imagen de un cuerpo sobre mí, mientras que el segundo nace de un deseo de la razón.¹¹⁷

Esta doctrina que podría catalogarse como un tipo de “sublimación de las pasiones”, más tarde será recobrada por Nietzsche, pues ya que sí de hecho una y misma acción están determinadas ya sea por una imagen o por una idea del entendimiento, no tiene por qué existir una eliminación de los afectos, sino una redirección de las fuerzas corporales por medio del conocimiento para que los afectos no sean pasiones sino obras, razón, cuerpo y deseo se hermanan para producir alegría, la nuestra propia:

En otro tiempo tenías pasiones y las llamabas malvadas. Pero ahora no tienes más que tus virtudes: han surgido de tus pasiones. / Pusiste tu meta suprema en el corazón de aquellas pasiones: entonces tus pasiones se convirtieron en tus virtudes y alegrías./Y aunque fueses de la estirpe de los coléricos o de la de los lujuriosos, o de los fanáticos de la fe o de los vengativos:/Al final todas tus pasiones se convirtieron en virtudes y todos tus demonios en ángeles./ En otro tiempo tenías perros salvajes en tu mazmorra: pero al final se transformaron en pájaros y en aves cantoras./De tus venenos has extraído tu bálsamo.¹¹⁸

Aunque lo anterior sea cierto (sublimación de las pasiones) y sea una ética provisiona al que es capaz de llegar el ser humano por medio de la razón, el poder de la imagen no dejará de ser efectiva, aunque ésta pueda ser manipulada, opacada, aprovechada, etc. No será eliminada por completo pues debemos recordar que la afección no depende de nosotros sino de los demás cuerpos, aunque nos aprovechemos de imágenes que nos convengan, la razón no podrá extirpar los males del mundo. Spinoza lo entiende, sabe que en la duración estamos expuestos a miserias y dichas, el saber procurarnos las segundas no nos eximen de las primeras, es por eso que sostiene:

¹¹⁷ E, IV, capítulo XIX y XX el deseo lascivo nace del amor a la belleza, en cambio el deseo de procrear bajo el matrimonio y educar a los hijos sabiamente surge de la razón.

¹¹⁸ F. Nietzsche, Así habló Zaratustra, p. 68.

De todas maneras, la potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente. Por ello, no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros. Sin embargo, sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos. Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello, esforzándose por perseverar en ese contento.¹¹⁹

A la prudencia del sabio que consiste en el auto-afectarme y en seleccionar imágenes que me convengan, debe añadirse la virtud de la firmeza que nos da el entendimiento, el saber que no podemos amoldar todo a nuestra conveniencia, el conocer que unas afecciones me superan y jamás las erradicaré debe ser un afecto alegre. Hasta aquí nuestras reflexiones acerca de la imagen y su relación con la razón. Ahora bien, ¿la imagen tiene un papel en el tercer género del conocimiento?

Así como el fugo a la chispa, de la constancia de vivir en el segundo género del conocimiento surgirá el tercero. Múltiples y variados estudios se han hecho de esta manera de conocer, donde se ha despertado un calificativo más para nuestro autor, a saber, el de místico, aquella unión del hombre con Dios, es lo que nos queda por explicar.

A la luz de lo dicho a lo largo de esta tesis debemos entender lo siguiente:

“En Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de eternidad”

Y en conjunción con:

“Cuanto más conocemos las cosas singulares más conocemos a Dios”¹²⁰

Dios es causa de la existencia y la esencia de las cosas, ahora bien, entre más conocemos en lo que convienen entre sí los cuerpos, así como las leyes que determinan y sus propias fuerzas inmanentes, más conocemos la esencia de Dios.

¹¹⁹ E, IV, cap. XX.

¹²⁰ E, V, XXII y XXIV respectivamente.

Los ser particulares no son sino modos, o sea, afecciones de los atributos de Dios, somos divinos en tanto modificación de los atributos.¹²¹

Lo corruptible y afectante de los encuentros corporales se resolverá como manifestaciones de la eternidad, o sea, captaremos la existencia en sí misma.

En el último nivel del conocimiento ya no sólo padeceremos las imágenes, o sea, las afecciones por la que otros cuerpos me afectan y que me impelen hacer esto o aquello, ya no sólo tendré pasiones e ideas mutiladas y confusas que provienen de esas afecciones, sino que captaremos que los modos son en sí mismos imágenes de Dios, en el entendido que los cuerpos son afecciones de la modificación extensión. Entre más comprendamos lo anterior, más estaremos unidos a Dios no sólo como el alma, pues ya vimos que el alma nos asciende sino con ayuda del cuerpo; el alma en tanto que se conoce a sí misma y la idea de Dios obra, alma y cuerpo son un solo ser, sí el alma obra el cuerpo lo hace de igual manera: “quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya parte mayor es eterna”.¹²²

La imagen corporal en el ser humano nutre al aumento de la potencia; de este aumento es consciente el alma, el alma entre más se conoce distintamente más se alegra y aumenta su potencia, el alma tiene una idea adecuada y obra, este obrar se cristaliza como conocimiento del segundo género; mismo que cómo el fuego a la chispa se torna en un tercero.

¹²¹ E, I, XXV, cor.

¹²² E, V, XXXIX.

CONCLUSIONES

En la presente tesis tratamos de rastrear el papel que ocupa el concepto de imagen en la filosofía de Spinoza, para ello partimos del hecho de que un filósofo no utiliza gratuitamente un término tan frecuentemente, sobre todo en asuntos tan variados como lo son el de la antropología, los afectos, la servidumbre y la felicidad.

La palabra imagen se encuentra a lo largo y ancho de la obra cumbre de Spinoza *Ética demostrada según el orden geométrico*, creímos que esto se debía al hecho de que la filosofía del judío de Ámsterdam no desdeña al cuerpo.

Partimos de la hipótesis que las filosofías que no desprecian al cuerpo revalorizan la imaginación y por ende a la imagen.

Teniendo en cuenta lo anterior, nos pusimos a indagar cuál era el lugar que ocupaba el cuerpo en la filosofía de Spinoza, para poder dar cuenta de la antropología nos dispusimos a esbozar la doctrina de la substancia única, pues bajo la luz de substancia y atributo se hace inteligible la noción de modo.

Apreciamos que el cuerpo es una modificación del atributo extensión, mismo que es constitutivo de la esencia de Dios.

Vimos que el ser humano es una modificación extensa y pensante, por eso todo lo que acaece en el cuerpo, tendrá una idea correspondiente en el pensamiento, o sea, explicamos la noción de “paralelismo”. Fundamental para explicar la unidad psicofísica espinociana.

Notamos que el papel de la imagen es indispensable, pues ya que el cuerpo es una modificación de la extensión sólo tienen la capacidad de actuar sobre otros cuerpos por medio de imágenes o *afecciones*, afectar y ser afectado es una potestad del cuerpo que se da gracias a la imagen.

La imagen no es una representación mental, es una afección, una modificación o disposición corporal, es el efecto del encuentro de mi propio cuerpo con otros más, pero además es la ocasión para que se produzca las ideas de la imaginación, ya que por el paralelismo nada puede acaecer en el cuerpo humano sin que se dé una idea en el alma. Por

lo anterior, muchos consideran que el cuerpo produce el pensamiento, vimos la cautela con la que hay que abordar el “materialismo” en Spinoza.

Pues ya que si bien, se tiene que dar la imagen para que se dé una idea de ésta, no se debe olvidar jamás que es el pensamiento el que produce las ideas y no el cuerpo.

Spinoza explica con su paralelismo la interacción alma/cuerpo, pero proclamar el pensamiento como un epifenómeno corporal cancelaría el poder de la razón, influencia cartesiana marcada indudablemente, sin la cual no se lograría pasar a un segundo y tercer grado del conocimiento. Ambas tesis confluyen, alma y cuerpo son uno, existe un poder de la razón.

Pudimos advertir que la imagen repercute en el mundo afectivo y la teoría del conocimiento, al menos en el primer grado del conocer, pues las ideas y las afecciones son promotoras de afectos, envuelven afectos. Pues un afecto es una afección, o sea una modificación que aumenta o disminuye nuestra potencia de actuar.

Junto con la noción de afecto advertimos la noción de *conatus*, vimos que la imagen excita positiva o negativamente nuestra esencia, aumenta o disminuye nuestra potencia de obrar.

Hicimos notar el poder coercitivo de la imagen, misma que es olvidada por autores que intentan revalorizar la imaginación, pues parece que pasan de largo sus estudios sin tomar en cuenta el libro IV de la *Ética*, “El poder de los afectos o de la servidumbre humana”.

Concluimos que las imágenes promueven afectos alegres o tristes, hay pues una ambivalencia. Además, advertimos que la efectividad epistémica y afectiva de la imagen no puede ser suprimida por el segundo género del conocimiento, pues la imagen implica el poder de otros sobre mí, o sea, no depende en gran medida de mi poder.

Las pasiones alegres y tristes no serán suprimidas sino por afectos activos, o sea, ideas adecuadas, u otros afectos, afecciones en acto.

En conclusión, la imagen es un término tan amplio y basto porqué en Spinoza existe una inmanencia, todo es en Dios y se produce por él, además Dios es causa inmanente y no transitiva de las cosas, por eso, gracias a la ciencia intuitiva nos descubrimos como

imágenes del ser absoluto, o sea, cómo afecciones de los atributos de Dios, esto hará que veamos a todos los seres *sub specie eternitates*, siendo ésta manera de considerar a los seres la mayor felicidad que podemos alcanzar.

La efectividad y potencia de la imagen se debe ver a la luz de la totalidad de la filosofía de Spinoza, racionalismo, inmanencia, materialismo, monismo, paralelismo, misticismo, todas y cada una de esas nociones que abordamos hace inteligible el poder de la imagen.

Si bien es cierto que hoy en día se han puesto los ojos en las nociones de afecto e imaginación para sacar un rendimiento actual de la filosofía del holandés (esta tesis no es el caso) no debemos soslayar el poder de la imagen, pues cómo vemos es una ocasión de idea, y por ende de afecto, nuestra esencia, nuestra capacidad de obrar se juega en imágenes, mismas que se miden por su fuerza, su constancia y su perspicacia de adherirse a nosotros.

Los propagadores de imágenes son los propagadores de afectos, sí hay que denunciar a embaucadores afectivos, aquéllos a los que entregamos nuestra libertad, es menester identificarlos como propagadores de imágenes.

FUENTES DE CONSULTA

Bibliografía básica

Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. y notas de Vidal Peña, Tecnos, Madrid, 2007

Spinoza, B. *Ética*. [Ethica ordine geometrico demonstrata, 1677] Trad. de A. Domínguez. Madrid: Trotta, 2000.

Spinoza, B. *Correspondencia Completa*, Trad. Juan Domingo Sánchez Estop, Iperion, Madrid, 1998

Spinoza, B. *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de la Filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*. [Tractatus de Intellectus Emendatione, c. 1663; Principia Philosophiae cartesianae. Cogitata Metaphysica, 1663] Trad. de A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

Spinoza, B. *Tratado Político*. [Tractatus Theologico-politicus, 1677] Trad. de A. Domínguez. Madrid: Alianza, 2004.

Spinoza, B. *Tratado Teológico Político*. [Tractatus Theologico-politicus, 1670] Trad. de A. Domínguez, Madrid: Alianza, 2003.

Bibliografía complementaria

Allaendesalazar Olazo, Mercedes, *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza, 1998.

Bayle, Pierre, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, trad. Pedro Lomba, Trotta, Madrid, 2010.

Cassirer, Ernest, *El problema del conocimiento*, tomo II, FCE, México, 1965. Trad. por W. Roces.

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Mario Muchnik, Barcelona, 1975.

- Descartes, René, *Principios de la filosofía*, Alianza Editorial, México, 1995.
- Dujovene, León, *La obra de Baruch Spinoza*, Instituto de Filosofía, Buenos Aires, 1943.
- García Del Campo, Juan Pedro, *Spinoza o la libertad*, Intervención cultural, 2008.
- Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Alianza, Madrid, 1982.
- Henry, Michel, *La felicidad de Spinoza*, La cebra, Buenos Aires, 2008.
- Hubbeling, Hubertus, *Spinoza*, Herder, Barcelona, 1980
- Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: La ética de las pasiones*, Barcelona, Gedisa, 1990
- Koyré, Alexandre, *Del infinito cerrado a infinitos mundos*, México, Siglo XXI editores, 1979.
- Moreu, Pierre-Francois, *Spinoza y el spinozismo*, trad. Pedro Lomba, Escolar y Mayo, Madrid, 2012.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2003.
- _____, *La gaya ciencia*, Madrid, Gredos, 1982.
- Smith, Steven, *Spinoza y el libro de la vida*, trad. Juan Manuel Forte, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

Publicaciones consultadas en internet

- Benítez, Laura, *El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal*, véase en http://www.revista.unam.mx/vol.5/num3/art15/mar_art15.pdf
- Dominguez, Atilano, *Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo*, <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM7575110063A>
- Ezcurdia, José, *Imagen e imaginación en la filosofía de Spinoza*, véase en <http://reflexionesmarginales.com/3.0/imagen-e-imaginacion-en-la-filosofia-de-spinoza/>