

LOS AFECTOS, LAS IDEAS Y LA FORMACIÓN DE SUJETO EN SPINOZA

**Trabajo presentado como requisito
para optar al título de Magister en Filosofía
Escuela de Ciencias Humanas
Maestría en Filosofía
Dirigido por: Wilson Herrera, PhD.**

**Presentado por
Luz Helena Di Giorgi Fonseca**

**Universidad del Rosario
Bogotá, 2013**

Índice

Introducción.....	1
1. Los afectos en el siglo XVII 7	7
2. Relación entre alma y cuerpo	11
2.1 Independencia conceptual entre atributos	15
3. Representación y percepción	21
3.1. Individuo y formación de sujeto	31
3.2. Ideas-afectos y <i>conatus</i>	38
3.2.1. Características generales de los afectos.....	46
4. La Lógica de los afectos y la imaginación.....	56
4.1. El sujeto pasivo y los imaginarios sociales.....	70
5. Sujeto activo y afecto común determinado por la razón.....	84
6. Observaciones generales.....	94
7. Bibliografía.....	97

LOS AFECTOS, LAS IDEAS Y LA FORMACIÓN DE SUJETO EN SPINOZA

Resumen

Lo que me propongo desarrollar a continuación es la manera como los afectos y las ideas determinan la formación del sujeto en Spinoza. Para esto, me valdré de las reflexiones que hace el autor respecto al conatus y la relación que establece entre alma y cuerpo. La tesis que defenderé a lo largo del presente trabajo es que hay una conexión entre las ideas, los imaginarios colectivos que se construyen a nivel social con la lógica de los afectos que Spinoza establece. Esta relación permite comprender el modo cómo se constituyen en la *Ética* las distintas formas de subjetividad.

Introducción

Baruj Spinoza, en la *Ética*, analiza las pasiones que experimentan los seres humanos e investiga la naturaleza y la influencia que tienen estas en el ejercicio de la libertad de los sujetos. La tesis que de Spinoza acerca de la libertad no corresponde a la tradicional noción de libre arbitrio, que considera la voluntad como fuente del deseo en cuanto se le adjudica la potestad de elegir opciones o posibilidades. Para Spinoza, la libertad consiste en actuar de acuerdo con nuestra propia razón, esto es, conforme a ideas adecuadas. En relación con los afectos, Spinoza considera que un sujeto es libre cuando tiene un conocimiento de las causas que han provocado las pasiones que experimenta su cuerpo y cuando este conocimiento es causa adecuada de sus emociones y acciones¹.

Spinoza sostiene, tanto en su *Ética* como en el *Tratado teológico político*², que una persona que está completamente determinada por sus pasiones y cree ser libre, es un sujeto pasivo incapaz de

¹ “Digo que nosotros actuamos, cuando en nosotros o fuera de nosotros se produce algo de lo que somos causa adecuada esto es (*por la def. precedente*), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente por ella sola. Y, al contrario, digo que padecemos, cuando en nosotros se produce algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos causa sino parcial” (E3def2).

² De ahora en adelante, TTP.

ver lo que es útil y actuar bajo la guía de la razón. Así, resulta engañoso pensar que la libertad consiste en elegir o hacer lo que se antoje, como lo supone la tesis del libre arbitrio, debido a que se estaría desconociendo la determinación afectiva de las elecciones.

Para Spinoza, los seres humanos tienen la capacidad de ser afectados de muchas maneras debido al encuentro que tienen los cuerpos entre sí. Dicha capacidad de afección condiciona al individuo, ya sea como sujeto pasivo o activo, como lo afirma el siguiente postulado: “El cuerpo humano puede ser afectado de muchos modos con los que aumenta o disminuye su potencia de actuar, y también de otros modos que no hacen ni mayor ni menor su potencia de actuar [...]” (E3post1). Si es a través de dichos encuentros que los individuos experimentan afectos o pasiones que aumentan o disminuyen su potencia de obrar, lo interesante de la propuesta de Spinoza es que presenta una concepción de libertad, relacionada con la capacidad o grado de acción que poseen los seres humanos, ligada a las diversas formas en las que el cuerpo pueda verse afectado.

En la *Ética*, Spinoza presenta dos tipos de subjetividad o *modos de ser* que se caracterizan porque manifiestan una capacidad afectiva que depende del grado de percepción o conocimiento que experimente el sujeto. El primer tipo es el identificado como “sujeto activo”, que está determinado por afectos que aumentan su potencia de actuar. El segundo tipo es el “sujeto pasivo”, que es afectado por pasiones que disminuyen su potencia de actuar. Cuando un sujeto disminuye su potencia de actuar se dice que padece y está bajo el dominio de la imaginación, es decir, que está determinado por ideas inadecuadas de sí mismo y del contexto al que pertenece. Por el contrario, cuando aumenta la potencia de actuar del sujeto se dice que es causa adecuada de sus afectos, es decir, que tiene un conocimiento de sí mismo y del contexto en el que vive. Uno de los ejemplos que se mencionan en la *Ética* es el siguiente:

[...] Y a partir de ahí resulta claro cuánto ventaja y es más poderoso el sabio que el ignorante, que se deja guiar por el solo apetito. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de múltiples maneras por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad del ánimo, vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas; y tan pronto deja de padecer, deja también de existir (E5p42s).

Aquí identificamos dos modos de ser distintos: el ignorante que solo es movido por pasiones que provienen de causas exteriores y el sabio que tiene conocimiento de sus pasiones. La diferencia entre ellos radica en que, el primero jamás va poder experimentar un contento de ánimo, como tampoco es consciente de la naturaleza (Dios) y de todas las cosas; mientras que el segundo sí tiene conocimiento de las cosas de la naturaleza, en especial, de sus afectos. Si esto es así, ¿de qué manera la fuerza de las pasiones o de los afectos, aumenta o disminuye la potencia de actuar del cuerpo?, ¿a qué lógica responden los afectos?, ¿qué papel juega la imaginación y la razón en este proceso?

Para dar respuesta a estos interrogantes es preciso tener en cuenta que para Spinoza el principio universal que rige a la naturaleza es el *conatus*. Este concepto refiere al esfuerzo por perseverar en su ser que poseen todas las cosas de la naturaleza. De acuerdo con Spinoza, el ser de un individuo está determinado por ideas tanto adecuadas como inadecuadas, pues estas a su manera determinan el *conatus*. Si esto es así, ¿qué relación existe entre el *conatus*, las ideas, y los afectos que se derivan de estas?

Las respuestas que surjan nos permitirán abordar las siguientes dos cuestiones: en primer lugar, ¿de qué forma un individuo se manifiesta como un sujeto activo o pasivo?, y, en segundo lugar, si buena parte de los afectos que experimenta un individuo se configuran por el contexto social que pertenece, ¿puede en algún sentido decirse que las sociedades tienen afectos? En otras palabras, ¿hay afectos que tienen un carácter colectivo? La presente tesis se interesará por indagar de qué manera el afecto común se convierte en fuente de legitimidad de una comunidad política, en especial, por la construcción de este tipo de afecto colectivo a partir de las indicaciones que ofrece Spinoza en la *Ética*. En últimas, el objetivo es analizar cómo las ideas y los afectos configuran la formación subjetiva del individuo y del grupo.

El análisis de Spinoza muestra una relación entre afectos comunes y la disposición afectiva que manifiestan las formas de subjetividad. Sin embargo, ¿cómo se establece un afecto común y de qué manera está ligado a la formación de los modos de subjetividad colectivos e individuales? Para resolver esto es fundamental comprender el proceso cognitivo-afectivo que revela la ética de Spinoza.

Autores como Moira Gatens, Genevieve Lloyd, Susan James, y Gilles Deleuze resaltan, cada cual a su manera, la importancia dada por Spinoza al análisis de los afectos, pues reconocen una relación entre las construcciones ideológicas, los afectos y la formación del sujeto. Para Gatens y Lloyd, la descripción que hace Spinoza acerca de la imaginación da cuenta de la disposición afectiva que forman los individuos a partir de ciertas construcciones ideológicas que se establecen en el ámbito político, religioso y cultural. Los intérpretes aseguran que el análisis que ofrece Spinoza acerca de la imaginación permite comprender el contexto político contemporáneo en torno a los conceptos de libertad, autonomía y responsabilidad, así como a una nueva concepción de individualidad.

James, por su parte, asegura que es interesante ver que al analizar las pasiones y su diversidad se pueden reconocer diferentes “modos de ser”. En su texto *Passion and Action* afirma: “El intento por comprender el alcance que tienen las emociones humanas, es equilibrado por la conciencia, la diversidad y la variedad de pasiones que pueden ser localizadas en diferentes individuos, con diferencia de sexo, clases, nacionalidades, etc” (James, 1997, 7)³. En este caso, según las circunstancias en que viva cada individuo, así mismo serán las pasiones a las que esté dispuesto.

Al igual que James, Deleuze asegura que los sujetos se caracterizan por los afectos que son capaces de experimentar. Es decir, que uno de los aspectos que se debe tener en cuenta para comprender las diferencias que pueden manifestar los seres humanos y las sociedades que conforman, son sus afectos. En uno de sus cursos sobre Spinoza, Deleuze expresa:

¿Qué distingue a una rana de un mono? No son los caracteres específicos o genéricos dice Spinoza, sino el hecho de que ellos no son capaces de las mismas afecciones. Habría entonces que hacer verdaderos mapas de afectos para cada animal. E igual para los hombres. En ese momento percibiremos que los hombres no son capaces de los mismos afectos según las culturas, según las sociedades (Deleuze, 2003, 179).

Estos autores enfatizan la conexión existente entre los afectos, las ideas y su incidencia en la construcción de la identidad y la formación de ciertos modos de ser. Sin embargo, ellos no hacen una descripción clara de la lógica de los afectos planteada por Spinoza teniendo en cuenta el

³“But this attempt to grasp the range of human emotions is counterbalanced by a lively awareness of the vast variety and diversity of passions to be found in different individuals, sexes, classes, nationalities, professions, and so forth”.

orden que ofrece la imaginación y la razón, es por este motivo que el análisis de esta lógica constituye la preocupación central del presente trabajo. Para llevar a cabo esta tarea es fundamental indagar la formación del afecto común y el papel que juegan tanto la imaginación como la razón en la construcción del carácter de las personas, es decir, de sus modos de ser o formas de subjetividad.

Para desarrollar estos postulados se acudirá al concepto de imaginario social, término trabajado en sociología y que hace referencia a la manera cómo los individuos interpretan el contexto en el que viven, además revela el modo cómo legitiman sus prácticas cotidianas. Para dar cuenta del término se tendrán en cuenta las indicaciones elaboradas por: Moira Gatens, Genevieve Lloyd, Cornelius Castoriadis, Charles Taylor, y Michele Le Doeuff's. Hay que resaltar que uno de los aspectos más importantes que sugiere el concepto es su influencia en la formación de la identidad tanto individual como colectiva, por esta razón uno de los puntos clave es analizar la relación que puede haber entre el concepto y la lógica de los afectos que establece Spinoza.

La tesis central que se defenderá lo largo del presente trabajo es que existe una conexión intrínseca entre los "los imaginarios sociales" y la lógica de los afectos de Spinoza. Para demostrar esta tesis se enfatizará en la relación que establece Spinoza entre la idea y el afecto, pues resulta clave para comprender el papel que juegan los afectos en la construcción de modos de ser o formas de subjetividad dados por ciertos imaginarios sociales. Para tal fin, la primera parte del texto girará en torno a la definición que hace Spinoza de los afectos revisando, además, otras consideraciones que se hacen en el siglo XVII; la segunda parte se dedicará a aclarar la relación que establece Spinoza entre alma y cuerpo; la tercera parte dará cuenta de la formación de la disposición afectiva, el análisis de los conceptos de individuo y de sujeto, junto con las nociones de percepción y representación; por último, la cuarta parte se ocupará de la lógica de los afectos dada por la imaginación y la razón.

Para efectuar un análisis adecuado del tratamiento hecho por Spinoza sobre los afectos se deben tener en cuenta dos aspectos cruciales. El primero es de carácter histórico, el cual tiene que ver con la concepción que se tenía acerca de las pasiones en el siglo XVII; y el segundo corresponde a una cuestión ontológica: la relación que establece el autor entre alma y cuerpo. Para el análisis

de los afectos seguiremos de cerca los planteamientos realizados por Susan James, quien ha estudiado de manera minuciosa las diferentes concepciones sobre las emociones que se dieron a lo largo de los siglos XVII y XVIII. En relación con el segundo aspecto se tendrán en cuenta las consideraciones hechas por Michael Della Roca respecto a la relación entre alma y cuerpo. Es muy importante comprender esta relación puesto que nos permite entender mejor cómo, según Spinoza, un individuo experimenta ciertos afectos en virtud de las ideas adecuadas e inadecuadas que posee.

1. Los afectos en el siglo XVII

Durante el siglo XVII, la palabra pasión se asociaba con el término latino *pathe* que desde la época de San Agustín se traduce literalmente como pasión, sufrimiento o perturbación. La mayoría de los trabajos elaborados en esa época consideraban a las pasiones como parte de la naturaleza humana, por esta razón no era posible escapar de ellas ni obviar su conocimiento. Según James, en ese siglo las pasiones dejaron de ser vistas como aspectos de la naturaleza humana que no debían ser tenidas en cuenta, pasando a ser concebidas como una condición indispensable para la formación del carácter, la consecución del bienestar y el florecimiento de los individuos.

Los filósofos de esa época⁴, según James, consideran a las pasiones como estados del alma que ejercen una fuerte influencia en las acciones que realizan los individuos. Desde entonces se piensa que los afectos son la fuente de las actitudes contrarias que experimentan los individuos, disponiéndolos simultáneamente a sentir inclinación y aversión a ciertas cosas. Así, por ejemplo, el odio, por un lado, puede convertirse en una pasión negativa, en tanto que genera tristeza y amargura, pero por el otro, ayuda ocasionalmente a alejar a los seres humanos de cosas nocivas o de situaciones que les pueden generar algún perjuicio.

Dentro de las consideraciones más representativas que se hicieron en época se encuentra aquella que afirma que las pasiones están ligadas a la naturaleza del cuerpo de los individuos y a su ambiente. Un ejemplo que da cuenta de cómo la diferencia de sexos que se creía incidía a la hora de experimentar ciertas pasiones, lo describe Nicolás Melebranche: “Las mujeres se sobresaltan más que los hombres, porque sus cerebros son más suaves y se asemejan a los niños en la inconstancia de sus sentimientos, ya que son susceptibles a diferentes pasiones” (James, 1997, 8)⁵. En relación con el ambiente, se decía⁵ que influía en la disposición afectiva y en la formación del carácter; era corriente señalar que las personas que nacen en un ambiente frío tienden a ser

⁴ Entre los filósofos que menciona James se encuentran: Jean François Senault con su libro: *The use of passions*, Thomas Wright, Edward Reynolds, entre otros.

⁵ “Women are held to be more impressionable than men because their brains are softer, to resemble children in the inconstancy of their feelings, and to be susceptible to different passions”.

melancólicas, dado que era una circunstancia que les permitía estar dispuestas a la contemplación, al ingenio o a la religión.

Para los filósofos del siglo XVII, los afectos se convierten en un requisito fundamental para comprender el comportamiento de los seres humanos, en especial para entender la manera cómo se debe ejercer control sobre sí mismos y sobre los otros⁶. Un gobernante, por ejemplo, debía demostrar que realmente sabía dominar sus pasiones. Ante esto, James afirma:

La extrema vulnerabilidad de un príncipe hace que esta clase de conocimiento sea vital para su supervivencia; pero también, él simboliza las cualidades que necesita tener una figura de autoridad y llama la atención la relevancia social de aquella rama de la filosofía moral que enseña acerca del control de las pasiones (James, 1997, 3)⁷.

De acuerdo con la autora citada, los manuales educativos de la época insistían en que el carácter del príncipe debía manifestar, además de poder y virtuosismo, dominio de las pasiones, pues la comprensión y el control de los afectos resultaban indispensables para el buen gobierno de sus súbditos. Al respecto, James (1997) afirma: “comprender las pasiones como un fenómeno natural, permite controlarlas y dirigirlas, a su vez es un requisito fructífero para la reflexión moral y las cuestiones políticas” (2)⁸.

Otra consideración que resalta James es que estos filósofos sostenían que los juicios racionales ejercen una fuerza cognitiva sobre los seres humanos, en tanto que pueden llegar a controlar las pasiones y las acciones de los individuos. Bajo esta perspectiva se establece una relación entre el buen juicio hecho por la razón y el carácter virtuoso, lo que quería decir que el ejercicio racional se presenta como una condición necesaria para el ejercicio de las virtudes, y viceversa, un carácter virtuoso manifiesta un juicio racional. Así lo indica James (2008): “si la racionalidad hace parte de la virtud, y la razón es contraria a la pasión, el comportamiento irracional o

⁶Ver: James, 1997, 2

⁷ “The extreme vulnerability of a prince makes these kinds of knowledge vital to his survival; but he also symbolizes the qualities needed in any figure of authority, and draws attention to the social relevance of the branch of moral philosophy that teaches the control of the passions”.

⁸ “But a grasp of the passions as natural phenomena contributes to the ability to control and direct them, and this is in turn a prerequisite of fruitful reflection on moral and political questions”.

pasional es vicioso” (1359)⁹. Sin embargo, el conocimiento racional no influye del todo en el comportamiento de las personas, pues puede suceder que las personas, a sabiendas de lo que deben hacer para conseguir sus fines, hacen lo contrario. Para salir de este impasse, se creyó que a partir de inferencias inductivas se podía llegar a comprender el origen de las pasiones percibidas por los individuos, como lo asegura James (2008): “para los filósofos del siglo XVII [...] nuestras pasiones y acciones se basan en inferencias informales” (1362).

El razonamiento inductivo sugiere que a partir de la experiencia se originan ciertas pasiones y se dirige el deseo, pues por medio de la experiencia adquirimos o evitamos ciertas cosas. En este sentido, se creía que a través del razonamiento inductivo el sujeto podría experimentar ciertas pasiones que le permitirían lograr las bases para una vida buena y alcanzar los fines que lo ayudarían a alcanzar una vida satisfactoria. Un buen número de filósofos niegan esta postura, pues aseguran que cuando se razona de manera inductiva se puede tener la creencia de que perseguimos ciertos fines, pero que en el fondo estos no se encuentran justificados por principios evidentes. En este sentido, tanto Hobbes, Descartes como Spinoza consideraron que el razonamiento inductivo no es suficiente para llevar una vida adecuada y conforme a la virtud, ya que nada garantiza que los fines ofrecidos por la experiencia sean realmente fines adecuados.

Según James, para los autores mencionados, este tipo de razonamiento no asegura que los fines establecidos por la experiencia, sean verdaderos fines o que estén acordes con una vida ética, ya que es improbable que con este tipo de razonamiento sea posible evitar fallas morales, pues las pasiones no pueden ser controladas por el solo hecho de perseguir ciertos fines que en apariencia parecen adecuados. Si esto fuese así, la tarea sería ir a la búsqueda de fines verdaderos por medio de principios evidentes.

Por esta razón, filósofos como Locke, Hobbes y Spinoza, recurren al análisis de la condición humana para formular un principio fundamental. Estos autores consideraron que tal principio proviene de ese deseo que tienen los seres humanos de perseverar en la existencia. Como bien señala James (2008) “ellos toman como axioma el esfuerzo que tiene toda persona para lograr un

⁹ “If rationality is part of virtue, and reason is opposed to passion, irrational or passionate behavior emerges as vicious”.

objetivo específico, como el placer (Locke), el poder de perseverar en su ser (Spinoza), o el instinto de conservación (Hobbes), y supone además que la razón persigue estos fines”(1364)¹⁰. Para ellos dicho axioma emerge de la naturaleza humana y se convierte en un principio ético fundamental para la construcción del carácter y la reflexión en torno a la virtud.

Una de las objeciones planteadas frente a la propuesta de estos filósofos, es que el axioma de la autoconservación podría determinar cuándo una acción es éticamente correcta. Frente a esta réplica, los tres filósofos mencionados afirman que este principio no solo implica la conservación de la existencia sino que también permite reflexionar acerca de cómo llevar una vida segura y adecuada por medio del conocimiento de las pasiones que son indispensables para la vida. De hecho, una de las ideas más importantes surgidas en el siglo XVII en torno a las pasiones, dice James, es la relación que se establece entre el principio fundamental de autoconservación y los afectos, pues bajo este punto de vista, se considera que las pasiones tienen un carácter funcional, en tanto que permiten al individuo conservar su ser y promover su bienestar.

¹⁰ “They tended to take it is axiomatic that people strive for some specific goal such as pleasure (Locke), power to persevere in their being (Spinoza), or self-preservation (Hobbes), and further assumed that reason requires us to pursue these ends”.

2. Relación entre alma y cuerpo

Uno de los aspectos que se deben tener en cuenta para comprender el análisis que hace Spinoza en torno a las pasiones -en especial acerca la relación que existe entre las afecciones que padece el cuerpo y las ideas- es la relación entre alma y cuerpo. La propuesta que formuló Spinoza va en contra de la división hecha por Descartes entre estas dos entidades y rechaza la tesis de que el alma ejerce un dominio sobre los afectos que experimenta el cuerpo. Spinoza considera que alma y cuerpo son dos expresiones de dos atributos de la sustancia: el pensamiento y la extensión, que se manifiestan en un mismo individuo, además considera que entre ellos no puede haber una relación causal, es decir que el alma no puede dominar las pasiones que experimenta el cuerpo, así lo considera la siguiente proposición: “[...] la sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, que es comprendida ora bajo este ora bajo aquel atributo. Y así, también un modo de la extensión y la idea de ese modo es una y la misma cosa, pero expresada en dos modos” (E2p7s).

Moira Gatens en su libro *Imaginary Bodies* asegura que la tesis que plantea Spinoza acerca de la identidad entre el alma y el cuerpo permite librar la exclusión y la discriminación que han generado los discursos que se han elaborado alrededor de la categoría de sujeto, pues uno de los fundamentos históricos que posee este concepto tiene que ver con la manera como se ha considerado tal relación. La autora afirma que tal distinción entre alma y cuerpo ha jugado un papel importante a la hora de definir lo que pertenece a lo masculino y lo femenino. En el siglo XVII, por ejemplo, bajo la categoría de sujeto solo se reconocía y representaba a ciertos individuos, mientras que otros quedaban excluidos de la definición debido a que esta se basaba en la diferencia que estableció Descartes entre alma y cuerpo. En esta época, el cuerpo se identificaba como un elemento que cae bajo las determinaciones de la naturaleza, mientras que al alma o el pensamiento se le reconocía la capacidad de salir de esa condición natural. En el caso de las mujeres, se creía que ellas representaban lo corporal, mientras que a los hombres se les vinculaba con el pensamiento y la dominación. Comprender de esta manera el cuerpo de las mujeres y el de los hombres hace que, cada uno, por sus características asuma un rol distinto. Las mujeres al ser las representantes de lo natural y a los hombres aquellos que transcendía esta condición, tuvo como consecuencias que a las primeras se les considerara como un elemento

necesario para la construcción de sociedad, más no como un sujeto que podría desarrollar todas sus capacidades en la misma, Gatens describe esta situación de la siguiente manera:

La mujer, de hecho, no hizo la transición entre el estado mítico del “estado de naturaleza” al de cuerpo político. Ella se convierte en naturaleza, en el fundamento para el desarrollo de la vida cultural, pero no se le reconoce como parte de ella. La división entre naturaleza y cultura, entre la reproducción y la vida biológica contra la producción y la regulación de la vida social, es el reflejo de la distinción entre la esfera privada y la esfera pública, de la familia y el estado. Estas distinciones conceptualmente e históricamente están relacionadas con la división entre los sexos, la mujer considerada simplemente como mera naturaleza, como un cuerpo que se reproduce en el ámbito familiar. Todas estas asociaciones tienen su base en la ontología de la manera como se considera a la mujer desde un punto de vista ontológico (Gatens, 1996, 53).

La autora sugiere que la propuesta que hace Spinoza al considerar al alma y al cuerpo como elementos que se manifiestan en un mismo individuo, sin que ninguno de los dos ejerza un dominio sobre el otro, tiene consecuencias respecto al modo como se conforman y se reconocen los distintos tipos de subjetividad. Se podría decir que la propuesta no dualista de Spinoza hace que se entienda de una manera distinta la formación subjetiva, pues al no depender de la diferencia ontológica que establece Descartes entre alma y cuerpo, hace que esta se construya a partir de un elemento que es común a todas las cosas singulares: el *conatus*.

La filosofía Spinozista sugiere que la relación que tiene el cuerpo con la vida social, política y ética, no depende del dualismo que ha dominado en la filosofía moderna tradicional. Tampoco es una filosofía que neutraliza la diferencia. Más bien permite una conceptualización de la diferencia que no se apoya en dicotomía ni en la polarización. Los escritos de Spinoza ofrecen la posibilidad de resolver algunos de los problemas actuales que se presentan entre la teoría feminista y la teoría dominante. No es que ofrezca soluciones a las dificultades, sino que proporciona un marco en el que se puede plantear problemas en términos teóricos diferentes (Gatens, 1996, 56-57)¹¹.

Gatens asegura que uno de los aspectos del pensamiento de Spinoza que permite salir del impase que origina el dualismo hecho por Descartes entre alma y cuerpo es el *conatus*, pues al definirse

¹¹ “Spinozist philosophy is capable of suggesting an account of the body and its relation to social life, politics, ethics that does not depend on dualisms that have dominated traditional modern philosophy. Yet neither is it a philosophy which neutralizes difference. Rather it allows a conceptualization of difference which is neither dichotomized nor polarized. Spinoza writings offer the possibility of resolving some of the current difficulties in the much-debated relation between feminist theory and dominant theory. This resolution is not so much concerned with answers to these difficulties as with providing a framework in which it is possible to pose problems in quite different theoretical terms”.

éste como el esfuerzo que hace el individuo por conservar su existencia, permite olvidar la diferencia que se establece entre estas entidades,

Para hacer frente a la tensión que se presenta en la esfera política y la familia, entre "hombres" y las "mujeres", y finalmente, la tensión que existe dentro de la actual estructura político-ética del sujeto humano el "universal", las concepciones spinozistas de la razón, de la potencia, la actividad y el *conatus* (es decir, la tendencia que poseen las cosas en persistir en su propio ser) ofrecen una terminología provisional que permiten la disolución de estas tensiones (Gatens, 1996, 57)¹².

Debe advertirse que uno de los temas más complejos en la obra de Spinoza es la relación alma-cuerpo, pues en la *Ética* se encuentran dos afirmaciones fundamentales que no parecen compatibles. Por un lado, E3p2s se dice que el cuerpo no puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo a hacer esto o aquello, es decir, que no es posible establecer algún tipo de interacción causal entre alma y cuerpo. Por otro lado, en E2p12, Spinoza afirma que todo lo que sucede en el objeto del alma humana, es decir el cuerpo, debe ser percibido por el alma humana, pero, si esto es así, ¿cómo entender, en esta última proposición, la noción de *percepción*, si como lo sugiere E3p2s no hay una relación causal entre alma y cuerpo?

Para Spinoza, desde el punto de vista ontológico, alma y cuerpo son dos modificaciones que pertenecen a dos de los atributos de la sustancia. Como es bien conocido, para este autor tanto Dios como la sustancia son una y la misma cosa: *Deus sive natura*¹³. El *Deus sive natura*, como lo asegura James, es el fundamento ontológico de la realidad “[...] La noción de sustancia es tanto conceptual como ontológicamente autosuficiente, ya que sirve como base explicativa inteligible de la naturaleza” (James, 1997, 137)¹⁴. Esta equivalencia es una de las tesis más significativas de su propuesta filosófica, porque hace de la divinidad algo inherente en la

¹² “To address the tension between the political and the familial spheres is to address the tension between the conceptions men and women, and so ultimately to address the tension within the present politico-ethical structuring of the universal human subject. Spinozist conceptions of reason, power, activity and *conatus* (that is, the tendency of all things to strive to persist in their own being) offer a provisional terminology in which to begin working towards dissolving these tensions”.

¹³ “Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia infinita” (E1 def.6).

¹⁴ “[...] a notion of substance both conceptually and ontologically self-sufficient which can serve as the intelligible explanatory basis of nature” (James, 1997, 137)

naturaleza, y al mismo tiempo, vuelve a la divinidad algo natural que no trasciende la naturaleza misma, pues no es nada distinto a ella.

En este sentido, el concepto de sustancia es necesario para comprender y concebir todas las cosas que constituye la naturaleza, pues todas ellas la expresan de cierta y determinada manera. Para Spinoza, lo único que puede concebir el entendimiento humano es la sustancia y sus afecciones¹⁵, pero las afecciones no pueden ser concebidas sin Dios, así lo asegura en el *TTP*:

[...] como nada puede ser concebido sin Dios, es cierto que cuantas cosas existen en la naturaleza, implican y expresan el concepto de Dios en proporción a su esencia y a su perfección; de ahí también que, en la medida en que nosotros conocemos más las cosas naturales, adquirimos un conocimiento más amplio y más perfecto de Dios (*TTP*, 4, 60).

Es evidente que esta afirmación va en contra de la idea de un Dios trascendente, como lo consideraba Descartes y algunos filósofos de la tradición. En otras palabras, Dios es causa inmanente de lo que acaece en el mundo, es decir, que los efectos producidos por Dios o la naturaleza, no están fuera de ella¹⁶. Según Deleuze, Spinoza se aparta de la concepción judío-cristiana que ve a Dios como causa emanativa, en donde: “el efecto producido no está en ella y no permanece en ella”; por el contrario, la consideración de la causa inmanente plantea que: “[...] el efecto está en ella, sin duda como en otra cosa pero está y permanece en ella” (Deleuze, 1975, 167).

La naturaleza para Spinoza presenta dos órdenes que se vinculan de modo inmanente: *la naturaleza naturante* y *la naturaleza naturada*. La primera se entiende como lo que es en sí y se concibe por sí mismo (la sustancia y sus atributos), y la segunda, como lo que se sigue necesariamente de la naturaleza de Dios (sus afecciones o modos). Para concebir estas dos perspectivas de la realidad se debe tener en cuenta la causa que los ha generado. Al respecto, Michel Della Rocca (2011) afirma: “La noción de concebir una cosa es, en el mismo sentido, más importante que la noción de causalidad. Para Spinoza *x* es causado por *y* porque *x* es

¹⁵ “[...] Fuera del entendimiento nada se da excepto las substancias y sus afecciones” (E1p4d).

¹⁶ “Dios, es causa inmanente y no transitiva, ya que lo produce todo en ella misma y no fuera, puesto que fuera de ella no hay nada” (*Tratado Breve*, 1990, 79).

concebido a través de y” (18)¹⁷, en este sentido, la causa puede encontrarse en la naturaleza de la cosa misma, o bien, fuera de ella (E1p11d). En el caso de la sustancia, ella es causa de sí, es decir, que no precisa de una causa exterior para dar cuenta de su existencia. En palabras de Spinoza, la sustancia 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”. De la misma manera serán concebidos sus atributos, por lo dicho en E1p10¹⁸. Por el contrario, las modificaciones requieren de causas externas para explicar su existencia, como lo indica su definición: “por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido”(E1d5). Dadas estas indicaciones, se puede decir que tanto la sustancia como sus atributos son conceptos que no requieren de otro para ser concebidos o explicados, mientras que para formar el concepto de alguna modificación se requiere del concepto de otras modificaciones.

a. Independencia conceptual entre atributos

Respecto a los atributos de la sustancia hay dos interpretaciones que son importantes, la que hace Michel Della Rocca y Gilles Deleuze. Estos autores, a pesar de plantear posturas distintas al respecto, llegan a conclusiones similares. Desde el punto de vista epistemológico (Deleuze), o semántico (Della Rocca) la sustancia se explica a través de sus atributos, pero desde el punto de vista ontológico hay que advertir que es una única sustancia la que se explica. A continuación se hará la descripción de la interpretación de Della Rocca.

Según Della Rocca, para Spinoza el atributo del pensamiento y el atributo de la extensión son una misma cosa en tanto que describen a la sustancia de dos formas distintas: “El paralelismo que sugiere Spinoza no es entre dos cosas distintas, sino entre dos maneras de describir o

¹⁷ “The notion of conceiving a thing is, in some sense, more fundamental than the notion of causation. For Spinoza, *x* is caused by *y* because *x* is conceived through *y*”.

¹⁸ “Cada atributo de una misma sustancia debe ser concebido por sí mismo” (E1p10).

concebir las cosas” (Della Rocca, 1996, 19)¹⁹. Si esto es así, ¿cómo entender que tanto el alma y el cuerpo, que pertenecen al atributo del pensamiento y la extensión, son la expresión distinta de una misma cosa? Bajo esta perspectiva, ¿qué características poseen los atributos?

Según la tesis del *Deus sive natura*, Dios es un ser: “absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia infinita” (E1def.6). En este caso, el entendimiento humano solamente puede percibir dos atributos de esa esencia infinita. Una de las preguntas que sugiere Della Rocca al momento de analizar los atributos de la sustancia es la siguiente: ¿Si los atributos son características o rasgos de la sustancia por qué no puede existir entre estos una relación causal o dependencia? La respuesta que ofrece es que las características de la sustancia no pueden depender una de la otra, porque obedecerían a una serie y no serían causa de sí como los describe en la *Ética*, además se caería en una descripción al infinito si así se conciben,

Pero las características de la sustancia no pueden considerarse como miembros de una colección de cualidades dependientes, por el contrario, el aspecto que tiene la sustancia y los atributos de concebirse por sí misma no puede pertenecer a la serie de características dependientes. Por lo tanto, son características de la sustancia, características que no dependientes entre sí (Della Rocca, 2011, 21)²⁰.

Della Rocca plantea que los atributos son conceptualmente independientes, porque son características que pertenecen a la *naturaleza naturante*, por lo que resultan ser causa de sí, es decir que no precisan del concepto de alguna cosa para ser concebidos (E1p10). En el momento de dar cuenta de los atributos de la sustancia no se puede caer en una regresión al infinito, pues estos son causalmente independientes. Lo único que tienen en común es que implican y explican una misma sustancia, razón por la cual, según E2p7, presentan la misma estructura causal o un mismo orden y conexión: “el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”. De acuerdo con Della Rocca (1996) esta tesis simplemente afirma que:

¹⁹“The duality in Spinoza’s parallelism is not one between distinct things but between distinct descriptions or ways of conceiving things. This, we might say that Spinoza’s parallelism is not ontological but semantical in character”.

²⁰ “But the feature of the substance cannot be a member of the collection of dependent features, otherwise that feature would ultimately explain itself and so it would not be a member of the series of dependent features after all. Thus there must be a feature of the substance that is not a member of the series of dependent features”.

“hay una similitud estructural entre dos cadenas explicativas o causales” (20)²¹. En este sentido, las modificaciones de cada atributo deben ser explicadas por el concepto que implica las modificaciones y no a través del concepto de otro atributo. Una de las consecuencias de esta perspectiva es que la relación entre la idea y el objeto ideado por el pensamiento no es de correspondencia sino que está directamente ligado a las relaciones causales que se han formado de las ideas en el pensamiento.

Si bien los atributos son conceptualmente independientes, para entender la explicación de una modificación se debe tener en cuenta la cadena causal que la ha generado y que implica el atributo del que forma parte. El atributo del pensamiento está constituido por modificaciones: ideas que se relacionan de un modo causal; el atributo de la extensión, por su parte, lo constituyen cadenas causales de cuerpos o hechos físicos. Por lo tanto, las ideas no pueden ser concebidas o explicadas a partir de los cuerpos o los hechos físicos a los que refiere, sino a través de otras ideas que hacen parte del atributo del pensamiento; de la misma manera sucede con la explicación de los hechos físicos.

Que los atributos presenten el mismo orden y conexión en su estructura causal, se convierte en un aspecto importante para la formación de esencias objetivas, es decir, para las ideas verdaderas o conceptos, puesto que siguiendo la sugerencia de Della Rocca, la formación conceptual está ligada a la cadena causal a la que hacen referencia los distintos modos que se ofrecen al entendimiento. En este caso los modos dependen del concepto del que forman parte, mientras que la sustancia no, a este respecto afirma: “para Spinoza, la dependencia causal equivale a la dependencia conceptual y por lo tanto, cuando Spinoza dice que una sustancia es conceptualmente independiente de todo lo demás, significa que es causalmente independiente” (Della Rocca, 2008, 43)²².

²¹ “The thesis of parallelism simply states that there is a structural similarity between two separate explanatory or causal chains”.

²² For Spinoza, in other words, causal dependence amounts to conceptual dependence (and thus when Spinoza says that a substance is conceptually independent of everything else, he means as well that it is causally independent).

La relación que establece Della Rocca entre la explicación causal y la formación conceptual se apoya en las definiciones que se establecen en la *Ética* sobre la sustancia y sus modificaciones, pues estas se deben definir en términos de su determinación conceptual:

Para Spinoza, las conexiones causales están basadas en conexiones conceptuales. Se debe considerar el hecho que Spinoza define la sustancia y los modos en términos de conexiones conceptuales, (por ejemplo en: 1p6c and 2p6) se puede concluir entonces que no puede haber conexiones causales entre sustancias o entre modos de diferentes atributos (Della Rocca, 2008, 44)²³.

Della Rocca sostiene que la unión que hace Spinoza entre la relación causal y la formación conceptual es una de las características más importantes de su postura racionalista²⁴, pues comprender un modo de la sustancia implica explicar cuál es su causa y cómo esta se inserta en una cadena de causal. Esta indicación se apoya en la implicación lógica que Spinoza señala que existe entre el efecto y su causa que se establece en los siguientes axiomas: En E1ax4 afirma que, “El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica”. Sin embargo, para que tal implicación se dé, la causa y el efecto deben tener características comunes, como lo indica el siguiente axioma: “Las cosas que no tienen nada en común unas con otras, tampoco se pueden entender unas por otras, o sea, que el concepto de la una no implica el concepto de la otra” (E1ax5) y por E1p3: “En cosas que no tienen nada común entre sí, una no puede ser causa de otra”. Es decir, que para dar una explicación adecuada de una modificación se debe recurrir al concepto del atributo del que forma parte y no al concepto de otro atributo, pues toda modificación envuelve la cadena causal que le dio origen.

Uno de los puntos en los cuales distingue la postura de Spinoza de la de Descartes es la independencia conceptual que manifiestan los atributos. Descartes considera que aunque los atributos son conceptualmente independientes hay una relación causal entre ellos, ya que estos tienen una relación directa a través de la glándula pineal. De acuerdo con Descartes, el cuerpo humano no es nada más que una máquina compuesta de partes que responden a ciertos principios

²³ “For Spinoza, causal connections are grounded in and stem from conceptual connections. Consider the fact that Spinoza defines substance and mode in terms of conceptual connections and on this basis goes on to conclude (e.g. in 1p6c and 2p6) that there cannot be causal connections between substances or between modes of different attributes.”

²⁴Ver: DellaRocca, 2008, pp.: 43-44

que hacen que tenga movimiento, por lo que las funciones de cada uno de sus miembros resultan simples operaciones mecánicas. El alma, para Descartes, tiene la función del pensamiento, que corresponde al espacio en donde ocurre toda acción y pasión. Las acciones en el alma son las voliciones que “sentimos que vienen directamente de nuestra alma y parecen no depender más que de ella” (Descartes, *Tratado de las pasiones* Art. XVII). Para Descartes, las acciones que realiza la voluntad dependen únicamente del alma, pues esta es la que ejerce sus funciones en aquella glándula pineal que se encuentra en la parte más interior del cerebro y allí es en donde ella es capaz de dominar todas las percepciones que se dan en el cuerpo humano. Considerando lo anterior, es de esa manera como el alma tiene contacto con lo que llama Descartes *los espíritus animales*²⁵ que hacen posible que la voluntad determine cualquier acción que quiera realizar el cuerpo. Es en este sentido, que Descartes afirma que el alma es capaz de determinar los movimientos de aquellos espíritus animales con el fin de realizar acciones voluntarias.

En contraste con Descartes, Spinoza sostiene que es imposible establecer -debido a la independencia conceptual- algún tipo de relación causal entre alma y cuerpo. Si hay independencia a nivel conceptual no puede haber conexión causal entre alma y cuerpo. La formación conceptual depende de la conexión causal que se da entre cosas comunes, condición que no se da entre atributos. Es a partir de la independencia conceptual que Della Rocca justifica la distinción semántica que existe entre los atributos de la sustancia, pues cada atributo hace referencia a un concepto que de forma distinta explica la sustancia.

La postura de Deleuze respecto a los atributos, es que estos expresan la esencia de la sustancia y se expresan en las modificaciones. El conocimiento dirá, es una forma de expresión, pues conociendo las cosas singulares se conoce a Dios. En este sentido, Deleuze afirma que la noción

²⁵Los *espíritus animales* son la parte más sutil de la sangre, ellos los que mueven la máquina del cerebro: a. son cuerpos pequeños que se mueven muy rápido, así como las partes de la llama que salen de la antorcha (*Tratado de las pasiones*, Art. X).

b. Son producidos por el corazón y suben al cerebro, corren por los nervios a los músculos para dar movimiento a todos los miembros y tiene un movimiento (*Tratado de las pasiones* Art. X).

c. Al ser cuerpos tan simples tienen la capacidad de penetrar en las concavidades del cerebro hasta reunirse alrededor de la glándula pineal.

de expresión tiene tanto un alcance ontológico como gnoseológico²⁶. Dios se produce a través de sus atributos y modos, y es a través de ellos que este se comprende, en otras palabras, en el momento en que Dios se expresa se comprende así mismo y se produce, así lo indica el intérprete: “Dios no puede comprender su propia esencia sin producir una infinidad de cosas, que derivan de aquella *como las propiedades derivan de una definición*” (Deleuze, 1975, 94). Para sustentar esta afirmación, Deleuze se apoya en el escolio de la proposición tres de la segunda parte de la *Ética* que dice que “[...] Dios se entiende a sí mismo, con la misma necesidad se sigue también que Dios hace infinitas cosas en infinitos modos”. De esto, se sigue que si Dios se expresa también se comprende objetivamente a través del entendimiento, “[...] los atributos no expresan la esencia de la sustancia sin referirse necesariamente a un entendimiento que los comprenda objetivamente, es decir, que perciba lo que expresan”(Deleuze, 1975,296). Las expresiones, en este sentido, son siempre explicaciones y a su vez percepciones elaboradas por un entendimiento que percibe.

Según Deleuze, se pueden hacer tres formulaciones del paralelismo que se presenta entre alma y cuerpo: la primera hace referencia a la identidad de orden o correspondencia entre atributos que difieren; la segunda, a la identidad, que se da entre series autónomas (los atributos) y que presenta los mismos principios o la misma estructura, y la tercera hace referencia a la expresión de una misma identidad ontológica, es decir, la referencia que hacen a un mismo ser (la sustancia). Bajo esta perspectiva, la relación que existe entre la idea y su objeto, en este caso entre modos, se debe comprender bajo un *paralelismo epistemológico*, que considera que un individuo envuelve la expresión de dos de los atributos de la sustancia. Ahora bien, desde un punto de vista ontológico, es “la misma cosa singular” solo que vista desde dos perspectivas distintas. En este caso, los seres humanos son individuos que están compuestos por dos modificaciones distintas, mente y cuerpo, y no hay una distinción ontológica entre estas porque no se está hablando de cosas distintas sino de maneras de describir o explicar una cosa singular.

²⁶Ver: Deleuze, 1975, 12

3. Representación y percepción

Uno de los aspectos que aún no se ha tratado y que es fundamental para comprender la relación que existe entre alma y cuerpo es el análisis del término percepción que aparece en la proposición E2p12: “Todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye el alma humana, debe ser *percibido* por el alma humana, o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en el alma”. En este caso con la palabra *percipit* o percepción se indica que todo lo que sucede en el cuerpo debe ser percibido por el alma, ¿cómo es posible esto, si como vimos, cuerpo y alma son modos que pertenecen a atributos diferentes que son independientes entre sí?

La palabra *percipit*, percepción, tiene al menos dos usos importantes en la *Ética*. El primero se encuentra en la definición de atributo: “por atributo entiendo aquello que el entendimiento *percibe* de la sustancia como constitutivo de su esencia” (E1def.4); y el segundo, tiene que ver con el uso que se le da en E2p12, ya citado. Respecto al primer uso, Deleuze sugiere que la percepción se encuentra ligada a la capacidad expresiva que posee la sustancia. Si bien Deleuze defiende la idea de que tanto la sustancia como sus atributos son expresiones, el entendimiento es una forma como la sustancia, en este caso el atributo del pensamiento, se expresa, “si el atributo se refiere necesariamente al entendimiento no es porque resida en el entendimiento, sino porque es expresivo y lo que expresa implica necesariamente un entendimiento que perciba” (Deleuze, 2001,71). En este sentido, el entendimiento percibe necesariamente gracias a esa condición expresiva en la que se encuentran la sustancia y sus afecciones. El segundo uso hace referencia a la manera cómo, todo lo que experimenta el cuerpo, se encuentra constituido en el alma o mente humana. Della Rocca en este punto asegura que Spinoza hace un uso indistinto en la *Ética* de la palabra *percipit*, sugiriendo que en algunas ocasiones la usa literalmente como percepción, y en otras, para referirse al modo como se concibe una cosa, en los párrafos siguientes ampliaré esta perspectiva.

En la *Ética* decir que el alma percibe implica afirmar que tiene esta o aquella idea, y a la vez que Dios o la sustancia tiene esta o aquella idea, porque el entendimiento infinito de Dios contiene todas las ideas de las cosas existentes al ser este la causa inmanente. Considerando lo anterior, se puede sostener que las ideas, como todas las modificaciones de la sustancia, envuelven y

explican de cierta manera la esencia de Dios. El alma percibe porque esta es un modo del pensamiento que se relaciona con otros modos que envuelve el entendimiento infinito, como lo dice el corolario de la siguiente proposición:

Cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica a través de la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto que constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea. Y cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no sólo en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto que tiene también, a la vez la del alma humana, la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma percibe esa cosa de un modo parcial o inadecuado(E2p11c).

En el entendimiento infinito de Dios se encuentran todas las ideas de las cosas existentes incluida el alma humana que sería una de esas ideas que se da de forma adecuada en dicho entendimiento. Dios tiene esta idea adecuada porque en su entendimiento infinito se relacionan directamente la esencia objetiva y la esencia formal del alma humana, mientras que esto no ocurre en la mente humana por tratarse de cosas finitas, determinadas y sometidas al orden común de la naturaleza. La esencia objetiva hace referencia a la manera como se explica la esencia, las causas y las propiedades que han generado la cosa, y la esencia formal a la esencia real de la cosa singular. La manera como el entendimiento humano considera a las esencias objetivas depende del modo como el cuerpo se encuentra dispuesto al ser afectado por otras cosas exteriores. Esto sucede porque si su percepción se encuentra determinada por la imaginación, como lo veremos más adelante, simplemente se tiene una percepción de la disposición actual del cuerpo que percibe y no de las cosas exteriores. En términos de la imaginación la percepción únicamente da cuenta de ideas que manifiestan la forma como está dispuesto el cuerpo, mientras que bajo la determinación de la razón se tiene un conocimiento más adecuado de la esencia formal de las cosas exteriores.

Intérpretes como Della Rocca y Herman De Dijin, sugieren que la noción de percepción indica la manera como una cosa es concebida u explicada por el entendimiento finito. En este sentido Della Rocca (1996) señala:

Spinoza algunas veces usa los términos <<percibir>> y <<concebir>> indistintamente en los siguientes contextos [...] por lo que se puede decir que, para él, cuando nosotros concebimos los efectos a través de sus causas, estamos explicando el orden de la

naturaleza. Esto muestra que Spinoza considera que las afirmaciones sobre concebir una cosa son equivalentes a las afirmaciones acerca de la explicación de una cosa (3)²⁷.

Por su parte, De Dijin, afirma que tanto para Descartes como para Spinoza el término *percepción* se debe considerar en sentido amplio, puesto que se le relaciona con las ideas y los grados de conocimiento. Al respecto afirma:

Una percepción o idea es la aprehensión de un objeto o la relación de un objeto. Una percepción o idea es el conocimiento de un objeto (o relación de objeto) en el pensamiento, en la que de forma automática los objetos son afirmados (o no) así (o relacionados en el mismo sentido), a menos que la presencia de otra idea o percepción impida tal afirmación(De Dijin, 1996, 50)²⁸.

La producción objetiva que realiza el entendimiento humano es una particularidad que le permite a Spinoza darle carácter de *autómata*, debido al poder que posee para formar ideas. Para Herman De Dijin (1996), este carácter nos da a conocer el poder constructivo del entendimiento y a la vez lo que es: “La construcción de la realidad por parte del entendimiento, no solo da a conocer el carácter constructivo de este mismo, sino que también suministra una prueba de lo que es él” (129)²⁹.

En este punto hay que tener en cuenta la sugerencia que hace Della Rocca, siguiendo la interpretación que de Allison, respecto al contenido psicológico que poseen las ideas. En este sentido, las ideas no solo tienen contenido proposicional, sino que poseen un carácter psíquico. Hay que advertir que esta perspectiva la acoge Allison de Jonathan Bennett quién considera que las ideas son proposiciones que se refieren a creencias, pues cuando en el entendimiento humano se da una idea de un objeto exterior *F*, por ejemplo, esta idea estará presente en el pensamiento

²⁷ “Spinoza sometimes uses <<perceives>> and <<conceives>> interchangeably [...] so we can say that for him when we conceive effects through their causes we are explaining the order of nature. This shows that Spinoza regards claims about conceiving one thing through another as equivalent to claims about the explanation of one thing another”.

²⁸ “A perception or idea is the *apprehension* of an object or of relation of object. A perception or idea is the *acquaintance* with an object (or relation of objects) in thought, in which the object or objects are automatically affirmed to be (or not to be) thus such (or related in such and such away), unless the presence of another idea or perception prevents this affirmation”.

²⁹“Constructive thought about reality must not only be constructive but also provide a proof of the existence of what is thought”.

como una creencia de que hay un *F*, a menos que exista otra proposición que impida pensar en ello³⁰. Esta perspectiva le permite a Allison señalar que cada idea posee dos características diferentes: la idea como un episodio mental (esencia formal) junto con su realidad psicológica, que en este caso hace referencia a la creencia que va unida a ella, así lo indica la siguiente cita: “Cada idea puede ser descrita como un episodio mental con su propia realidad psicológica (una creencia) y un contenido proposicional que se afirma en tal episodio (lo que se cree)”³¹ (Allison, 1987, 89). Della Rocca sugiere que tanto la interpretación de Bennett como la de Allison son pertinentes, ya que “las ideas no pueden ser únicamente entidades lógicas, pues como hemos visto, las ideas son equiparables a percepciones y casos de conocimiento. “Percepción y “conocimiento” son términos psicológicos (es decir, percibir y conocer parecen ser estados psicológicos)” (Della Rocca, 1996, 8)³². Esto quiere decir que el contenido proposicional hace referencia al modo como concibe o como se afirma una cosa el entendimiento, mientras que el contenido psicológico refiere al modo cómo se conoce a la percepción. En este sentido, las ideas no son entidades abstractas o meramente entidades lógicas, sino que muestran la manera como un individuo es afectado, pues la percepción implica al menos dos cosas: las afecciones que experimenta el cuerpo y las ideas que de estas se siguen. Según Della Rocca, el contenido proposicional puede ser igual en la mente de las personas, pero su contenido psicológico o afectivo, puede variar en los individuos. Cada individuo, en razón de su disposición afectiva, es único aun cuando puede compartir sus afectos con otros individuos.

En este aspecto entran a jugar los tres, como bien lo sugiere De Dijn (en la *Ética*) o los cuatro (*TRE*) grados de conocimiento o grados de percepción, que más adelante serán explicados. Las ideas que representan a estos géneros de conocimiento no dan cuenta de una correspondencia entre el objeto y su idea, sino de la manera como se forma una idea a partir de la capacidad afectiva que posee el cuerpo. Así pues, la percepción no se define como un proceso de

³⁰Ver: Benntt, 1990, 169.

³¹ “Every idea can be described as both a mental episode within its own psychological reality (a believing) and a propositional content that is affirmed in such an episode (what is believed)”.

³² “Ideas cannot be mere logical entities because, as we have just seen, ideas are often equated with perceptions and cases of knowledge, and “perception” and “knowledge” certainly seem to be psychological terms (i.e., perceiving and knowing seem to be psychological states)”.

correspondencia entre los modos dados en el entendimiento -las ideas- y la realidad, puesto que dicha manera de entender el proceso de conocimiento violaría la independencia conceptual dada entre los atributos. Lo que la percepción revela es la manera como un individuo explica el orden natural que se da en la naturaleza a partir de la capacidad afectiva del cuerpo.

Della Rocca relaciona el proceso de percepción con el de *representación* y sugiere que esta noción evidencia cómo el entendimiento humano representa los estados que experimentan el cuerpo y las causas que los han producido, según el intérprete:

Una idea en mi mente representa el estado del cuerpo y de la causa externa que representa a ese estado corporal. Debido a que esa idea está a la vez en mi mente y en el pensamiento de Dios, que todo lo abarca, podemos preguntarnos no solo por la idea de representación, en tanto que está en mi mente, sino también por la representación en tanto que está en la mente de Dios (Della Rocca, 1996, 29)³³.

El individuo representa cosas que pertenecen al modo de la extensión, ya sea a partir del orden común de la naturaleza, es decir, tal y como la imaginación organiza las afecciones que padece el cuerpo, o a partir del orden necesario que elabora la razón, teniendo en cuenta las propiedades y las causas reales de las cosas singulares. En palabras de Della Rocca (1996):

[...] El entendimiento está constituido por ideas causalmente paralelas de varias afecciones, partes y eventos que tienen lugar en el cuerpo. Cada una de estas ideas se encuentra relacionada con el cuerpo humano, modo de la sustancia extensa. Es por esta razón, que los voy a llamar modificaciones corporales. El uso que hago de este término, sin embargo, no significa que yo piense que tales ítems son modos del atributo de la extensión, sino que cada uno es una modificación de Dios. Voy a argumentar que Spinoza mantiene, que una idea es causalmente paralela, en la medida en que está en la mente humana, y representa una contraparte del cuerpo, y en aquellos casos en donde el cuerpo es afectado por un cuerpo exterior, también representa la causa externa de esa modificación corporal (47)³⁴.

³³ “Take an idea in my mind that enables me to represent a bodily state and some external cause of that bodily state. Because this idea is at once in my mind and in God’s broader, all-encompassing mind, we may ask not only what this idea is a representation of insofar as it is in my mind, but also what it is a representation of insofar as it is God’s mind”.

³⁴ “[...] the human mind is constituted by the ideas causally parallel to the various affections and parts, of, and events that take place in, the human body. Each of these items related to the human body is a mode of the extended substance. For this reason, I will for convenience call them bodily modes. My use of this term, however, is not meant to indicate that I think that each of these items is a mode *of the body*, but only that each item is a mode *of God* that in part constitutes the human body I will argue that Spinoza holds that, insofar as it is in the human mind, each idea causally parallel to a bodily mode represents that

En este pasaje, el autor considera que para Spinoza tanto la idea como su objeto son ítems paralelos, no porque sean dos realidades distintas sino porque son modos que expresan a un mismo individuo³⁵. De aquí se deriva que cada afección en el cuerpo deba tener su referente en el pensamiento, como idea, ya que el alma o la mente humana es consciente de tales afecciones, así lo consideran los siguientes axiomas: “nosotros sentimos que cierto cuerpo es afectado de muchos modos” (E2ax4) y “no sentimos ni percibimos más cosas singulares que los cuerpos y los modos de pensar” (E2ax5).

La representación implica, según Della Rocca, la manera como es percibida o concebida la esencia de una cosa y con esto se cumpliría el principio de razón suficiente que dice que para toda cosa existente debe haber una razón inteligible, es decir, ser explicada a partir de las causas que la han generado, “para Spinoza, representar alguna cosa, no refiere simplemente a las razones de su existencia; sino que explica la existencia de la cosa en términos de sus causas” (Della Rocca, 1996, 34)³⁶. De acuerdo con este intérprete, la esencia de una cosa consiste en la cadena causal que la explica. Spinoza sugiere esta tesis en el corolario de la proposición siete de la segunda parte y en el *TRE*³⁷, cuando se refiere a la realidad formal y objetiva de una cosa. En E2p7 Spinoza expresa: “[...] todo cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, con el mismo orden y con la misma conexión, a partir de la idea de Dios” (E2p7c). De acuerdo con esta indicación las esencias formales tienen que ver con los objetos tal como son y es sobre lo que versa el conocimiento, mientras que las esencias objetivas hacen referencia a las ideas que un individuo tiene del objeto.

counterpart bodily mode and, in those cases in which the bodily mode is caused by an external body, *also* represents the external cause of that bodily mode”.

³⁵ “[...] la idea del cuerpo y el cuerpo, esto es (por 2/13), el alma y el cuerpo son uno y el mismo individuo, que se concibe ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el atributo de la extensión” (E2p23s).

³⁶ “For Spinoza, to represent something is simply to appreciate the reasons for its existence; it is simply to be able to explain the thing, to understand it in terms of its causes”.

³⁷ De ahora en adelante Tratado del entendimiento humano.

Jon Wetlesen, en su libro *The sage and the way*, afirma que tanto la objetividad como la formalidad hacen referencia a la manera como se da la naturaleza o la esencia infinita de Dios, sin embargo, las esencias objetivas, hacen parte de la *natura naturada*, como lo asegura en la siguiente proposición: “el entendimiento en acto, ya sea finito ya sea infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc.; deben ser referidos a la *Naturaleza naturada*, y no a la *naturante*.” (E1p31), es decir, que no hacen parte del absoluto entendimiento de Dios, sino que son modos del pensamiento.

Es la esencia objetiva de las cosas las que parecen corresponder a lo que ordinariamente llamaríamos pensamiento o pensar, en tanto que somos conscientes de las esencias formales de las cosas. Ahora esas esencias objetivas contribuyen a la constitución del intelecto, ambos del infinito y el infinito, y como tales pertenecen a la *natura naturada* y no a la *natura naturante* (1P31&Dem). De esto se sigue que Dios no piensa en un sentido ordinario, mejor, él es causa de los pensamientos del pensar. Es decir, que el intelecto no es un atributo esencial de Dios, pero sí un efecto de la esencia formal de Dios, bajo el atributo del pensamiento” (Wetlesen, 1976, 42)³⁸.

En este pasaje Wetlesen plantea que las esencias objetivas deben ser entendidas como aquellas explicaciones que va formando el entendimiento humano a partir de esencias formales dadas en los atributos, en este caso, del atributo de la extensión. Wetlesen usando la terminología que propone Gueroult, a propósito de las esencias formales y objetivas, formula un paralelismo *extra-cognitive* y uno *intracognitive*. El primero hace referencia a las esencias formales que manifiestan cada uno de los modos de los atributo de la sustancia. El segundo, hace referencia al paralelismo que hay entre las esencias objetivas y las esencias formales en el atributo pensamiento. Respecto al primer tipo de paralelismo el *extra-cognitive*, este intérprete sugiere: “La razón por la cual hay un paralelismo entre las esencias formales de los modos de cada atributo, es que su causa es inmanente, por la esencia formal de Dios, que es uno e indivisible.

³⁸ “It is objective essence of things which seems to correspond to what we would ordinarily call thoughts or thinking, in so far as we are consciously aware of the formal essence of things. Now, these objective essences contribute to constitution of the intellect, both the infinite and the infinite, and as such they belong to *natura naturata* and not *natura naturans* (1P31&Dem). From that it follows that God does not think in the ordinary sense; rather, he causes thinking. That is to say, the intellect is not an essential attribute of God, but an affect of God’s formal essence under the attribute of thinking”.

Este aspecto garantiza, por así decirlo, el isoformismo estructural de las esencias formales en conformidad con todos los atributos” (Wetlesen, 1979, 51)³⁹.

Para Wetlesen, la *esencia formal* de una cosa debe ser entendida como la esencia de una cosa definida genéticamente, mientras que la *esencia objetiva*, hace referencia al *extra-cognitive*, que es la manera como el entendimiento la aprehende, en este sentido, “únicamente la esencia formal es un objeto de conocimiento. La esencia objetiva no es un objeto de conocimiento, sino que hace referencia al acto “subjetivo” del conocimiento” (Wetlesen, 1979, 52)⁴⁰. Esta perspectiva permite concluir lo siguiente que: las esencias objetivas se deben entender como aquellas ideas que forman los individuos según su disposición corporal, en este sentido, cada sujeto aprehende de manera distinta la esencia formal; si bien las esencias formales hacen referencia a una explicación causal, éstas puede llegar a diferir en cada individuo; la manera como se construyen las esencias objetivas está directamente ligada a la noción de representación, en tanto que nos indica la manera como el sujeto comprende la esencia de una cosa. Estos procesos, como se explicará más adelante, son fundamentales en la formación del sujeto pasivo o activo.

De Dijin también resalta la distinción que hace Spinoza entre lo formal y lo objetivo, siguiendo con la tradición escolástica, afirma: “La esencia formal de una cosa es su esencia real; la esencia objetiva es la presentación de la esencia formal de una cosa en la mente, es la idea” (De Dijin, 1996, 78)⁴¹. Así lo considera Spinoza en la definición que hace de esencia, la esencia formal hace referencia a aquello que hace que una cosa exista, “digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si se quita, se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido”(E2d2), por su parte la esencia objetiva hace referencia a la manera como una cosa es dada en el pensamiento. De alguna manera, desde un punto de vista

³⁹ “The reason why there is a parallelism between the formal essences of the modes under each attribute is that they are immanently caused by the formal essence of god, which is one and indivisible. It guarantees, so speak, the structural and functional isomorphic of the formal essences under all attributes”.

⁴⁰ “Only the formal essence is an object of cognition. The objective essence is never an object of cognition, but rather the “subjective” act of cognizing”.

⁴¹ “A thing’s “formal” essence is its real essence; the “objective essence” of a thing is the presentation of the thing’s “formal” reality in the mind, its idea”.

formal toda cosa singular posee una causa o esencia por la cual esta existe, el problema es que esta causa no está dada a priori en el entendimiento de los seres humanos.

La representación considerada desde la perspectiva de las esencias formales y objetivas, nos permite decir, que para el sistema spinozista *concebir* o *percibir* una cosa no hace referencia a la adecuación entre la cosa y la idea de la cosa o al reconocimiento de las esencias objetivas. Por el contrario, las esencias objetivas se van construyendo por medio del carácter automático del entendimiento en la medida en que se va encontrando la causa próxima de la cosa.

En este sentido y, siguiendo con las indicaciones que hace Spinoza en el *TRE*, las esencias objetivas manifiestan la manera como el entendimiento percibe las esencias formales, como lo afirma la siguiente cita: “el modo como sentimos la esencia formal es la certeza misma” (*TRE*, 34). Las esencias objetivas dependen del carácter espontáneo y automático del entendimiento y no están sujetas a la determinación del mundo exterior. El racionalismo de Spinoza estaría sugiriendo que a pesar de que todo nuestro conocimiento tiene como punto de partida el cuerpo, sus afecciones y las representaciones que hacemos de ellas en el pensamiento, tienen su propia estructura semántica y no dependen, del todo, de lo que le sucede al cuerpo.

Respecto a la construcción de esencias objetivas o ideas no se puede afirmar que las ideas son los espejos de las cosas exteriores y que la mente humana simplemente proyecta las imágenes recibidas por los objetos exteriores. Para Spinoza, la mente o el intelecto adquiere un poder activo, en tanto creador de las esencias objetivas. Esto lo explica el autor, al afirmar que la verdad o la falsedad de las ideas no radica en la correspondencia de la idea con su objeto exterior, sino que este criterio depende del carácter intrínseco que tienen las ideas, que consiste en la manera como se da una cosa en el pensamiento, “[...] la diferencia entre las ideas verdaderas y las ideas falsas en cuanto expresiones de las cosas en el pensamiento depende de si la naturaleza y el poder del pensamiento, está presente o no” (De Dijin, 1996, 79)⁴².

⁴² “[...]the difference between true and false ideas as such, as *expressions* of things in thought it depends on whether the nature and power of intellectual thinking is fully present or not”.

Si bien las ideas son representaciones elaboradas a partir de estados corporales -causados por cuerpos externos y que modifican el cuerpo de los seres humanos-, estas pueden ser representaciones adecuadas o inadecuadas. La adecuación o inadecuación de una idea no depende de que se dé efectivamente la representación en nuestra mente sino de la manera como el entendimiento construye sus esencias objetivas, a partir de la disposición corporal y los afectos que ésta implica.

En Dios si se da una adecuación entre las esencias objetivas y las esencias formales, porque estos dos órdenes son uno solo. Della Rocca hace la distinción entre modos de la extensión que se dan en nuestro cuerpo y modos de la extensión que se dan en Dios. En Dios no hay imaginación, solo razón, entendimiento. Pensar, actuar y ser son una sola cosa en Dios, no en los seres humanos que son seres finitos determinados causalmente por cuerpos exteriores. Es así que se nos ubica como seres pasivos cuando nuestra mente se encuentra determinada y como seres activos cuando el pensamiento expresa el orden racional o el punto de vista de la eternidad o el orden necesario. Una de las conclusiones más importantes que se derivan de la anterior premisa, es que la comprensión de cualquier cosa debe estar dada a partir de la causa que las ha generado. Esto quiere decir, que la formación conceptual o la construcción de las ideas que construye el entendimiento humano, se da a partir de la manera como la imaginación y la razón conciben y explican las causas que han generado las cosas singulares.

La percepción y la representación son aspectos que deben tener en cuenta para comprender la unión que establece Spinoza entre alma y cuerpo, ya que se presentan como condiciones indispensables para la formación de un sujeto -pasivo o activo-. En este punto, se debe considerar los géneros de conocimiento o los modos de percepción, como lo plantea Spinoza tanto en la *Ética* como en el *TRE*, pues estos géneros no sólo manifiestan la forma como el individuo construye y adquiere conocimiento, sino también la manera como se constituye como sujeto. Así lo sugiere Gatens (1996): “[...] Los tres tipos de conocimiento (La imaginación, la razón y la intuición) que Spinoza esboza en la segunda parte de la *Ética* deben entenderse no sólo

como diferentes formas de conciencia o conocimiento, sino también como formas de ser” (127)⁴³.

Es decir, que el conocimiento, en la propuesta spinozista, no es un simple medio que busca el sabio para satisfacer su deseo de saber o un medio para satisfacer sus intereses, sino que implica la existencia del individuo, en tanto que lo constituye y lo revela, pues expresa la manera como aprehende la realidad en la que vive. A modo de conclusión de este apartado, es posible decir que la noción de percepción, que al inicio se puede presentar como una piedra en el zapato a la hora de comprender la relación que establece Spinoza entre alma y cuerpo, se muestra como una de los aspectos más importantes para la constitución del individuo como sujeto. A continuación se hará un análisis de la formación de individuo a partir de la física de los cuerpos y la constitución del sujeto en Spinoza, teniendo en cuenta la imaginación y la razón como géneros de conocimiento.

3.1. Individuo y formación de sujeto

[...] cuanto más apto es un cuerpo para hacer más cosas a la vez, más apta que las demás es su alma para percibir a la vez más cosas. Y cuando más dependen de él solo las acciones del cuerpo, y menos concurren con él en su acción otros cuerpos, tanto más apta para entender distintamente en su alma (E2p13s).

Después de analizar el rol que juega la noción de percepción y representación en la comprensión de la unión que establece Spinoza entre alma y cuerpo, surge el siguiente interrogante: ¿a qué lógica responde la capacidad afectiva del cuerpo? Según la cita, un cuerpo está dispuesto a actuar si posee una capacidad de percibir más cosas. Además, si las acciones que realiza dependen de él y menos por determinaciones exteriores, su mente se encuentra más apta para comprender indistintamente. Si, por el contrario, el cuerpo no se encuentra apto para percibir más cosas, no puede realizar acciones que dependan de él, ni su mente podrá llegar a comprender más cosas.

⁴³ “Hence the three sorts of knowledge (imagination, reason and intuition) that Spinoza outlines in part II of the Ethics should be understood not simply as different forms of consciousness or ‘knowing’ but also as different forms of being”.

En la *Ética*, la percepción, la acción y la comprensión se convierten en criterios que ayudan a diferenciar la realidad y la excelencia de las cosas singulares, en tanto que realidad y perfección son lo mismo⁴⁴. En este orden de ideas, una cosa singular posee más realidad y es más excelente que otra, según pueda percibir más y actuar. Un individuo, como cosa singular, puede estar dispuesto a percibir y comprender más o menos cosas si su cuerpo está dispuesto a verse afectado por más afecciones. Pero ¿cómo se forma tal disposición? ¿Cómo se incrementa o disminuye la capacidad perceptiva de un individuo? ¿Qué papel cumplen tanto las ideas como los afectos? ¿Cómo entender que a partir de ciertos afectos como el miedo, la esperanza, el odio, la alegría o el amor, un individuo se forme como un sujeto activo o como un sujeto pasivo?

Antes de responder estas preguntas, se analizará la noción de individuo y sujeto en Spinoza. El autor ofrece una definición de individuo en los lemas, axiomas y definiciones que aparecen después de la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*. Allí se hace una descripción de la física de los cuerpos, en donde se distingue entre cuerpos simples y compuestos. Los primeros son cuerpos pequeños, sin partes, que tienen cierta magnitud y fuerza, y que se distinguen entre sí por su movimiento y reposo, rapidez o lentitud. Los cuerpos simples que constituyen al individuo, al establecer una relación con los otros, tienden a mantener su relación y reproducir siempre la misma proporción de movimiento y reposo. Los segundos, los cuerpos compuestos, hacen referencia a la conexión o la coherencia que establecen, por una ley natural, los cuerpos simples⁴⁵ y se identifican, porque guardan cierta proporción de movimiento y reposo,

Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos (E2p13def).

⁴⁴E2d6

⁴⁵ “Por conexión (coherencia) de las partes no entiendo, pues, otra cosa sino las que leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajusta a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible [...]” (Carta 32, a Oldenburg).

Dadas las características de los cuerpos, el individuo se define como un cuerpo compuesto que se constituye de otros cuerpos simples que poseen la misma o distinta magnitud y se ven forzados por otros a que choquen entre sí o se muevan con él. A este cuerpo compuesto también lo llama Spinoza en la *Ética, cosa singular*⁴⁶ y se caracteriza por la concurrencia de varios cuerpos encaminados a una misma acción. El ser humano como cuerpo compuesto y cosa singular⁴⁷, se constituye por cuerpos más simples que concurren en una misma acción que son determinados a existir y a obrar de cierta y determinada manera, por causa de una cosa finita que se encuentra también determinada a existir y a obrar por otra y así hasta el infinito. Bajo esta perspectiva, la existencia de un individuo depende de la cooperación que se establezca entre los cuerpos simples que tienen como finalidad mantener la coherencia o conexión que los unen, en especial, mantener la misma proporción de movimiento y reposo.

Siguiendo con las indicaciones que se hacen en los lemas 4 a 7 de E2p13, un individuo, en este caso el ser humano, se compone de varios cuerpos de diferente naturaleza, duros, blandos o fluidos⁴⁸, que tienen a mantener sus partes cohesionadas. Sin embargo, si se separan del cuerpo compuesto ciertas partes, y estas son sustituidas por otras, el cuerpo sigue manteniendo su naturaleza, sigue conservando algo así como una especie de identidad, por lo menos, en su forma así lo sugiere el siguiente lema: “[...] si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan algunos cuerpos y, al mismo tiempo, le suceden en el mismo lugar otros tantos de la misma naturaleza, el individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin cambio alguno de su forma” (Lema 4). En este sentido la noción de individuo, en Spinoza hace referencia a una

⁴⁶ “Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una cosa singular”(E2d7).

⁴⁷ “Cualquier cosa singular, o sea, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y esta causa, a su vez, tampoco puede existir y ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito”(E1p28).

⁴⁸ En el Axioma 3 después de E2p13, Spinoza señala que los cuerpos compuestos se distinguen como ya lo habíamos indicado por el movimiento y el reposo, y también por las superficies con las que chocan las partes de un cuerpo compuesto, “De ahí que a los cuerpos cuyas partes chocan entre sí con grandes superficies, les llamaré *duros*; a los que chocan con superficies pequeñas, *blandos*; y aquellos cuyas partes se mueven unas entre otras, *fluidos*”.

identidad, por lo menos en su estructura, que no dejará de existir, esto depende de la superficie o los planos con la que choquen los cuerpos, pues se pueden ver forzados, por éstos, a cambiar de sitio. Si esto sucede, se pueden separar los cuerpos simples haciendo que el individuo no mantenga su forma, ni su identidad. Un individuo mantendrá su forma si en el concurren cuerpos que se adapten y convengan con él, es decir que no sean contrarios a su naturaleza, y que le permitan conservar la misma proporción en cuanto a movimiento y reposo.

Hay un aspecto que se debe tener en cuenta y es que la existencia del individuo se puede comprender de dos maneras. Desde las perspectiva de la *naturaleza naturante* o *sub specie aeternitates*, la duración de un individuo es infinita, en tanto que el grado de potencia que implica, es decir, el esfuerzo por conservar la misma proporción de movimiento y reposo que engloba el atributo de la extensión dura siempre; mientras que desde la perspectiva de existencia finita, la duración es entendida a partir de las partes que lo conforman y que juegan el papel de causa eficiente. El individuo deja de existir cuando las condiciones externas lo determinan de tal modo que sus partes pierden su coherencia hasta llevarlo a otro tipo de relación o la destrucción.

El modo como los cuerpos simples, que componen al individuo, mantienen la misma proporción de movimiento y reposo, es a través de la comunicación y la cooperación. En palabras de Spinoza: “las partes que componen el cuerpo humano, no pertenecen a la esencia de dicho cuerpo sino en cuanto que comunican unas a otras sus movimientos en cierta proporción” (E2p24d). Esto quiere decir que lo más importante que manifiestan los cuerpos compuestos no radica en sus partes, sino en la comunicación que estas partes entablan entre sí, pues es así como logran conservar el conatus que posee el individuo. Una de las preguntas que surgen a propósito de este rasgo que manifiestan los cuerpos es acerca de las características que tendría el esfuerzo al que están determinados los cuerpos en su lucha por mantener la misma proporción de movimiento y reposo, ¿qué ayuda a mantener tal proporción?

A partir del análisis ofrecido en la *Ética* acerca de la física de los cuerpos, se entiende que la capacidad que tienen estos de verse afectados por otros es lo que permite, por lo menos en los seres humanos, formar una disposición afectiva que le ayuda a mantener cierta proporción de movimiento y reposo. Esta disposición la conserva la imaginación, en tanto que ella, a través de

las imágenes, manifiesta la manera como ha sido afectado el cuerpo, a este respecto Spinoza afirma:

Si el cuerpo humano ha sido afectado por un modo que implica la naturaleza de un cuerpo exterior, el alma humana contemplará ese cuerpo exterior como actualmente existente o como presente, hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o la presencia de dicho cuerpo (E2p17).

En este sentido, cuando el cuerpo es afectado, el alma contemplará como presente las afecciones dadas por los cuerpos exteriores hasta que otras excluyan la presencia de tales afecciones. La imaginación, como primer grado de conocimiento, tiene como virtud conservar las afecciones del cuerpo, su error radica - como lo indica el autor en E2p17- en que la imaginación carece de ideas que excluyan aquellas que provienen de las cosas que imagina como presentes. ¿Pero cómo hace la imaginación para contemplar siempre como presente la afección dada? Spinoza explica que esto se produce a través de lo que denomina como una *afección derivada* que es una afección parecida a la original, que surge a partir del ángulo de reflexión que se da entre las partes blandas y fluidas del cuerpo. Así la describe Cohen (2006):

Asociado dicho principio a un modelo fisiológico, Spinoza declara que toda vez que una impresión dejada por un cuerpo, causa una desviación en el plano de sus “partes blandas” de modo tal que las partes fluidas, por su movimiento espontáneo, se reflejan en un ángulo igual de reflexión, produciendo una afección derivada que resulta ser una especie de “eco” fisiológico de la afección originaria (205-206).

En este sentido, las afecciones serán reactivadas cada vez que las partes fluidas del cuerpo choquen con las mismas superficies o planos, en ausencia de una afección distinta. La memoria, por su parte, reproducirá la afección original cada vez que el cuerpo experimente una afección parecida, “la imaginación y la memoria operan en las dimensiones de la temporalidad reproduciendo una y otra vez la misma asociación inscrita cierta vez en el cuerpo” (Cohen, 2006, 209).

La disposición afectiva, siguiendo con las indicaciones dadas en párrafos anteriores, se compone de dos elementos: las afecciones (originales) que padece el cuerpo y la idea que surge en el entendimiento de tal afección. La primera idea- afecto que forma el entendimiento humano, según el primer nivel de percepción o primer género de conocimiento, es una imagen que envuelve la idea de un objeto externo y la idea del cuerpo afectado. Las afecciones que padece el

cuerpo son producidas por el choque que este tiene con los otros cuerpos y las ideas que hacemos de este hecho, que no es causada por el cuerpo exterior, sino porque la mente humana se hace una imagen de tal afección. El individuo, entonces, se constituye por el tipo de afecciones que es capaz de experimentar.

La imaginación, en este sentido, como primer grado de conocimiento, va a dar cuenta más de constitución del cuerpo afectado que del cuerpo exterior. La manera como manifiesta este modo de percibir es a través de la forma como se van asociando y organizando las afecciones originales a través de la memoria. Además, la imaginación da cuenta de cómo los cuerpos simples que componen al cuerpo humano, conservan la misma proporción de movimiento y reposo, por medio del mecanismo afectivo que Cohen llama el *efecto rebote*, que es mencionado por Spinoza en el Axioma 2 después del corolario del Lema 3, al afirmar que: “cuando un cuerpo en movimiento choca con otro en reposo, al que no puede desplazar, rebota para seguir moviéndose”. Por medio de este mecanismo, la imaginación considera como presentes las huellas que inicialmente se han imprimido en el cuerpo. Esas impresiones son reactivadas cuantas veces el cuerpo choque con cosas singulares que posean las mismas características físicas. La reflexión radica en la formación de imágenes a partir de las afecciones dadas en el cuerpo.

Spinoza hace alusión al término *sujeto* en dos partes de la *Ética* en la proposición E3p5 y en el primer axioma de la quinta parte. Tanto en la proposición como en el axioma el sujeto se refiere a un individuo que no implica alguna determinación intrínseca que cause su propia destrucción. Spinoza indica: “las cosas que son de naturaleza contraria, es decir, no pueden estar en el mismo *sujeto*, sólo en la medida en que una puede destruir a otra.” (E3p5) y en E5ax1, señala que: “Si en un mismo *sujeto* se excitan dos acciones contrarias, necesariamente deberá producirse un cambio, o en ambas o en una sola, hasta que dejen de ser contrarias”. En este sentido, el sujeto no puede implicar contradicción, ni en su constitución, ni en su modo de actuar. La proposición se une a la definición que ofrece Spinoza acerca de la esencia de una cosa singular, en la que se afirma que esta no incluye algún elemento que la destruya, sino que su posible destrucción se lleva a cabo por cosas exteriores. Esto significa que la formación subjetiva, en la propuesta de Spinoza, se establece a partir de la característica no contradictoria que presenta la definición de

la esencia de un individuo. De hecho la condición subjetiva lo que hace es perseverar en la identidad constituida por su disposición afectiva. En este punto cabe mencionar que mientras que la noción de individuo hace referencia a la disposición afectiva que se forma a partir de la relación que tiene el cuerpo humano con otros cuerpos, la formación subjetiva: pasiva o activa, refiere a la manera como el individuo comprende e interpreta la realidad según las afecciones a las que esté dispuesto.

Las reflexiones contemporáneas que han girado en torno a la noción de sujeto, tienen una referencia obligatoria a los análisis hechos por Michael Foucault, para quien tiene importanciala manera como se constituye un individuo como sujeto a partir de la producción discursiva. Hay que recordar que para Foucault, la noción de sujeto posee dos significados, el primero lo define como “[...] alguien [que está sujeto] por el control y la dependencia [...]” y el segundoligado a su propia identidad por una conciencia o auto conocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y crea sujeto para”.⁴⁹ Sin embargo, algo que es clave para comprender su constitución, es la manera cómo un individuo asume una sujeción, o eso que el autor sugiere en los dos significados, cómo una forma de poder subyuga y crea sujeto “para”. A propósito, Judith Butler, quien hace también un análisis de la formación subjetiva en uno de sus textos⁵⁰ se pregunta: ¿cómo es posible que el sujeto se someta a una norma? La manera como Butler considera la categoría de sujeto, al igual que Spinoza, como una característica del individuo que está en constante formación,

“El sujeto” es presentado a menudo como si fuese intercambiable con “la persona” o “el individuo. Sin embargo, la genealogía de la categoría del sujeto sugiere que, más que identificarse de manera estricta con el individuo debe considerarse al sujeto como una categoría lingüística, un comodín, una estructura en formación (Butler, 1997, 21).

Spinoza puede dar varias luces respecto a la pregunta que hace Butler, ya que se podría decir que la forma como un sujeto se somete a una norma tiene que ver con la manera como esta afecta el *conatus* del sujeto. En este caso, el individuo refiere a la disposición afectiva, mientras que el sujeto es una estructura que está siempre en formación. La formación de sujeto en el sistema spinozista está directamente ligada a la capacidad que tiene el individuo de afectar y verse

⁴⁹ Ver: Foucault, M (1991). El sujeto y el poder, traducción de María Cecilia Gómez y Juan Camilo Ochoa. Bogotá: Carpe Diem.

⁵⁰ Butler, 1997.

afectado por los cuerpos con los que se relaciona; por lo tanto, la formación del sujeto está estrechamente ligada a la manera cómo un individuo percibe las cosas exteriores (afecciones) y la formación de las ideas, ya que estas dirigen el deseo o el *conatus* del sujeto. La diferencia, en últimas, entre el sujeto activo y pasivo no radica únicamente en el conocimiento, sino en los afectos que son capaces de experimentar. A continuación se va hacer un análisis de las ideas que determinan al sujeto.

3.2. Ideas-afectos y conatus

[...] no hay ningún afecto del que no podamos formar algún concepto claro y distinto. Pues el afecto es la idea de una afección de cuerpo (*por la definición general de los afectos*), la cual, por tanto (*por la proposición precedente*), debe implicar algún conocimiento claro y distinto (E5p4c).

Uno de los aspectos que se deben tener en cuenta para analizar los grados de percepción o conocimiento, y la manera como estos determinan la constitución del sujeto, es la unión que se da entre la idea y el afecto ya que estos poseen unas características que determinan al *conatus* del sujeto y le permite padecer o actuar. Para Spinoza, los modos del pensamiento abarcan las ideas y “los afectos de ánimo” como: el amor, el odio, la esperanza, etc. Respecto a estos afirma:

Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados «afectos del ánimo», no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar (E2ax3).

En este pasaje, Spinoza señala que los modos del pensamiento hacen referencia no solo a las ideas que poseen un contenido proposicional, es decir, que afirman o niegan alguna cosa, sino también a los afectos de ánimo. En el axioma citado, se establece una relación necesaria entre el afecto y la idea, pues de todo afecto que un sujeto experimente debe tener una idea, pero esto no quiere decir que no haya una relación necesaria entre la idea y el afecto, puesto que se puede dar una idea sin que el individuo experimente afecto alguno. Por ejemplo, se puede dar el caso de un sujeto que posea la idea de alguna cosa singular que no le produce ningún tipo de afecto, por lo tanto, este se comporta indiferente frente a la cosa singular. Este caso es interesante, pues la actividad y la pasividad como parte de la constitución subjetiva se encuentran determinados por afectos que vienen acompañados de ideas inadecuadas o adecuadas, pero no de ideas sin afecto,

pues son los afectos los que determinan el *conatus*. La idea, por sí sola, no genera ni actividad ni pasividad; sin embargo, esto lleva a preguntarse acerca de la relación que hay entre las ideas y los afectos, y más en concreto, sobre si los afectos son modos del pensamiento independientes de las ideas o los afectos se deben considerar como una característica psicológica que poseen las ideas, o si las ideas y los afectos son de una naturaleza distinta. Respecto al modo como Spinoza responde a estas preguntas, se encuentran varias interpretaciones. La siguiente parte del texto se centrará en las interpretaciones elaboradas por Gilles Deleuze, John Wetlesen y Michael Della Rocca por considerarlas las más relevantes en relación con el análisis de las ideas y los afectos.

En primer lugar, Deleuze considera que existen al menos, dos modos del pensamiento: las ideas y los afectos. Mientras las primeras hacen referencia a las representaciones que realiza el entendimiento humano de alguna afección que experimenta el cuerpo, los afectos son modos del pensamiento que no representan cosa alguna, es decir, que de ellos no se forma una imagen. Deleuze al respecto afirma: “Hay una idea de la cosa amada, hay una idea de algo prometido, pero de la esperanza como tal o el amor como tal no representan estrictamente nada” (Deleuze, 2003,168). Esta perspectiva considera que entre los modos del pensamiento se presenta una diferencia de naturaleza, es decir que entre ellos no hay una distinción meramente nominal, sino real, en tanto que pertenecen a categorías distintas del pensamiento en donde la idea prima sobre el afecto, “debemos partir de que la idea y el afecto son dos especies de modos de pensamiento que difieren en naturaleza, irreductibles el uno al otro pero atrapados en una relación tal que el afecto presupone la idea” (Deleuze, 2003, 169). En otras palabras, mientras el afecto lo define como una “[...] variación continua de la fuerza de existir, en tanto que está determinada por las ideas que se tienen” (Deleuze, 2003,172), las ideas - así sean confusas o inadecuadas- son la determinación del afecto. Ahora bien, aunque el afecto se encuentre determinado por una idea este no consiste en sí mismo en una idea, por lo tanto no es posible reducir los afectos a una idea, ni la idea al afecto. Tanto el afecto como la idea difieren en naturaleza, porque el primero es un modo del pensamiento no representativo que indica “una fuerza de existir”, el paso de un grado de mayor a menor perfección del cuerpo, mientras que la idea hace referencia a la afección o el trazo que dejan las cosas singulares en el cuerpo y de la cual se puede producir una representación. Hay que recordar que Deleuze también hace una distinción entre el afecto y la afección, pues al primero lo identifica como la transición o paso de una menor o mayor

perfección, mientras que el segundo corresponde a la modificación que experimenta el cuerpo debido al encuentro que tiene con otros cuerpos.

La distinción real que establece Deleuze entre los modos del pensamiento representativos y no representativos es problemática y deja varias inquietudes como: ¿Por qué los modos del pensamiento presentan una distinción real, si, las ideas y los afectos como modos del atributo del pensamiento, deben presentar rasgos comunes? ¿El afecto es una fuerza independiente de la idea? Es pertinente decir en este punto que considerar de esta forma a los modos del pensamiento, no es compatible con lo que afirma Spinoza en E1p3: “En cosas que no tienen nada en común entre sí una no puede ser causa de la otra”. Respecto a la postura de Deleuze, quedan las siguientes preguntas: ¿En qué difieren las ideas de los afectos de ánimo? ¿Pertenece al mismo atributo, es decir, al pensamiento? ¿O bien, el afecto, pertenece a otro atributo?

Contraria a la postura de Deleuze se encuentra la perspectiva de Della Rocca, quien afirma que la mente humana se encuentra constituida por ideas, que siguiendo con lo que Spinoza dice en E2p49d⁵¹, son simples afirmaciones que tienen que ver con el modo como el entendimiento explica las cosas exteriores. Bajo esta categoría entran todos los modos del pensamiento, incluyendo los afectos de ánimo (el amor, el odio, la esperanza, etc). La mente o el alma, como idea del cuerpo, según Della Rocca es una idea compleja que abarca otras ideas (E2p15)⁵². Así lo sugiere Della Rocca (2008): “El uso que sugiere Spinoza de 2ax3 en 2p11d es que las ideas como afirmaciones, no son solo condiciones necesarias y suficientes para la existencia de estados mentales como el deseo y el amor, sino que también cuentan como afirmaciones, como estados

⁵¹ “En el alma no se da ninguna voluntad absoluta de querer o no querer, sino tan sólo voliciones singulares, a saber esta o aquella afirmación, y esta y aquella negación. Concibamos, pues, una volición singular, por ejemplo un modo de pensar con el que el alma afirma que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos. Esta afirmación implica el concepto o idea del triángulo, esto es, no se puede concebir sin la idea del triángulo. Pues es lo mismo si digo que A debe implicar el concepto de B que si digo que A no se puede concebir sin B. Además, esta afirmación (por 2/ax3) tampoco puede existir sin la idea del Triángulo” (E2p49d).

⁵² “La idea que constituye el ser formal del alma humana, no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas”.

mentales” (213-214)⁵³. De esta forma, todos los modos del pensamiento, incluidos los afectos, son estados mentales o bien pueden ser explicados en términos de representación⁵⁴. Della Rocca afirma que el atributo del pensamiento no puede implicar modos de pensamiento de distinta naturaleza como lo sugiere Deleuze, pues considerar a los estados mentales como modos no representativos es una interpretación del sentido común y no una distinción hecha propiamente por Spinoza. Sin embargo, según el axioma, pareciera que las ideas y los afectos manifestaran una distinción a pesar de poseer rasgos en común que no son fáciles de identificar.

Della Rocca asegura que para Spinoza no pueden existir modos del pensamiento diferentes a las ideas. Sin embargo, queda la duda respecto a la manera como se deben considerar los “afectos de ánimo”. Para analizar esta situación, Della Rocca estudia detalladamente las afirmaciones que hace Spinoza en E2ax3 y se hace la siguiente pregunta: ¿La mente puede implicar afirmaciones que no refieren propiamente a ideas? Della Rocca se va a referir a estos elementos como modos del pensamiento x ⁵⁵ -modos de pensamiento no representativos- como lo sugiere Deleuze. Si estos modos del pensamiento (x) poseen una naturaleza distinta, no tienen nada en común con las ideas, por lo tanto, no pueden pertenecer al atributo del pensamiento. Sin embargo, Della Rocca, formula dos hipótesis respecto a lo que pueden tener en común las ideas con estos modos del pensamiento (x).

La primera hipótesis establece que lo que pueden tener en común las ideas y los afectos, siguiendo con las indicaciones de Descartes y que Spinoza acoge, es que estos son estados mentales conscientes, pero en seguida se pregunta: ¿por qué estos estados son conscientes? ¿En qué consiste el rasgo común de conciencia? En la segunda hipótesis afirma que aquello que pueden tener en común es su relación causal que a la vez implica una dependencia conceptual.

⁵³ “Thus the use of 2ax3 in 2p11d suggests that Spinoza sees that claim not as a mere statement that ideas are necessary conditions for the existence of mental states such as desire, love, and affirmation, but as a statement that ideas fully and exclusively account for these mental states”.

⁵⁴Ver: Della Rocca, 2008, 119.

⁵⁵ En el ensayo Della Rocca nombra a los otros modos del pensamiento: “non-ideational” o acciones mentales, que hacen referencia a la voluntad o del deseo, es decir a ítems que se podrían interpretar como no ideas por no representar alguna cosa.

Esta última hipótesis se apoya en el siguiente axioma: “El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica” (E1ax4). En este caso, los modos del pensamiento no representativos se considerarían como efectos de los modos del pensamiento representativos, las ideas:

Además, como yo describo x , es una idea, una afirmación. Si existe una similitud entre x y y tiene que ver con la propiedad de tener una relación conceptual con las ideas. Para Spinoza, si a es causado por b , entonces debe ser concebida por b , o concebida a través del concepto de b , o el concepto de a envuelve el concepto de b y no puede ser concebida sin b . (Della Rocca, 2003, 218)⁵⁶.

Según Della Rocca, los modos del pensamiento (x) que no tendrían las mismas características de las ideas se pueden comprender a través de la dependencia casual y conceptual que poseen con otros modos del pensamiento, en este caso con las ideas. Sin embargo, para Della Rocca esta interpretación presenta un problema, pues para comprender estas “no-ideas” se debe considerar primero el atributo al que pertenecen y no empezar a comprenderlas a partir de su explicación causal. Este tipo de modificaciones dependen del atributo del que hacen parte, que es el que las gobierna, y envuelve los vínculos que establece con otros modos, “para Spinoza, el modo no depende de las relaciones que entabla con los otros modos del atributo al que pertenece” (Della Rocca, 2003, 218)⁵⁷. Esta consideración, Della Rocca se apoya en el escolio de la proposición E2p7 en donde se establece que: “[...] mientras las cosas son consideradas como modos del pensar, debemos explicar el orden de toda la naturaleza, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del pensamiento; y, en cuanto que son consideradas como modos de la extensión, también el orden de toda la naturaleza debe ser explicado por el solo atributo de la extensión, y lo mismo entiendo por los demás atributos”. En este sentido, Della Rocca enfatiza que es el atributo el que determina como los modos están causalmente relacionados y no lo contrario.

⁵⁶ “Further, as I described x , it too interacts at least with the idea affirmed. A related, and perhaps more fundamental, similarity between x and y is the property of having conceptual relations with ideas. For Spinoza, if a is caused by b , then conceived through b or the concept of a involves the concept of b or a cannot be conceived without b ”.

⁵⁷ “For Spinoza, the fact that a mode is of a particular attribute governs what causal and conceptual relations that mode enters into with other modes and does not depend on those relations”.

Estas dos hipótesis no son satisfactorias para Della Rocca, por lo que concluye que el atributo del pensamiento no puede implicar modos que no sean ideas. El deseo, el amor, el miedo, la esperanza son formas representacionales, es decir que se deben considerar como ideas, así afirma: “yo concluyo que para Spinoza, x y las ideas no pertenecen al mismo atributo, x no pueden pertenecer al atributo del pensamiento” (Della Rocca, 2008, 219)⁵⁸. Además, para que estos ítems puedan interactuar y así poseer una relación causal se debe indicar algo en común entre ellos, pero esto no se ha podido identificar, por esta razón sugiere que no puede haber modos del pensamiento que no se reduzcan a ideas⁵⁹. Si bien es difícil identificar las características que tienen en común las ideas y los afectos, y reconociendo que la relación causal que tienen estos dos ítems (Idea y afecto) es ininteligible, no podemos decir, como lo sugiere Deleuze, que exista una distinción real entre la idea y el afecto.

Si bien Della Rocca, al igual que Deleuze, considera que en Spinoza los modos del pensamiento se deben reducir a ideas, afirma que existe una primacía de la idea frente a los otros modos del pensamiento y lo sustenta en E2p11d, proposición en donde se usa E2ax3 (citado en este apartado). En esta proposición, Spinoza señala que las ideas son anteriores, por naturaleza, a cualquier otro modo del pensamiento, como los afectos.

La esencia del hombre (por el corolario de la proposición precedente) está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber (por 2/ax2), por los modos de pensar. El primero de todos ellos (por 2/ax3) es por naturaleza la idea; y, dada ésta, deben darse en el mismo individuo (por 2/ax3) los demás modos, respecto a los cuales la idea es anterior por naturaleza.

Aunque se acepte una prioridad de la idea frente al afecto, esta no es una razón para hacer una distinción de naturaleza entre los modos del pensamiento, pues se violaría el naturalismo de Spinoza. Asegurar que existen entidades que no son representativas en el pensamiento, implica pensar que no todos los modos que envuelve el entendimiento son representaciones sino hechos brutos, consideración esta insostenible, a la luz de lo que dice el pasaje citado. Della Rocca afirma que: “la existencia de estados mentales distintos, implicaría que -los otros modos del

⁵⁸ “I conclude that, for Spinoza, x and ideas are not of the same attribute. Since ideas are modes of thought, x cannot be a mode of thought”.

⁵⁹Ver. Della Rocca, 2008, 220.

pensamiento que no son ideas-, son hechos brutos y, para Spinoza, esto sería inaceptable” (Della Rocca, 2008, 121)⁶⁰. El intérprete sostiene que asumir una distinción real entre la idea y el afecto implicaría un paralelismo al interior del entendimiento, que tampoco se encuentra en la propuesta de Spinoza.

En otro de sus libros: *Representation and the Mind-body Problem in Spinoza*, Della Rocca considera que los afectos deben ser entendidos como un tipo especial de ideas, pues asegura que en Spinoza las ideas hacen referencia a estados mentales que poseen un contenido psicológico⁶¹. En la *Ética*, Spinoza concibe a las ideas unas veces como percepciones (E2p16c1) otras veces, como conceptos (E2d3) y otras como afirmaciones (E2p49d). Contraria a esta interpretación, se encuentra Edwin Curley quien sostiene que a las ideas no se les puede identificar con ningún contenido psicológico. Para él, las ideas únicamente tienen un contenido proposicional en relación con los estados de las cosas. Della Rocca expresa que las ideas no pueden ser reducidas a entidades lógicas, porque las ideas según Spinoza son sinónimo de percepción y conocimiento que albergan características psicológicas⁶².

Entre las posturas de Deleuze y la de Della Rocca, la más plausible es la de éste último, pues Della Rocca demuestra a partir de proposiciones claves de la *Ética* el porqué los “afectos de ánimo” no pueden concebirse como modos del pensamiento distintos a las ideas. Si se insiste en que los afectos tienen una naturaleza distinta a las ideas, se estaría considerando a estos modos como pertenecientes al atributo del pensamiento sin tener nada en común con las ideas.

Por su parte, John Wetlesen establece que los modos del pensamiento se clasifican en dos grupos: las ideas y los afectos. Además afirma que no existe ningún tipo de criterio para distinguir las ideas de los afectos, como aparentemente lo indica el axioma: E2ax3. Wetlesen

⁶⁰ “The existence of such disparate mental states would involve a brute fact for Spinoza and so be unacceptable”.

⁶¹ Ver. Della Rocca, 1996, 8.

⁶² “vale la pena señalar que las ideas spinozistas son ítems psicológicos de una mente particular” (Della Rocca, 1996, 8)

señala que no se debe olvidar la relación que establece Spinoza entre el entendimiento y la voluntad. Si se tienen en cuenta las proposiciones 48 y 49 de la segunda parte de la *Ética*, considerar que las ideas y los afectos son de naturaleza distinta significaría hacer una distinción entre entendimiento y voluntad que no hace Spinoza. Es así que tanto voluntad como entendimiento, para Wetlesen manifiestan una dimensión cognitiva (entendimiento) y una dimensión conativa (voluntad).

Por un lado, la dimensión conativa del entendimiento hace referencia a la voluntad, que se encuentra ligada al *conatus*, mientras que las ideas pertenecen a la dimensión cognitiva que se refieren a la manera como el entendimiento concibe una cosa. En este sentido, los modos del pensamiento que constituyen el entendimiento no solo manifiestan la manera como un sujeto aprehende una cosa singular, sino también una fuerza que modifica al sujeto y que le permite perseverar en su ser.

La postura de Wetlesen explica la relación que existe entre la idea y el afecto a partir de la relación que establece Spinoza entre entendimiento y voluntad, “[...] Las ideas son una condición necesaria y suficiente para las voliciones. Además, si las voliciones pertenecen a la dimensión conativa de la mente (3p9s), se sigue, entonces, que tanto la dimensión cognitiva como la conativa pertenecen a la mente” (Wetlesen, 1979, 76)⁶³. Mientras que las ideas hacen parte de la dimensión cognitiva del entendimiento los afectos a la dimensión conativa. Pero, finalmente ¿qué son los afectos? ¿Son tipos de ideas, en tanto que representaciones, como lo afirma Della Rocca? o ¿refieren a la dimensión conativa del entendimiento, como lo sugiere Wetlesen? Se puede decir que tanto la postura de Della Rocca como la de Wetlesen son apropiadas, en tanto que el primero nos permite comprender las ideas como afirmaciones o representaciones y el segundo, agrega el *conatus* como principio que rige a todas las modificaciones, por lo tanto, no es descabellado pensar que los modos del pensamiento manifiestan estas dos dimensiones.

⁶³[...] that ideas are both a necessary and sufficient condition for volitions. Since volitions belong to the conative dimension of the mind (3p9Sch), it follows that the cognitive and conative dimensions determine each other mutually”.

3.2.1 Características generales de los afectos

En este apartado se realizará un análisis detallado de las características esenciales de la teoría spinozista de los afectos. Los aspectos que se deben tener en cuenta, y que se encuentran en la *Ética*, son los siguientes:

1. E3d3: por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. *Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por <<afecto>> una acción; en los otros casos, una pasión.*
2. Definición General: un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra (E3. Definición general de los afectos).

Según dichas definiciones, un afecto está compuesto por los siguientes elementos: una afección corpórea, dada por las relaciones que el cuerpo tiene con las cosas singulares; y una idea inadecuada o adecuada, que indica el grado de realidad o afirmación de la cosa singular en el entendimiento. Estos dos elementos muestran que en parte Wetlesen tiene razón y que las ideas como modos, poseen una dimensión cognitiva y una dimensión conativa, pues según la propuesta spinozista, se les reconoce como una fuerza o un grado de potencia en su constitución.

Si bien los afectos hacen referencia a esa dimensión conativa, tal dimensión, según la definición general de los afectos, se caracteriza por tener una fuerza mayor o menor que le ayuda al cuerpo a perseverar en su existencia. Son un paso, como lo sugiere Deleuze, que permite el aumento o la disminución de la potencia. Una de las intérpretes que de alguna manera estaría de acuerdo con la consideración de Wetlesen, es Emilia Giancotti que en uno de sus artículos *The Theory of the affects in the strategy of Spinoza's Ethics*, considera que: “la coexistencia de una afección y su idea es equivalente a un afecto” (Giancotti, 1999,131)⁶⁴. Un afecto, en este sentido, implica una disposición del cuerpo causada por una imagen dada por el trazo que dejan las cosas singulares

⁶⁴ “The coexistence of affection and idea is equivalent to an affect”.

en el cuerpo, y la idea de tal afección. El afecto, como dimensión conativa de la idea, se caracteriza por una fuerza que le puede ayudar al cuerpo a perseverar en su existencia. Esta fuerza, según Spinoza, no está dada por nuestro *conatus*, sino por “sino por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra” (E4p5). De alguna manera, la fuerza del afecto depende de la naturaleza de la idea de la cosa exterior que afecta al cuerpo.

Hechas las aclaraciones sobre la naturaleza del afecto, se puede empezar a discutir acerca de los tres afectos principales analizados extensivamente por Spinoza en la *Ética* y que provienen de ideas de objetos exteriores, a saber: el deseo, la alegría y la tristeza. Así los define Spinoza:

El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo (E3P9E), y la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera (E3/ [def gen af]).

La alegría es una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección (E3p11s) pero también es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección (E3 [def gen af] 1).

Mientras que la tristeza es una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección (E3p11e) y también es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección (E3/fin [def gen af] 2).

El deseo, la alegría y la tristeza son afectos primarios, de los cuales se derivaran otros afectos. De los tres, el deseo posee un carácter más básico que los otros dos, en tanto que toda alegría y toda tristeza implican una forma del deseo. Spinoza considera que el deseo es la esencia de los seres humanos (*conatus*) que se ve determinado a hacer esto o aquello según un afecto dado⁶⁵. Giacotti sugiere que el deseo debe interpretarse como una disposición general y no como un mero estado psicológico, del cual se derivan los afectos de la alegría y la tristeza. Al respecto afirma:

Una de las diferencias, en sentido general, que yo veo que existe entre el deseo, la alegría y la tristeza, en su sentido más general, es que tanto la alegría como la tristeza y sus derivados, se originan del *conatus* y el deseo. De otra manera, un afecto particular puede ser causa de un deseo particular (E5p4s). Otra de las diferencias que observo es que entre el deseo y los dos afectos primarios: la alegría y la tristeza, reside en que éstos últimos consisten en ser un paso (transición) de un grado de perfección (o poder) a otro, mientras

⁶⁵ Es importante señalar que Spinoza afirma que el deseo hace referencia no solo a un esfuerzo que hace un sujeto (apetito) sino también a la conciencia de este esfuerzo.

que el deseo es una disposición general que actúa bajo el impulso de algún afecto dado. (Giancotti, 1999,136)⁶⁶.

La alegría y la tristeza, como afectos primarios, son medios o pasos que tienden a favorecer o a perjudicar la capacidad de obrar del cuerpo. Estos afectos se clasifican, según Spinoza, en afectos pasivos o pasiones y afectos activos, y se distinguen según las ideas con las que se asocian. Si el afecto se encuentra unido a ideas que provienen de una cosa exterior, este afecto es una pasión o un *afecto pasivo*. Si el afecto proviene de una idea adecuada, es decir, de la potencia que posee el entendimiento humano para producir ideas, entonces es un *afecto activo*. Los afectos pasivos, como lo sugiere Deleuze, determinan la potencia del individuo desde afuera, mientras que los afectos activos implican una determinación interna. En este sentido, los primeros no explican nuestra esencia o potencia, sino la esencia del cuerpo exterior; mientras que los segundos sí.

Los afectos pasivos provienen de ideas confusas e inadecuadas, que se tienen de las cosas exteriores, “digo, en primer lugar, que el afecto o pasión del ánimo es una *idea confusa*, porque hemos mostrado que el alma solo padece (ver 3/3) en la medida en que tiene ideas inadecuadas o confusas” (E3def.gen.afec). En este nivel de percepción, la imaginación lo único que hace es dar cuenta de la constitución actual del cuerpo (E2p16c2) junto con la descripción confusa y contingente del cuerpo exterior: en estas circunstancias es posible, en algunos casos, que no se tenga conciencia del afecto. Los afectos activos, por su parte, provienen de la razón, de ideas adecuadas que se definen como aquella “idea que, en cuanto que se considera en sí misma, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de la idea verdadera. Explicación: Digo intrínsecas a fin de excluir aquella que es extrínseca, a saber, la concordancia de la idea con su objeto ideado” (E2d4). Las ideas adecuadas se caracterizan porque se explican por nuestra potencia de pensar, es decir, por el carácter automático del entendimiento, en este sentido lo adecuado no se refiere a la correspondencia entre objeto y la idea de este. Una de las

⁶⁶ “As for the difference I see between desire and joy or sadness, one can say that even these two effects, like all the others derived from them, derive in turn from conatus and desire, if taken in their most general meaning. On the other hand, a particular affect may be the cause of a particular desire (E5p4s). The other difference to be noted between desire and joy or sadness lies in the fact that the latter consists in a passage (transitio) from a certain degree of perfection (or power) to another, while desire is rather a sort of general disposition to act under the impulse of any given affection”.

consecuencias que se sigue de la idea adecuada es que de ella se desprenden afectos de la esencia misma del sujeto.

En términos generales, es a partir de los encuentros que tiene el cuerpo con otros cuerpos y las ideas que se sigan de estos por los que el cuerpo puede llegar a aumentar o disminuir su *conatus* y así su capacidad afectiva. Por ejemplo, los afectos pasivos que causan alegría permiten que el sujeto conserve su ser a pesar que alejan de todo lo que este es capaz de hacer; por su parte los afectos pasivos que causan tristeza disminuyen la potencia de actuar, hasta el punto de alejar al individuo de su misma esencia y llevarlo a su destrucción. Deleuze lo describe así (1975): “Toda pasión nos separa de nuestra potencia de actuar; mientras nuestro poder de ser afectado esté colmado de pasiones estamos separados de aquello que podemos” (231).

Lo que alimenta la potencia de un sujeto son sus afectos, pero ¿qué se entiende por la potencia? El *conatus* en Spinoza hace referencia al esfuerzo que posee toda modificación de la sustancia, en perseverar en su ser (E3p69). Como lo habíamos indicado anteriormente, al considerar este principio como un elemento esencial de los modos de la sustancia, en este caso del alma y el cuerpo, decíamos que nos permite salir del dualismo que plantea Descartes entre alma y cuerpo. Ya no se trata de indicar las diferencias entre estas dos entidades, identificando si el alma prima sobre el cuerpo o el rol que cumple cada uno de estos modos en las acciones que realiza un sujeto, lo que importa, desde la perspectiva Spinozista, es el poder que tiene un individuo de ser afectado. Según este principio, *el conatus*, lo que caracteriza a un sujeto, no es que la mente o los juicios racionales lleguen a controlar el cuerpo, sino que son las afecciones de las que es capaz, lo que lo definirá y lo diferenciará de otros sujetos.

Es importante considerar que ese esfuerzo que poseen las cosas singulares se encuentra determinado por la lógica que poseen los cuerpos en el atributo de la extensión. En este orden de ideas surge la siguiente pregunta, ¿qué es lo que puede hacer un cuerpo en razón de su potencia? En primer lugar, en razón de su potencia el cuerpo tiene la capacidad de producir varios efectos en tanto que no existe nada de cuya naturaleza no se siga un efecto (E1p36), en este caso de

mover y disponer a otros cuerpos exteriores⁶⁷. En segundo lugar, el cuerpo tiene más potencia en la medida en que es más capaz de ser afectado de diversas maneras sin ser destruido. La naturaleza y los límites de ese poder de ser afectado solo pueden conocerse a través de los afectos que el cuerpo padece. En ese sentido, cada sujeto se diferencia de otro, en razón de los afectos que su cuerpo es capaz de experimentar, es decir, en virtud de su disposición corporal.

Como se había analizado anteriormente, los individuos al estar determinados al movimiento o al reposo se esforzarán por conservar su misma proporción de movimiento y reposo hasta que el encuentro con otros cuerpos les haga cambiar esa proporción y movimiento, o ser parte de otra relación, de en un individuo distinto. Deleuze describe como sigue el orden de los encuentros:

Ello es un orden de conveniencias y inconveniencias parciales, locales y temporales. Los cuerpos existentes se encuentran por sus partes extensivas, poco a poco. Puede que los cuerpos que se encuentren tengan precisamente relaciones que se componen según la ley (conveniencia); pero puede que, no componiéndose ambas relaciones, uno de los cuerpos sea determinado a destruir la relación del otro (inconveniencia) (Deleuze, 1975, 229).

Deleuze afirma que en Spinoza las relaciones se encuentran sometidas a las leyes de composición y descomposición que presenta la física de cuerpos en la extensión. Es en este juego de los encuentros en donde los individuos ponen a prueba su *conatus*, ya que en estas circunstancias es cuando experimentan afectos que les permiten aumentar o disminuir su potencia de actuar.

En todo encuentro, hay composición de relaciones, pero las relaciones que se componen no son necesariamente las de los cuerpos que se encuentran. Las relaciones se componen *según leyes*; pero los cuerpos existentes, estando ellos mismos compuestos de partes extensivas, se encuentran *poco a poco*. Las partes de uno de los cuerpos pueden, pues, ser determinadas a tomar una nueva relación exigida por la ley perdiendo aquella bajo la que pertenecían a ese cuerpo (Deleuze, 1975, 227).

No hay un carácter necesario en las relaciones que establecen los cuerpos en la naturaleza, ya que estos se encuentran en el incesante juego de la composición y la descomposición. Aunque mantener la misma proporción de movimiento y reposo de las partes que lo constituyen hace parte de la esencia de los individuos, el vaivén de los encuentros con otros les hace perder esa misma proporción y movimiento. Los seres humanos en vista de que se encuentran en esa

⁶⁷ El cuerpo humano puede mover y disponer de muchísimos modos los cuerpos exteriores(E2post6).

oscilación que causa de la ley conveniencia y la inconveniencia, pueden llegar a disminuir o aumentar su *conatus* y así revestir distintos modos de ser.

Uno de los aspectos que puede resultar una paradoja y es la siguiente: por un lado, es el encuentro que el cuerpo tiene con otros lo que le permite perseverar en su ser, desarrollar su potencia, de hecho un individuo puede dejar de existir si no encuentra conveniencia y colaboración de los otros cuerpos para su subsistencia; pero también, en virtud de este encuentro puede disminuirla hasta el punto de revestir otra relación, ya que no hay nada en la esencia de una cosa singular que sea causa de su propia destrucción⁶⁸. Así pues, la duración de una cosa singular no depende de su esencia, sino del encuentro con otras cosas singulares. En la *Ética* se afirma que la esencia de las cosas singulares no implica un tiempo finito, sino indefinido (E3p8), por lo que una cosa singular perseverará en su ser hasta que vaya al encuentro con otros cuerpos y este se modifique.

Deleuze sugiere que el individuo puede generar pasiones alegres que le pueden ayudar a aumentar su *conatus* partiendo de los afectos que provienen de ideas relacionadas con cosas exteriores. Cuando, el cuerpo percibe que los cuerpos exteriores con los que mantiene una relación le convienen porque le permiten conservar y mantener una relación que es beneficiosa, genera afectos *alegres* que convienen con su naturaleza. Según la propuesta de Spinoza, lo bueno y lo malo no existen en la naturaleza; sin embargo, Lelio Fernández y Jean Paul Margot consideran que en el momento en el que Spinoza define el deseo, teniendo en cuenta la disposición afectiva en la que se encuentre el individuo, este definirá qué es lo bueno y lo malo para él. Lo bueno correspondería a aquello que le permite conservar la misma proporción de movimiento y reposo, como prolongar en nuestra existencia. Lo malo sería lo que tiende a destruir su cuerpo. De alguna manera, en la *Ética* de Spinoza estas categorías empiezan a tomar un sentido distinto, pues ya no se les reconoce como una característica esencial de las cosas, sino como criterios que “expresan lo que nos acerca o nos aleja de un modelo de naturaleza humana que nos proponemos [...]” (Fernández, L y Margot, J, 2011, 19)⁶⁹. El *conatus* varía, aumenta o disminuye, formando

⁶⁸ “ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior” (E3p4).

⁶⁹ Ver estudio preliminar realizado por Lelio Fernández y Jean Paul Margot en la traducción que realizan para el Tratado de la reforma del entendimiento.

así una disposición afectiva particular, y con ello un modo de ser. En últimas, lo que permanece es la posibilidad de verse afectado, lo que se modifica será siempre la disposición corporal que le permite construir su identidad y configurarse como sujeto pasivo o activo.

Los seres humanos, a diferencia de otras cosas singulares, pueden llegar a ser conscientes de su *conatus* (deseo), y esta conciencia es una de las condiciones que les permite hacer un análisis de sus afectos. Entonces, si los seres humanos son conscientes de su deseo ¿cómo se determina su querer? ¿Bajo qué condiciones? Spinoza afirma que en los seres humanos existen al menos dos maneras para determinar el deseo: una determinación de los afectos que provienen de causas exteriores y otra que proviene de la razón. Para entender esta distinción es útil el análisis que hace Yimiyahu Yovel en torno al concepto del *conatus spinozista*.

En uno de sus artículos⁷⁰, Yovel, argumenta que el *conatus* reviste dos roles distintos según el nivel de percepción en el que se encuentre el sujeto. El primero se caracteriza porque el deseo únicamente busca lo que necesita el individuo para conservarse, en este caso, el rol que cumple es meramente instrumental. El segundo rol, se caracteriza porque esa tendencia que posee el individuo de prolongar su existencia se puede, según Spinoza, determinar por la razón, en este sentido no se limita a buscar lo que le genera beneficio para preservarse, sino que es consciente de su apetito y de sus afectos, condición que le permite identificar de manera pertinente que es útil para sí mismo y para los demás. Debe advertirse que Yovel no afirma que existan dos tipos de *conatus*, sino que éste puede revestir dos formas distintas en virtud de sus determinaciones:

La teoría ética de Spinoza que hace énfasis en el principio acerca de la acción, se inicia como una teoría de la autopreservación, que a primera vista puede llegar a ser utilitarista; sin embargo, esta línea ha sido reemplazada a favor de la teoría del deseo en donde se trasciende ese objetivo de sobrevivir, para seguir una vida de razón que persiguen metas espirituales, en donde la razón no solo juega un papel instrumental (Yovel, 1999, 47)⁷¹.

⁷⁰ Yovel, Y. *Transcending Mere survival: From conatus to canutus intelligendi*. Yovel, Y (Ed.). (1999). *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*. New York: Fordham University Press.

⁷¹ “Spinoza’s theory of action starts as a theory of self-preservation, and the ethics he builds upon that principle appears at first to be utilitarian. However, at a certain juncture this line is superseded in favor of a theory of desire and virtue that transcends the goal of survival to pursue a life of reason for its own sake, or at least for the sake of higher spiritual goals in which reason plays a substantive and not only instrumental, role”.

En este punto, lo que se podría denominar como ideas-afecto entra a jugar un papel importante, pues Spinoza asegura que un sujeto perseverará en su ser a pesar de que posea ideas adecuadas o inadecuadas, como lo sugiere la siguiente proposición, “tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, el alma se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo” (E3p9). De acuerdo con este pasaje, para Spinoza, el sujeto o bien posee ideas confusas o inadecuadas que determinan al *conatus* a buscar los medios posibles para su supervivencia, o bien posee ideas adecuadas que le ayudan a comprender las cosas desde una perspectiva de la eternidad, es decir, que el individuo se esforzará por mantener la misma proporción de movimiento y reposo, bajo la determinación que le permitan los niveles de percepción. Sin embargo, ese esfuerzo o bien se limita a prolongar su existencia, o bien tiende a un objetivo que va más allá que es aumentar su capacidad de percepción que le permite actuar, conocerse a sí mismo, y desarrollar lo que es capaz, en palabras de Yovel (1999): “el objetivo de todo individuo es mejorar, expresar su ser, ser activo y feliz” (50)⁷².

Yovel denomina al primer rol o estadio del *conatus*: *conatus básico* que desempeña un rol práctico, instrumental. Al segundo lo denomina, *conatus intelligendi*, que consiste en que el sujeto es consciente de su deseo, en este caso, la razón reflexiona sobre el esfuerzo que está haciendo el individuo para conservar su existencia, respecto a este último aspecto del *conatus* Yovel (1999) afirma que “un evento crucial ocurre en el punto en el que la razón reflexiona sobre su *conatus* básico y lo convierte en un objeto privilegiado de explicación racional” (46)⁷³. El intérprete se apoya de la proposición veinte seis de la cuarta parte de la *Ética*, en la que Spinoza afirma: “aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón, no es otra cosa que entender; y el alma, en cuanto usa la razón, no juzga que le sea útil otra cosa que lo que conduce a entender”. Bajo esta perspectiva, *el conatus intelligendi* busca por lo menos tres objetivos: el primero es comprender aquello que nos impide hacer que entendamos (E4p27); segundo, tener un conocimiento más amplio de Dios, es decir, de la naturaleza (E4p28), y tercero, obtener un conocimiento de los aspectos que tenemos en común con otras cosas singulares.

⁷² “The goal of very creature is to enhance and express its being, to be active and happy [...]”.

⁷³ “The crucial chance occurs at the point when reason turns its attention reflexively upon the basic *conatus* and makes it a privileged object of rational explication”.

Para Yovel, aunque el *conatus intelligendi* determinado por la razón posee otras finalidades, envuelve el *conatus* básico, pues el deseo de prolongar la existencia continúa en el segundo nivel de percepción, solo que en este nivel no solo se quiere perseverar en su existencia, sino que se busca aumentar la potencia de actuar del cuerpo. Yovel afirma que la teoría de la acción en Spinoza comienza con el carácter del *conatus* determinado por un principio utilitarista y egoísta, y luego, poco a poco pasa de lo que es útil para sí mismo, a lo que es de provecho para la comunidad de la que forma parte. En este sentido afirma que la teoría de la acción de Spinoza no se reduce a un interés egoísta, sino que este principio es superado a partir de una nueva consideración del deseo: el deseo de comprender la naturaleza desde el punto de vista de la eternidad.

En Spinoza la felicidad de los seres humanos, en tanto son racionales, radicaría en aumentar el esfuerzo que implica el *conatus intelligendi*, por lo tanto, el paso del *conatus básico* al *conatus intelligendi* es algo fundamental para la constitución de un sujeto activo. Pero ¿cómo se da el paso entre el *conatus básico* y el *conatus intelligendi*? ¿Poseen algún tipo de relación estos dos modos del *conatus*? Yovel asegura que ese paso se puede interpretar de dos maneras: una interpretación literal, tomada de los textos de Spinoza, y otra que es su propuesta. Según la interpretación literal: El *conatus* hace parte de la esencia de los seres humanos, y una de sus características fundamentales es que éste constituye un esfuerzo indefinido, en tanto que el *conatus* responde al principio de la inercia, como lo sugiere E3p8: “El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido”, es decir, que el *conatus* no tiene un tiempo definido, sino que se debe comprender desde el punto de vista de la eternidad.

La interpretación de Yovel, enfatiza el rol que juega la razón en la nueva comprensión del *conatus*, puesto que este es determinado por la razón e impulsa al sujeto a comprender su esencia, “nosotros nos damos cuenta no solo en qué consiste nuestra esencia ontológica sino también en qué consiste como esencia” (Yovel, 1999, 489)⁷⁴. En este sentido, la razón reconoce la manera como percibimos, bajo el dominio de la imaginación con este conocimiento empieza a

⁷⁴ “[...] that we are, we become aware not only *that* it is our ontological essence, but also of what this essence consists”.

buscar sus beneficios. Yovel señala que el *conatus intelligendi* no solo tiende a prolongar la existencia y aumentar su potencia de actuar, sino también permite interpretar nuestra existencia, orientar la identidad del sujeto y darle un sentido⁷⁵. Para lograr este propósito, se debe tener en cuenta el ambiente social y cultural en el que se conforma el individuo y con el cual interactúa, pues las ideas elaboradas en el ámbito político y cultural disponen a los cuerpos a determinados encuentros, a ciertas relaciones, que les permiten conservar su *conatus*, ya sea para perseverar en su existencia o en comprenderse a sí mismos y su realidad.

Spinoza en el *TTP* muestra cómo la superstición dada en el campo religioso a través de ficciones elaboradas por la imaginación, determinan el *conatus* de los sujetos a ciertos afectos (la esperanza y el miedo), que de alguna manera aumentan la potencia de actuar del individuo, pero bajo la determinación de ideas inadecuadas. En este sentido, son muy importantes las circunstancias que disponen al cuerpo a padecer ciertas afecciones. De estas reflexiones surgen las siguientes inquietudes, que más adelante serán objeto de discusión: ¿por qué las ideas que se elaboran desde el primer grado de percepción, en este caso, desde la imaginación, con sus ideas inadecuadas nos alejan de lo que podemos hacer?, ¿De qué manera se van constituyendo los sujetos pasivos?, ¿cómo se producen los afectos que provienen de la misma esencia de los seres humanos?, ¿bajo qué condiciones?

⁷⁵ Ver: Yovel, 1999, 54.

4. La Lógica de los afectos y la imaginación

“El cuerpo no olvida nada”⁷⁶

La disposición afectiva que se forma bajo el primer modo de conocimiento es uno de los elementos fundamentales para el desarrollo del *conatus intelligendi*, y se convierte además en requisito para que se dé la formación de ideas adecuadas. Como bien lo señala De Dijin (1996), en Spinoza: “La imaginación es un prerequisite para la vida del intelecto. Los procesos afectivos que pertenecen claramente a la imaginación son importantes para el desarrollo intelectual y para conseguir la verdadera libertad” (127-128)⁷⁷. Esta forma de conocimiento presenta dos aspectos importantes: la manera como Spinoza considera y describe el orden que establece la imaginación, que nos indica la disposición del cuerpo y los afectos que el individuo es capaz de experimentar, a este respecto, el mismo Spinoza señala: “las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores.” (E2p16c2); y el carácter ambiguo de las ideas inadecuadas que tienen su asiento en la imaginación. Respecto al primer aspecto, las ideas que manifiesta la disposición afectiva del cuerpo, son muy importantes porque nos permite tener un conocimiento de sí mismos. La riqueza de esta proposición, según De Dijin y otros intérpretes como Toni Negri, Genevieve Lloyd y Moira Gatens, consiste en que la constitución subjetiva radica no solo en la comprensión de sí mismo sino también en la forma como se constituye la experiencia y la realidad de la que forma parte.

La imaginación manifiesta el modo como percibe el cuerpo y la manera como este organiza sus afecciones a través de la memoria. Una de las virtudes de la memoria es que conserva las afecciones y las concibe nuevamente como presentes cuando están ausentes. El problema radica en que la memoria reproduce la forma cómo fueron dadas las afecciones en el cuerpo pero no explica la naturaleza de las cosas que producen tales afecciones. En este sentido, la imaginación

⁷⁶“The body forgets nothing” (Bertrand, 1983, 66).

⁷⁷ “That the imagination is a prerequisite for the life of the intellect is even clearer when we look at the importance of affective processes, which clearly belong to the imagination but are important for the development of the intellect and the attempt to reach real freedom”.

es inconsciente de la forma como el cuerpo va organizando sus afecciones, al contrario de la razón, que forma y organiza las ideas conforma a las causas que la han generado. Bajo la determinación de la razón, el entendimiento se expresa como un autómatas espiritual⁷⁸. Spinoza lo llama así por la manera como este produce las esencias objetivas, o como lo habíamos indicado anteriormente, se refiere al modo como el entendimiento va produciendo en las esencias formales, sin la ayuda de alguna determinación extrínseca. En síntesis, mientras que la imaginación no es consciente de sus asociaciones, la razón sí.

Para Spinoza, la imaginación se refiere al segundo modo de conocimiento porque no comprende ni logra distinguir los dos componentes que envuelve una afección: la idea del cuerpo exterior y la idea propia del cuerpo. En otras palabras, no se tiene claro qué proviene de la disposición del cuerpo y qué del cuerpo exterior. Así lo describe Della Rocca (2008), “[...] para [él], la representación debería implicar el estado corporal y las causas del mismo, pero debido a la capacidad limitada de la mente humana, no puede separar entre la idea del estado corporal y las que refieren a sus causas” (39)⁷⁹. Esta situación es una de las razones por las que Spinoza no considera a la imaginación como una facultad.

La imaginación al no tener claro lo que pertenece a la disposición del cuerpo y qué viene del cuerpo exterior comienza a hacer abstracción de lo que percibe, es decir, que empieza a considerar a las cosas de un modo muy general sin atender a sus diferencias y particularidades, así describe Spinoza la abstracción “[...] cuando algo es concebido abstractamente, como sucede con todos los universales, estas ideas se extienden siempre en el entendimiento más allá de los objetos particulares correspondientes que pueden realmente existir en la Naturaleza” (*TRE*⁸⁰ 76).

⁷⁸ “In imagination, especially in certain of its forms, we are rather like mindless automata; it is the intellect that makes us look like spiritual automata” (De Dijin, 1996, 128).

“Bajo la imaginación, en alguna de sus formas, nos manifestamos como autómatas inconscientes, bajo el intelecto o la razón como un autómatas espiritual”.

⁷⁹ “[...] For Spinoza, in representing a bodily state we also and thereby represent its cause or causes (1a4), but because of limited capacity of our mind, we are unable to have separate ideas of the bodily state and its causes, and so, in representing these two things, we are confusing them”.

⁸⁰ Tratado de la reforma del entendimiento.

La esencia de las palabras y lenguaje proviene precisamente de esa extensión que provoca la abstracción y de la manera como se figuran los conceptos en la imaginación. La imaginación va agrupando las afecciones a través de ciertas categorías que Spinoza va a llamar: nociones *segundas*, o nociones <<universales>> (E2p40s1). Si las imágenes están por completo confundidas en el cuerpo, el alma imaginará todos los cuerpos confusamente sin distinción alguna, y los considerará agrupándolos bajo un solo atributo: bajo el atributo de <<Ser>>, de <<Cosa>>, etc. De alguna manera, el lenguaje resulta de las asociaciones que hace la imaginación, según la costumbre, de las afecciones que padece el cuerpo. El problema de estas nociones es que nos hacen creer que son propiedades esenciales de las cosas y no categorías que provienen de nuestra disposición afectiva conservada por la imaginación. Debe advertirse que las imágenes no contienen error alguno solo que carecen de ideas que excluyan la existencia de aquellas cosas que imagina (E2p17s).

Las nociones que posee la imaginación, simplemente hacen referencia a la primera percepción que el individuo hace de las cosas exteriores, que se caracteriza por creer que ellas poseen una finalidad intrínseca que consistiría en satisfacer las necesidades humanas, al respecto Spinoza asegura que: [...] son consideradas por los ignorantes como los principales atributos de las cosas, puesto que, como ya hemos dicho, creen que todas las cosas han sido hechas para ellos y califican de buena o mala, de sana o putrefacta y corrompida a la naturaleza de una cosa, según el modo como son afectados por ella” (E1A). De acuerdo con Wetlesen, este tipo de nociones pueden ayudar a la prolongación de la existencia del individuo, consideración que está relacionada con lo que Yovel denomina como *conatus básico*, objeto de análisis en el apartado anterior: “es claro que sin estas nociones los seres humanos no pueden sobrevivir [...] ellas presuponen nuestra habilidad para aprender y comunicarse con otros a través de una interacción simbólica” (Wetlesen, 1979, 7)⁸¹. Si esto es así, si el sujeto solo tiene en cuenta el modo como la imaginación da cuenta de lo que percibe el cuerpo, este será inconsciente de que estas nociones son ficciones producto de su disposición, lo que hace que crea que es consciente de sus deseos porque cree desear libremente y no por la influencia de causas externas. El problema, en últimas,

⁸¹ “It clear that without such models we would not be able to survive as human being [...] they presuppose our ability to learn and to communicate with each other though symbolic interaction”.

es concebir las ficciones como fuentes de un juicio verdadero. El siguiente es un ejemplo de afecciones que han sido organizadas según la disposición de la imaginación:

[...] un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al de un jinete, y de éste al de la guerra, etc.; un campesino, en cambio, del pensamiento del caballo pasará al del arado, del campo, etc. Y así, cada cual, según ha acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera, pasará de un pensamiento a este o a aquel otro(E2p18s).

Este ejemplo muestra cómo los sujetos interpretan o crean un sentido de la realidad a través del modo como la imaginación va conservando las afecciones que ha experimentado el cuerpo a lo largo de su vida. Lo anterior implica que la memoria le permite al individuo construir su propia historia y que esto depende del contexto social y cultural en el que esté inmerso. Esto quiere decir que la disposición corporal es una condición que ayuda al individuo a: construir su identidad, elaborar su historia y configurarse como sujeto, pues esta surge de la variación que presenta el *conatus* en razón del contexto que lo determina. Lo interesante de la propuesta de Spinoza radica en identificar que las ideas que surgen de este primer grado de conocimiento se convierten en fundamento para las relaciones sociales. Para Spinoza, la imaginación no solo da cuenta del modo como percibe un individuo, sino también de la manera como se constituye un modo de ser en particular a partir de los modelos culturales que reproducen en la sociedad en la que vive.

Genove Lloyd muestra que el lenguaje, para Spinoza, que se forma a partir de del primer tipo de conocimiento, tiene un rol clave a la hora de legitimar ciertas prácticas sociales, ciertas formas de vida, ya que es por medio de este que los imaginarios se convierten en modelos sociales que inciden en la formación afectiva de los individuos, en especial, de su identidad. Según Lloyd, las palabras, en la propuesta de Spinoza se relacionan de manera directa con los afectos corporales, “[...] las palabras como vehículos de conocimiento no son confiables. Su significado se basa en asociaciones entre los afectos corporales entre los sonidos y las imágenes que son a la vez sujetos a las variables influencias sociales” (Llyod, 1998,161).⁸²

⁸² “Languages provide a common space for communication, transcending the erratic associational paths traced by individual bodies. But words are to be distrusted as a vehicle of thought. Their meanings rest on associations between bodily affections—between sounds and images -which are themselves subject to variable social influences”.

Bajo estas consideraciones, se podría decir que la manera como la imaginación influye en la formación del lenguaje se refiere a ideas inadecuadas o confusas y esto puede contribuir o no en la conservación del individuo, es decir, de su *conatus básico*. Sin embargo, no expresa toda su potencia que sería desarrollar su *conatus intelligendi*. Otro de los componentes que también participa en la conformación de la identidad es el tiempo, pues se relaciona en los modos del pensamiento (ideas-afecto). Para Spinoza, el tiempo no es una propiedad objetiva de las cosas sino que es un instrumento que utiliza la imaginación para aprehender las cosas singulares. Según su propuesta, las cosas se pueden comprender de dos maneras: desde el punto de vista de la eternidad o desde un punto de vista temporal. Desde el primer punto de vista, las cosas singulares se conocen a partir de la cadena causal que la han producido; desde la segunda en cambio, se comprenden a partir de la disposición afectiva en la que se encuentre el sujeto.

Julián Carvajal en su artículo, *El tiempo y la economía afectiva en Spinoza*, asegura que el papel del tiempo es fundamental, no solo en la comprensión de las cosas singulares sino también en la génesis de los afectos. Esta sugerencia será analizada posteriormente, por considerarse una hipótesis que ayuda a aclarar el proceso de fluctuación del ánimo y la imitación de los afectos por el cual se establece y se organizan los afectos en la propuesta de Spinoza.

El tiempo, de alguna manera, es la forma como la imaginación abstrae y concibe el movimiento y el reposo de los cuerpos otorgándoles duración, así lo considera la siguiente proposición: “nadie duda, por otra parte, de que también imaginamos el tiempo, a saber, porque imaginamos que unos cuerpos se mueven más lenta o más rápidamente o igual que otros” (E2p44s). El modo como concebimos el tiempo es por medio de la manera como establecemos la duración de una cosa. En la propuesta teórica de la *Ética* se encuentran dos significados distintos del concepto de duración: el primero se encuentra en la definición que da Spinoza sobre la duración y el segundo tiene que ver con la forma como se concibe en la imaginación la duración de las cosas singulares.

El primer significado define la duración como: “la continuación indefinida de la existencia” (E2def5)⁸³. Esta definición implica que la duración de una cosa singular no hace referencia a la duración de la existencia tal y como se representa en la imaginación, ya que la existencia de la

⁸³ Ver también carta 12 a Meyer.

misma no depende de su propia naturaleza o esencia misma ni de Dios, sino del encuentro que ésta tiene con otras cosas singulares. La existencia de una cosa singular está determinada a existir y obrar por otras cosas singulares y así hasta el infinito⁸⁴. Por esta razón, para los seres humanos no es posible tener un conocimiento adecuado de la duración real de las cosas, pues para ello se requiere de la comprensión de una cadena infinita de causas que determinan a una cosa singular en un momento dado.

La segunda concepción de la duración tiene que ver con la manera cómo el ser humano comprende la duración de las cosas singulares, tal y como las percibe, sin tener en cuenta las causas que la generen. En este caso, lo que el ser humano hace es una abstracción o separación de la cosa singular de la cadena causal que la precede. Carvajal señala:

La determinación de la duración por el tiempo es el resultado de una abstracción que separa la existencia actual de los modos de la cadena de causas que la produce, de manera que se hace posible distinguirla de lo que precede y de lo que sigue, ya que los diversos momentos de la existencia de los modos no dependen los unos de los otros sino de la causa que los conserva, por lo que pueden ser separados si se hace abstracción (Carvajal, 2007,26).

Como lo habíamos indicado anteriormente, la abstracción hace referencia al modo como la imaginación se extiende en su consideración concibiendo a las cosas de una manera muy general separándolas de las causas que la han generado. Una de las consecuencias que produce este modo de percibir es que hace que el sujeto conciba de manera contingente la realidad generándole un sentimiento de incertidumbre y expectativa frente a la realidad. La esperanza y el miedo, por ejemplo, son los afectos que expresan esa contingencia.

En efecto, en la medida que sólo podemos tener una idea muy inadecuada de la duración de las cosas y nuestro cuerpo (E2p30d y p23d), el porvenir se nos ofrece como algo necesariamente incierto y el pasado se nos escapa en su mayor parte, por cuanto para nuestro conocimiento inadecuado (imaginativo) todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles (Carvajal, 2007, 25).

La contingencia genera incertidumbre frente al futuro, y hace que el pasado se nos escape. Al imaginarnos el pasado, el presente⁸⁵ y el futuro, debido a la consideración⁸⁵ temporal de las cosas,

⁸⁴ E2p30d.

⁸⁵ “Nadie duda, por otra parte, de que también imaginamos el tiempo [...] Supongamos pues, a un niño que ayer por la mañana vio por primera vez a Pedro, a mediodía a Pablo y por la tarde a Simeón, y hoy

el ánimo fluctuará. De tal contingencia emergen la esperanza y el miedo, que como afirma Carvajal “son [...] los mismos afectos de la alegría y la tristeza sometidos a la oscilación de las vacilaciones del alma a los largo del tiempo” (Carvajal, 2007, 26). Un buen ejemplo de la incidencia de imágenes en las afecciones son los presagios y los augurios. Los seres humanos pueden abrumarse por las imágenes y el conocimiento inadecuado que ellas ofrecen y caer en la ilusión y en afectos pasivos. Spinoza en una carta a Balling (carta 17), explica cómo a partir de los afectos que acompañan a las imágenes se origina expectativas sobre el futuro, explica cómo los presagios proceden de la constitución del cuerpo y no de un conocimiento claro y distinto sobre futuro:

[...] Vemos también que la imaginación sólo es determinada por la constitución del alma, ya sabemos por experiencia que sigue en todo las huellas del entendimiento y conecta y encadena sus imágenes y sus palabras unas a otras, siguiendo un orden como hace el entendimiento, con sus demostraciones, de suerte que no podemos entender casi nada de lo que la imaginación no forme alguna imagen a partir de un vestigio. Como así es en realidad, digo que todos los efectos de la imaginación que proceden de causas corpóreas no pueden ser jamás *presagios* de cosas futuras, puesto que sus causas no implican ninguna causa futura (Carta a de Spinoza a Balling carta 17).

Lo interesante de la interpretación que hace Carvajal radica en la importancia que le da al tiempo, al considerarlo como un elemento clave para comprender la génesis de los afectos. Según su consideración, para Spinoza toda imagen envuelve la manera como percibimos la duración de las cosas singulares. Se sabe que si la cosa singular está ausente, la imagen siempre la concebirá como presente y, como el individuo se puede afectar por otras cosas al contemplar la cosa singular como futura o pasada, su ánimo fluctuará generando afectos relacionados con imágenes inconstantes. La esperanza, el miedo, la seguridad, la grata sorpresa y la desesperación son afectos que se relacionan con la imagen de una cosa pasada o futura⁸⁶.

por la mañana de nuevo a Pedro. Por 2/18 es evidente que tan pronto como vea el amanecer, verá al punto que el sol recorre la misma zona del cielo que el día precedente, es decir, que verá el día entero, y, a la vez, imaginará con la mañana a Pedro, con el mediodía a Pablo y con la tarde a Simeón, es decir, que imaginará la existencia de Pablo y de Simeón en relación con el tiempo futuro; en cambio si ve a Simeón por la mañana, relacionará a Pablo y a Pedro con el tiempo pasado; y esto con tanta mayor constancia cuanto con mayor frecuencia los haya visto es ese orden” (E2p44s).

⁸⁶ Ver: E3p18e1 y E3p18e2.

El individuo bajo el dominio del primer modo de conocimiento percibe o concibe las cosas singulares según su disposición corporal, pero ¿qué características tienen los afectos que surgen de ideas inadecuadas y que constituyen tal disposición? ¿Cómo se originan? Pierre-Francois Moreau en uno de sus ensayos⁸⁷ analiza este proceso, identificando dos orígenes de los afectos: el primero hace referencia a los tres afectos primarios –el deseo, la alegría y la tristeza-; y el segundo corresponde a la imitación de los afectos.

Como antes se había mencionado se pueden identificar dos tipos de afectos: los que ayudan a incrementar la potencia de actuar del individuo y los que la disminuyen. Los primeros provienen de la razón y determinan el *conatus intelligendi*, y los segundos provienen de la imaginación y determinan el *conatus básico*. Respecto a los afectos, Moreau señala que tienen su origen a partir de causas exteriores o por la imitación de los afectos. Los afectos que provienen de causas exteriores tienen una conexión directa con el objeto, por medio de un mecanismo de objetivación y temporalización de tales afectos; mientras que los segundos, se dan por la similitud o la imitación que se presenta entre los seres humanos.

Los afectos que provienen de causas exteriores y que determinan el *conatus básico* pueden generarle al individuo alegría o tristeza, esto depende del tipo de encuentro que tenga el cuerpo con otros. Della Rocca describe muy bien esta situación en la experiencia que tiene un sujeto con el amor:

El amor que tengo por Henrietta proviene de la idea que tengo de ella, en tanto que me beneficia. Sin embargo, esta idea es confusa y no corresponde a la esencia de Henrietta, sino a alguno de los estados en los que se encuentra mi cuerpo. Mi respuesta afectiva es mucho más que los objetos externos que actúan sobre mí (Della Rocca, 2008, 39-40)⁸⁸.

Se debe tener en cuenta que un afecto generado por causas exteriores depende de la fuerza de las ideas en el sujeto y de la manera como las cosas exteriores afectan al cuerpo. Respecto a esto,

⁸⁷ *Imitation of the Affects and Interhuman Relations*⁸⁷ Ver: E3p18e1 y E3p18e2.

⁸⁷ *Imitation of the Affects and Interhuman Relations*. En Michael Hampe, Ursula Renz Robert Schnepf. (Ed.). *Spinoza's Ethics A Collective Commentary* (167- 178). Leiden: Brill

⁸⁸ “When I love Henrietta, my love is an idea of Henrietta as benefiting me. This idea, however, is a confused idea not just of Henrietta, but also of my body and certain of its states. My affective response in this case is as much, or more, about myself than about the external objects acting on me”.

Della Rocca (2003) hace una sugerencia importante que vale la pena destacar y “[es] el poder que tiene una idea en función de las causas que la han generado (5ax2, cf. 4p5) [...] Spinoza afirma que un efecto es más poderoso en proporción al número de causas (5p8)” (212)⁸⁹. Este aspecto que es crucial, no es analizado a fondo por el intérprete. En lo que sigue, haré algunas indicaciones a este respecto teniendo en cuenta algunas proposiciones de las partes cuarta y quinta de la *Ética*. En E5p8, Spinoza afirma, “[...] cuantas más causas simultáneamente concurrentes es excitado un afecto, mayor es”. Un afecto es mayor o menor según el número de causas que lo han generado; es decir, que la fuerza de este depende del número de ideas con el cual está relacionado. Es así que un afecto es mayor si hay varias ideas que lo determinan y menor, si sus ideas son pocas. Dado que en E4p5, Spinoza indica que la fuerza de un afecto se define por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra, el concluye que: “la fuerza y el incremento de cualquier pasión, así como su perseverancia en la existencia, no se define por la potencia con la que nos esforzamos por continuar existiendo, sino por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra” (E4p5). En este punto surge la cuestión sobre la forma cómo los afectos aumentan o disminuyen la potencia de actuar de un cuerpo.

Una cosa singular puede afectar todas las partes del cuerpo o solo unas. Si afecta a una parte del cuerpo, el sujeto dispone su cuerpo a contemplar siempre como presente eso que lo afecta sin poder pensar en otras cosas, mientras que cuando se ve afectado en todas sus partes, indica que el cuerpo está dispuesto a percibir más. Spinoza explica esta situación a través de las características que manifiestan los afectos que experimentamos a diario, “[...] los afectos cuyos conflictos soportamos a diario, se refieren casi siempre a alguna parte del cuerpo que es afectada más que las demás, y por eso casi siempre tienen exceso y de tal modo retienen al alma en la sola contemplación de un objeto, que no puede pensar en otros” (E4p44e). En este sentido los afectos que son excesivos en el sujeto se caracterizan porque refieren una parte del cuerpo que se ve más afectada que las otras y del la cual la cual la mente o el alma no puede dejar de contemplar.

⁸⁹Spinoza emphasizes that the power of an idea is a function of the power of its causes (5ax2, cf. 4p5) [...] A potentially helpful suggestion comes from Spinoza’s claim that an effect is more powerful in proportion to the number of its causes (5p8).

Para Spinoza, el aumento o disminución del *conatus*, es decir, lo nocivo o lo menos perjudicial depende de la manera como las cosas exteriores afectan al cuerpo, en especial, del número de causas que generan la afección y su diversidad, así lo sugiere la siguiente proposición: “el afecto que se refiere a varias causas y diversas, que el alma contempla al mismo tiempo que dicho afecto, *es menos nocivo*⁹⁰, y padecemos menos por él y somos menos afectados hacia cada causa, que otro afecto igualmente grande que se refiere a una sola causa o a menos causas” (E5p9). Lo nocivo aquí hace referencia a la imposibilidad que tiene el alma de comprender la realidad que la afecta.

Un afecto que proviene de una sola causa, como en el ejemplo en el caso del amor, que es causado únicamente por la idea de una cosa exterior que solo afecta una o a varias partes del cuerpo, pero no a todas, por esta razón, dispone al alma a contemplarla simplemente a ella. En otras palabras, según la proposición anterior, si una cosa afecta una parte del cuerpo, esa parte se esforzará por conservar siempre ese estado. Esto quiere decir que los afectos menos nocivos son aquellos que se refieren a varias ideas, en tanto que ayudan a aumentar nuestra capacidad de comprensión, mientras que los que implican una sola idea privan el conocimiento e impiden una comprensión adecuada de la realidad⁹¹. En E3p48 se afirma, por ejemplo, que el amor o el odio que se tenga hacia una persona, disminuye si la alegría o la tristeza surge por otras causas: “el amor y el odio, por ejemplo hacia Pedro, se destruyen, si la tristeza que éste implica y la alegría que implica aquél se unen a la idea de otra causa; y uno y otro disminuyen en la medida en que imaginamos que Pedro no ha sido él solo la causa de uno u otro” (E3p48). En este caso, se podría decir que el afecto de amor se disminuye si este es causado por varias ideas en donde es afectado todo el cuerpo y es el afecto que nos genera más beneficio. El caso del amor intelectual a Dios o la naturaleza, es un amor que se sigue del tercer género de conocimiento, en tanto que tiene como causa unas ideas que expresan el orden eterno y necesario, así como las relaciones que tienen las cosas singulares en la naturaleza. Este amor debe entenderse como un amor al conocimiento, así lo sugiere una afirmación del *TTP*: “el hombre es más perfecto o al contrario,

⁹⁰ El subrayado es mío.

⁹¹ "No sabemos con certeza que algo es bueno o malo, sino aquello que conduce realmente a entender o aquello que puede impedir que entendamos" (E4p27).

según la naturaleza y perfección de la cosa que ama por encima de todas. Aquel es, pues necesariamente el más perfecto y participa más de la beatitud suprema, que ama, por encima de todo, el conocimiento intelectual de Dios” (TTP 60/10).

Los afectos nocivos, como lo habíamos indicado antes, son aquellos que provienen de una sola idea. Los menos nocivos serán aquellos que surjan de varias causas porque indica que el cuerpo tiene una mayor capacidad de percepción, y por lo tanto el alma, en este caso, el entendimiento contempla más cosas a la vez. La generosidad es un afecto unido a la contemplación de más ideas. Por ejemplo, se encuentra ligada a la necesidad de buscar no solo lo que es útil para sí mismo, sino también lo útil para otros. Así la define Spinoza en la *Ética*: “por generosidad, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismos por la amistad” (E359s).

Según la propuesta de Moreau, un segundo procedimiento que da origen a los afectos es el de la “imitación de los afectos”. Estos afectos se caracterizan porque no se generan por la relación que tienen los seres humanos con cosas exteriores, sino por los afectos que experimentan otros seres humanos, en especial, por la simpatía o antipatía que se produce en los seres humanos al experimentar que alguien posee algo en común con ellos. En este caso, Spinoza afirma que nosotros como seres humanos, “solo por el hecho de imaginar que una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar” (E3p27). La simpatía se define como el reconocimiento y el acompañamiento en el sentimiento que un ser humano le otorga a otro en relación con la situación por la que esté pasando éste último. Por el simple hecho que alguien similar a nosotros experimente un determinado afecto, yo lo experimentaré por simpatía, así inicialmente no haya sentido por esa persona ningún afecto; sin embargo, ese acompañamiento puede generar un conflicto entre afectos, que es lo que llama Spinoza: *fluctuatio animi*, así lo describe Moreau (2011):

El simple hecho que una cosa singular a similar nosotros sienta (o mejor, cree que siente) es suficiente para generar, en nosotros, sentimientos. [...] Si imaginamos que alguien siente una aversión por lo que amamos, surge un conflicto entre el sentimiento original

que por la similitud se genera *ceteris paribus*, ninguno de los dos es suficiente para suprimir al otro, esto es lo que llama Spinoza padecer de *fluctuatio animi*” (169)⁹².

La fluctuación de ánimo surge cuando una persona no siente simpatía por lo que amamos o no odia lo que odiamos, es decir, cuando una persona no me acompaña en el sentimiento y por lo tanto, lo desaprueba o es indiferente. En esta situación, el sujeto experimenta dos sentimientos que no se pueden suprimir: el que originalmente experimenta y el que la otra persona le manifiesta y, por reflejo le hace sentir un afecto contrario al original. En este sentido, la fluctuación de ánimo hace que el sujeto experimente un ánimo inconstante y contradictorio, un estado que puede ser la causa de los prejuicios y la superstición. Este aspecto es muy importante para lograr una comprensión de los afectos y para la legitimación de ciertas prácticas morales o políticas.

Ahora, si imaginamos que alguien ama algo que amamos debería implicar que lo amaremos más eso que amamos, pues este refuerza y acompaña nuestro sentimiento y se convierte en una nueva causa del mismo,

Por el solo hecho de que imaginamos que alguien ama algo, lo amaremos también nosotros (por 3/27). Ahora bien, suponemos que ya lo amamos sin esto; por lo tanto, a este amor, se añade *una nueva causa* por la que es fomentado; y por consiguiente, amaremos más constantemente lo que amamos(E3p31d).

Esta demostración añade que a la causa de este afecto, es decir el objeto exterior que lo causa, se le suma otra causa que vigoriza el sentimiento, lo cual hace mayor y nocivo ese afecto porque hace que se refuerce el sentimiento que provienen de una sola idea e incita a que otras personas también amen lo que él ama y vivan según su propio ingenio y no guiados por la razón, como lo dice en E437e1:

Quién sólo por afecto se esfuerza por que los demás amen lo que él ama y por que los demás vivan según su propio ingenio, obra sólo por impulso y es, por tanto, odioso; sobre todo para aquellos a quienes gustan otras cosas y que, por tanto, también procuran y se esfuerzan con el mismo impulso por que los demás vivan, a su vez, según su propio ingenio.

⁹² “The simple fact a thing that is similar to us and a feeling (or rather, that we believe it has a feeling) suffices to engender this feeling in ourselves, [...] if we imagine that someone has an aversion to that which we love, a conflict arises between the original feeling and that which issues from the similarity; *ceteris paribus*, neither of the two affects suffices to suppress the other; we therefore find ourselves in a phase of *fluctuatio animi*”.

Moreau señala que uno de los aspectos importantes en la imitación de los afectos es la necesidad que tienen los seres humanos de que exista una reciprocidad en el afecto, pues esta es la fuente de muchos de los fundamentos religiosos y políticos, por ejemplo: la superstición. La reciprocidad consiste en que nosotros esperamos que los otros nos amen así como los amamos, así lo afirma la siguiente proposición: “cuando amamos una cosa semejante a nosotros, nos esforzamos, cuando podemos, en lograr que ella nos ame a su vez” (E3p33). La reciprocidad puede llevar a que un ser humano, al considerar a otro como semejante, se incline por afectarlo de alegría. Sin embargo, más allá de la reciprocidad en el amor, esta inclinación también tiene que ver con el hecho de que los otros se comporten como yo lo hago. Una pregunta que se plantea Moreau y que es clave para entender cómo operan los prejuicios, es acerca de quiénes son aquellos seres que se han de considerar como semejantes. No necesariamente este sentimiento sugiere a personas, pues Moreau considera que con relación a los animales se podría esperar cierta reciprocidad afectiva y también con la idea antropomórfica que tenemos de Dios, ya que al considerarlo similar a nosotros podemos sentir cierta simpatía hacia lo divino y, por esta razón, esperamos sentir tanto amor como beneficios recíprocos.

Gracias a la imitación de los afectos es posible que los seres humanos concuerden en naturaleza, pero también pueden ser contrarios. Esto último se da cuando el deseo del uno discrepa del deseo del otro, pues los afectos que padece cada sujeto dependen de la disposición de ánimo que es distinta en cada individuo. Así : “un hombre, por ejemplo Pedro, puede ser causa de que Pablo se entristezca, por tener algo semejante a la cosa que Pablo odia o porque Pedro posee él solo una cosa que también el mismo Pablo ama [...]” (E4p34). La tendencia a hacer que otras personas estén de acuerdo con lo que pensamos y sentimos, es fundamental para la moral y la política, porque hace que los individuos busquen en aquello que concuerdan, pero ¿cómo se da esto? Spinoza afirma que los individuos como cosas singulares tienen aspectos en común concuerdan en naturaleza y es en la búsqueda de estos aspectos por lo que se debe preocupar el conocimiento racional. La razón valora aquello que nos conviene o nos beneficia como seres humanos y sabe que entre más concordemos, más útil será para nosotros mantener esa relación. Por el contrario, si las cosas singulares presentan una naturaleza aspectos con los cuales no concordamos puede que esto no nos genere ni beneficio ni perjuicio. Sin embargo, los seres humanos, a pesar de que concuerden en naturaleza, pueden llegar a ser contrarios entre sí, debido a los conflictos que

experimentan en virtud de las pasiones que padecen, según E4p32 cuando los seres humanos se encuentran sujetos a sus pasiones no concuerdan en naturaleza, quiere decir que no concuerdan en potencia, pues las pasiones dependen de la disposición afectiva que difiere en cada individuo. Cada individuo se ve afectado por la imagen de las cosas de un modo distinto, y por razón emergen varias especies de amor, odio, esperanza, etc., “tal como cada uno es afectado por las causas externas con esta o aquella especie de alegría, tristeza, amor, odio, etc.; es decir, tal como su naturaleza está constituida de uno u otro modo, también es necesario que su deseo sea uno u otro, y que la naturaleza de un deseo difiera de la del otro tanto cuanto difieren entre sí los afectos de los que surge cada uno de esos deseos” (E3p56d). Por el contrario, quienes viven bajo la guía de la razón concuerdan en potencia, y van a la búsqueda de lo bueno para la naturaleza humana (E4p35), a partir de una idea adecuada y un afecto común.

En resumen, se puede decir que para Spinoza, los sujetos no poseen un ánimo coherente y, debido a las pasiones, son contrarios entre sí. Además por la imitación de los afectos, los seres humanos cuando son dominados por sus pasiones se esfuerzan porque otros aprueben los mismos afectos: “quién sólo por afecto se esfuerza porque los demás amen lo que él ama y porque los demás vivan según su propio ingenio, obra sólo por impulso y es, por tanto, odioso; sobre todo para aquellos a quienes gustan de otras cosas y que, por tanto, también procuran y se esfuerzan con el mismo impulso por que los demás vivan, a su vez, según su propio ingenio”(E4p37e1). Por el contrario, quienes obran según la razón, pretenden guiar a los otros conforme a ella: “[...] al deseo, por el hombre que vive según la guía de la razón, es consciente de que tiene que unir los demás a él por amistad, lo llamo honestidad; y honesto llamo a aquello que alaban los hombres que viven bajo la guía de la razón, y deshonesto, en cambio, a aquello que se opone al vínculo de la amistad” (E4p37e1).

Uno de los aspectos que se debe tener en cuenta en la formación subjetiva es la manera como se determina el deseo de los seres humanos según las causas externas con las que este se relaciona. El deseo puede estar determinado de varias formas y manifestar así una naturaleza y orientación distinta, así lo afirma la siguiente proposición: “[...] tal como cada uno es afectado por las causas externas con esta o aquella especie de alegría, tristeza, amor, odio, etc.; esto es, tal como su naturaleza está constituida de uno u otro modo, también es necesario que su deseo sea uno u otro

sea uno u otro, y que la naturaleza de un deseo difiera de la del otro tanto cuanto difieren entre sí los afectos de los que surgen cada uno de esos deseos” (E3p56).

4.1 El sujeto pasivo y los imaginarios sociales

[...] no está en potestad de cualquier hombre usar siempre de la razón ni hallarse en la cumbre de la libertad humana, y que, no obstante, cada uno se esfuerza siempre cuanto puede en conservar su ser (“vale la pena señalar que las ideas spinozistas son ítems psicológicos de una mente particular” (Della Rocca, 1996, 8)⁹³.

Como se indicó anteriormente, la formación de un individuo en tanto que cosa singular tiende a mantener la misma proporción de movimiento y reposo. Por esto, su *conatus* se esforzará en conservar aquellos encuentros que le favorezcan. Este aspecto nos lleva a preguntarnos acerca del tipo de imágenes que lo refuerzan.

Se puede decir que dentro de las condiciones que son determinantes e influyen en la formación subjetiva como en la dirección del deseo, son las leyes, normas y reglas que se establecen a nivel institucional, ya que una sociedad le da un carácter determinado a las estructuras institucionales según la forma o el tipo de ideas con la que estas se diseña, pues o bien pueden estar determinadas bajo los criterios de una idea inadecuada o por los de una idea adecuada, ideas, que por lo dicho en los apartados anteriores, tienen una relación directa con los afectos, en este sentido, afectos que bien incrementan o disminuyen la potencia de actuar del cuerpo. A través de la forma en la que están elaboradas las leyes, las normas y las reglas se determina el deseo de los sujetos, generando un afecto común, como lo veremos más adelante.

Sabemos por la proposición 56 de la tercera parte de la *Ética* que existen varias clases de afectos, debido a que la naturaleza de un afecto depende del objeto por el cual somos afectados, “Y así, la alegría que surge de un objeto, por ejemplo A; implica la naturaleza del mismo objeto A; y la alegría que surge del objeto B, implica la naturaleza del mismo objeto B; y, por tanto, estos dos afectos de alegría son diferentes por naturaleza, porque surgen de causas de diferente naturaleza,

⁹³ De ahora en adelante *Tratado Político*.

porque surgen de causas diferente naturaleza. Y así también el afecto de tristeza [...]”. Bajo esta perspectiva se puede preguntar por el tipo de conocimiento que envuelven las ideas que se implican en la formas institucionales. En el siguiente apartado haremos un análisis de estos aspectos.

Antes de dar respuesta a esta pregunta, es importante recordar las características de un sujeto pasivo, teniendo en cuenta las indicaciones dadas en los apartados anteriores:

- 1) Juzga según su afecto, es decir, bajo su disposición afectiva, y no según las verdaderas causas. En este sentido, no ve lo que es útil para sí mismo y por tanto no es autónomo.
- 2) No tiene un conocimiento adecuado de la naturaleza de sus deseos, pues cree que aquello que le genera alegría es aquello que elige, además cree el que esfuerzo por perseverar en la existencia se da por su voluntad.
- 3) Cree que la perspectiva dada por la imaginación, respecto al contexto que lo rodea, no implican ningún error.

Moira Gatens y Genove Lloyd hacen un análisis de las ficciones o imaginarios que se forman bajo el primer nivel de conocimiento y que determinan el conatus de un sujeto pasivo. Estos imaginarios son de dos tipos. Unos que tienen que ver con la privación del conocimiento y otros con las ilusiones de la multitud. En primer lugar, se encuentran aquellos imaginarios que consisten en una privación de conocimiento, o elaborados a partir de ideas confusas. Un ejemplo de ello es considerar que el ser humano tiene libre albedrio porque dentro de una serie de opciones elige la opción que le parece la mejor alternativa. Bajo esta idea, se considera que la voluntad es libre de elegir o reprimir sus pasiones:

Los hombres se equivocan, en cuanto que piensan que son libres; y esta opinión sólo consiste en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Su idea de libertad es, pues, ésta: que no conocen causa alguna de sus acciones(E2p35s).

Este tipo de ilusión consiste en creer que la voluntad elige libremente y no se encuentra determinada por alguna causa exterior. En cierta medida, el sujeto pasivo, es consciente de sus pasiones pero desconoce las causas que las generan. Otro ejemplo de este tipo de error tiene que

ver con la forma cómo percibe un individuo, pues la percepción, que tiene de ciertos aspectos de la realidad se refieren más bien a tal y como él la imagina. El caso que muestra Spinoza tiene que ver con la manera como el individuo percibe el sol, pues el contenido de la imagen no es lo que sucede en la realidad, aunque el sujeto así lo crea. Spinoza para ilustrar este tipo de casos, usa el famoso ejemplo del individuo que cree que el sol está cerca –a doscientos pies- porque así lo percibe (E2p35s). Otro de los ejemplos que presenta Spinoza tiene que ver con la idea que tienen los individuos al imaginar que todas las cosas en la naturaleza poseen una finalidad, y que por esta razón pueden beneficiar o perjudicar a los seres humanos. Para Spinoza no hay causas finales en la naturaleza, estas son más bien imágenes producto del apetito humano⁹⁴. En este caso se invierte el orden de las causas en donde se considera la causa como un efecto y viceversa, así lo describe Deleuze: “del efecto de un cuerpo sobre el nuestro hará la causa final de la acción del cuerpo exterior, y la idea de ese afecto, la causa final de sus propias acciones” (Deleuze, 2001, 30). La causa final, en últimas, es producto de la abstracción que hace la imaginación sin tener en cuenta la verdadera naturaleza de las cosas exteriores. Hay que advertir que este tipo de ideas inadecuadas aunque no expresan la verdadera naturaleza de las cosas ayudan a conservar el *conatus básico*, pues ven una relativa utilidad o perjuicio de las cosas singulares.

Con relación al ejemplo del sol, Spinoza advierte que la imagen no se suprime conociendo la distancia real del sol, pues si bien esta idea es generada por una sola causa, la fuerza de esta idea se encuentra también en el afecto. Frente a este problema Llyod (1998) afirma: “Nosotros no podemos modificar esta ilusión, si no es posible modificar la organización de las imágenes dadas por afecciones del cuerpo” (166)⁹⁵. Según Spinoza, el asunto no es solo tener el conocimiento adecuado sino que este se convierta en un afecto más fuerte y contrario al que se encuentra unido a la idea inadecuada: “un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que ese afecto que el afecto a reprimir” (E4p7). La explicación dada por Spinoza indica que como todo afecto influye directamente al *conatus*, este si es generado por la idea inadecuada, no se puede reprimir por el solo conocimiento adecuado; pues este se modifica solo

⁹⁴ Ver.: E1A yE4def7.

⁹⁵ “We could not modify this ‘illusion’ without an impossible modifying of the organization of our bodies and hence of our imaginings”.

a partir de otro afecto contrario y más fuerte. Llyod asegura que estas ilusiones se podrían modificar a través de una educación que permita generar prácticas que tengan como finalidad modificar la capacidad de imaginar, en últimas, una educación en los afectos.

El segundo tipo de ilusiones son “las ilusiones de la multitud” ideas que no refieren solo a la percepción que posee un individuo, sino que hacen referencia a aquellas representaciones que determinan las relaciones que se establecen entre sujetos. Como veremos en lo que sigue, esta clase de ilusiones se convierten en condiciones para la formación de la identidad individual y colectiva. Gatens y Lloyd (1999) afirman:

[...] las ilusiones de la multitud, como en ocasiones Spinoza las llama, son construcciones acerca del modo como el poder de actuar o padecer es organizada – especialmente las pasiones de la esperanza y el miedo. [...] Esta clase de ilusión hace una organización de las emociones y típicamente se presenta en contextos de dominación y sometimiento” (37)⁹⁶.

Según las autoras, este tipo de ilusiones son construidas a través del modo como se cultivan y se organizan ciertos afectos que constituyen las relaciones humanas en la vida cotidiana. Dentro de los ejemplos más significativos que presenta Spinoza, están aquellos referidos a la superstición en *TTP*. En líneas generales, estas surgen de la creencia religiosa y se fundan en la fluctuación de ánimo que experimenta un sujeto entre dos pasiones como el miedo y la esperanza, en términos de Spinoza,

[...] mientras son presa del miedo, les ocurre ver algo que les recuerda un bien o un mal del pasado, creen que les augura un porvenir feliz o desgraciado; y, aunque cien veces les engañe, no por eso dejarán de considerarlo como un augurio venturoso o funesto. Si, finalmente, presencian algo extraordinario, que les llena de admiración, creen que se trata de un prodigio, que indica la ira de los dioses o de la deidad suprema”. Los seres humanos “[...] forjan ficciones sin fin e interpretan la Naturaleza de formas sorprendentes, cada cual si toda ella fuera cómplice de su delirio (*TTP*, 1986, 62).

Existe una diferencia entre las ilusiones que son generadas por la privación de conocimiento y las ilusiones de la multitud y que radica en su grado de complejidad. Así, mientras que las primeras dependen de la constitución y la disposición afectiva del cuerpo, las segundas dependen de la disposición afectiva de los individuos y las creencias que tienen los individuos sobre sí

⁹⁶ “these illusions of the multitude, as Spinoza sometimes calls them, are constructs around which powers and passivity’s – especially the passions of fear and hope- are organized”[...] This Kind of illusion is an explicit organization of the emotions, typically arising in contexts of domination and subjection”.

mismos y sobre el grupo social al que pertenecen. Ahora bien, dado que las ilusiones de la multitud contienen ideas que son constitutivas de la identidad individual y colectiva, no es descabellado, usar el concepto de “imaginario social” planteado por autores como Charles Taylor, Cornelius Castoriadis y Michèle Le Doeuff, para ilustrar la forma cómo este tipo de ilusiones se configura y afecta a los individuos. Para estos autores, los imaginarios sociales son la fuente de legitimación de buena parte de las prácticas y costumbres sociales. Es interesante ver cómo los análisis hechos por estos autores en torno a los imaginarios sociales pueden ir muy de la mano con el análisis spinozista de las ilusiones de la multitud. Estas ilusiones ofrecen un conocimiento de la manera cómo los sujetos se constituyen y conciben a sí mismos, así como a la realidad a la que pertenecen. Una manera de unir las tesis de Taylor, Castoriadis y Le Doeuff con el estudio que hizo Spinoza sobre los afectos, es a través del afecto común. Antes de establecer tal relación, a continuación se presentaran las diferentes nociones de “imaginario” que tienen cada uno de estos autores.

Para Michele Le Doeuff's, el término “imaginario” (imaginary) ha tenido un papel significativo en el discurso filosófico, en la medida en que este ha sido fundamental para entender cómo se construye la subjetividad⁹⁷, a partir de las representaciones y símbolos que se han elaborado entorno a los individuos, así describe el término Gatens “[...] el término ‘imaginario’ [...] en su sentido técnico se refiere a aquellas imágenes, símbolos, metáforas y representaciones que ayudan a construir varias formas de subjetividad” (Gatens, 1996, 8)⁹⁸. Entre los imaginarios que influyen en la constitución de la subjetividad están los tropos del lenguaje como la metáfora y la metonimia. A partir de estos procesos, la imaginación, como lo indica Gatens, elabora ciertos modelos o estereotipos que tienen como finalidad el clasificar a ciertos sujetos bajo ciertas categorías. Un ejemplo de ello es la representación del cuerpo político que en occidente se ha formado en función de la exclusión⁹⁹.

⁹⁷ Ver: Le Doeuff, 2002, 19.

⁹⁸ “ The term ‘imaginary’ will be used in a loose but nevertheless technical sense to refer to those images, symbols, metaphors and representations which help construct various forms of subjectivity”.

⁹⁹ Ver: Gatens, 1996, 21.

Por su parte, Cornelius Castoriadis en su texto *La institución imaginaria de la sociedad*, enfatiza en las operaciones que realiza la imaginación y afirma que las representaciones que elaboran las distintas culturas, para referirse a la realidad y que se consideran como “lo racional” caen en el orden de lo imaginario. A lo largo de su texto el autor sostiene que todo lo que se presenta a nivel histórico-social está construido por lo simbólico. Para Castoriadis, toda cultura, comunidad, e institución social, elabora imágenes que tienen como función legitimar y mantener ciertas prácticas sociales. Al respecto afirma: “lo imaginario del que hablo no es la imagen *de*. Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente pueden tratarse de <<alguna cosa>> Lo que llamamos <<realidad>> y <<racionalidad>> son obras de ello” (Castoriadis, 2007, 11). Castoriadis también sostiene que gran parte de la realidad está construida indiscutiblemente por lo simbólico, pero advierte que su constitución no se reduce a ella; aunque si le debe su existencia y permanencia.

En cuanto a Charles Taylor, considera de la misma manera que Castoriadis, que “un imaginario social” hace referencia a aquellas representaciones o construcciones sociales que legitima ciertas prácticas comunes que realizan las personas. Esta noción reúne tanto las prácticas sociales que realizan las personas como lo que está detrás de ellas, lo que Taylor denomina como *background understanding*. Este tipo de condición, que es base de las prácticas sociales, se encuentra en las historias, las imágenes, los símbolos, entre otros, que manejan las personas para mantener y aún reproducir o reinterpretar el contexto en donde viven. En una entrevista hecha por Richard Kearney a Taylor, este afirma: “Yo hablo de imaginario porque estoy hablando de la manera como la gente común se imagina su entorno social, y refiere a lo que no se expresa a menudo en términos teóricos, sino que se manifiesta a través de imágenes, historias y leyendas, etc”(Gratton. P, and Manoussakis. J, 2007, 30)¹⁰⁰. En otras palabras, toda práctica se refiere a un imaginario, regla, norma, ley o a una forma de idea que a su vez le otorga sentido.

Para Taylor (2006), los imaginarios sociales hacen referencia a qué tenemos y qué esperamos de los demás, de las instituciones y qué se espera o se tiene acerca de mí, en uno de sus textos

¹⁰⁰ “I speak of imaginary because I am talking about the way ordinary people imagine their social surroundings, and this is often not expressed in theoretical terms; it is carried in images, stories, legends, and so on”.

define esta noción como las “[...] expectativas normales que mantenemos unos respecto a otros, de la clase de entendimiento común que nos permite desarrollar las prácticas colectivas que forman nuestra vida social” (38). Dentro del grupo de prácticas que a Taylor le interesa investigar, en la sociedad moderna están: la economía como práctica que permite el intercambio y el consumo; la noción de esfera pública que refiere a ese espacio libre de discusión que crean los individuos que pertenecen a este tipo de sociedad, y la noción de persona.

Si bien, en términos sociales los imaginarios son indispensables para comprender las prácticas que legitiman una sociedad, lo interesante radica en conocer cómo esos ideales colectivos influyen en la constitución del sujeto. El punto es que estos ideales se pueden analizar a partir del modo como se conciben las ideas en la propuesta spinozista, es decir, teniendo en cuenta las características que posee una idea: su dimensión cognitiva y una conativa. Las ilusiones de la multitud no solo indican una privación del conocimiento, sino que también cumplen una función importante a la hora de legitimar una práctica social, así lo indican Gatens y Lloyd (1999) en su análisis: “mientras que la creencia que tienen los seres humanos del libre albedrío se presenta como una ilusión de privación, la creencia acerca de la voluntad divina se encuentra implícita en las prácticas sociales e institucionales”¹⁰¹ (37). En este sentido, hay una similitud entre el concepto de imaginario social con la tesis spinozista de la ilusión de la multitud.

Uno de los aspectos que se deben tener en cuenta en este punto, es la manera como se ha de considerar a la sociedad, para hacer el puente entre los imaginarios sociales y la constitución subjetiva. Spinoza concibe a la sociedad civil como un organismo compuesto por varios individuos que, de la misma manera que las cosas singulares que constituyen la naturaleza, poseen un *conatus* que tiende a conservarse por medio de las leyes y las estructuras institucionales que determinan a los sujetos que pertenecen a ella. En la siguiente cita, Spinoza ilustra cómo el funcionamiento de una sociedad se relaciona con afectos como la esperanza y el miedo:

Hay que señalar, sin embargo, que, cuando digo que el Estado está constitucionalmente orientado al fin indicado, me refiero al instaurado por una multitud libre y no al adquirido

¹⁰¹ “Whereas the belief in human free will is presented as an illusion of privation, the belief in the divine will takes on for Spinoza a point of nexus between those illusions which are mere privations and changeable fictions which are embedded in social practices and institutions”.

por derecho de guerra sobre esa multitud. Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquella, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio evitar simplemente la muerte; aquella, repito, procura vivir para sí, mientras que ésta es, por fuerza, del vencedor. Por eso decimos que la segunda es esclava y la primera libre (*TP* V 6).

En este pasaje del *TP*, se hace una distinción entre dos tipos de sociedad: la que tiene como fin que los sujetos que la constituyen sean autónomos y aquella en la que simplemente los individuos actúan determinados por el miedo y la esperanza. La primera clase de sociedad se rige por la razón y el afecto de la esperanza que, aunque pasivo, es un mal menor. En una sociedad libre es preferible que los sujetos se muevan por una intención positiva como la esperanza, y no por algo negativo como el miedo pues los sujetos tienen la expectativa de mejorar y aumentar su potencia de ser y de vivir juntos. La segunda clase de sociedad se caracteriza precisamente por cultivar el miedo, un afecto que enfatiza en la preservación del individuo y que lo mueve a esforzarse en lo que bueno para él y a alejarse de aquello que lo amenaza sin pensar en la comunidad. Beliaef (citado por Gatens, 1996) asegura que la distinción entre Hobbes y Spinoza radica en la manera como los sujetos perseveran en su ser en la comunidad de la que forman parte, o bien las sociedades, a través de sus instituciones, ejercen el poder para generar opresión o exclusión entre sus súbditos, o bien les permite desarrollar su potencia: “En la postura de Hobbes no hay distinción entre la fuerza y el poder respecto al soberano; en Spinoza el poder debe ser guiado por la razón”¹⁰². Mientras que para Hobbes la seguridad y el miedo son la fuente de la organización civil, se podría decir que para Spinoza la comunidad política se debe constituir a partir de afectos que se encuentren ligados a ideas que permitan a los individuos vivir de manera autónoma.

A propósito de esta relación entre el individuo compuesto y la constitución de la sociedad, Lee Rice (1999) hace un análisis sobre la postura que considera que en Spinoza la constitución de la sociedad y la formación del individuo tienen las mismas características. El centro del análisis de Rice es E2p13, donde como se recordará, Spinoza expone su teoría de los cuerpos complejos. El

¹⁰² “In Hobbes’ view there is no distinction between force and power with respect to the sovereign; in Spinoza’s view force must be guided by reason if it is to become power”.

intérprete señala que en relación con esta proposición se han elaborado dos interpretaciones: una literal y otra metafórica, que es la que él finalmente defiende.

La interpretación literal, propuesta por Alexander Matheron y Sylvain Zac, considera que así como el cuerpo de los seres humanos está compuesto por cuerpos simples, de la misma manera la sociedad, es un cuerpo complejo que se va constituyendo a partir de los individuos de la que forman parte, en términos de Rice: “la interpretación literal establece que hay relación paralela entre la formación de individuos complejos por medio de *corpora simplicissima*, con la constitución de la sociedad civil, a partir de los individuos que la componen, ésta última entendida como un individuo mayor”¹⁰³. Esta interpretación sugiere una transición de las leyes físicas a la constitución de las leyes en el ámbito político. Rice considera que se debe hacer una distinción, pues una cosa son las leyes que rigen la constitución de los cuerpos y otra son las leyes que determinan los encuentros de los sujetos en la sociedad civil. Según el intérprete debe diferenciarse la manera como se concibe la Ley en estos dos contextos.

La interpretación metafórica, defendida por Rice, asegura que la constitución del estado no se justifica bajo la estructura física de los cuerpos simples y considera que la propuesta de Spinoza, acerca de la metafísica de los cuerpos, es simplemente nominalista. Rice afirma que la comunidad política emerge de las pasiones humanas o de las leyes establecidas por los afectos. Se puede estar de acuerdo con Rice y afirmar, que si bien la consideración hecha por Spinoza acerca del individuo es importante para comprender la constitución individual, las pasiones o los afectos y las imágenes unidos a ellos, son un componente esencial para la constitución de las instituciones sociales y así la formación subjetiva: “si nosotros explicamos las interacciones sociales de un grupo o individuo debemos recurrir a las leyes que rigen la interacción humana (Esto es *Ethica* III y IV), pero estas leyes no son deducibles de algún conjunto de leyes socio – políticas” (Rice, 1990, 278)¹⁰⁴. La tesis de Rice nos muestra que en Spinoza, la forma como las

¹⁰³“The literal interpretation is implemented by interpreting the relation of *corpora simplicissima* to more complex individuals (“Organisms”) as exactly parallel to the relation of individuals to civil society as to a larger hierarchical individual”.

¹⁰⁴ “If we wish to explain the social interactions of one person or group with another, we must appeal to the laws of human passional interaction (this is *Ethica* III and IV), but these laws are not deducible from some higher set of “social-political laws”.

personas interactúan en una sociedad está mediada por los afectos y no solo por un conjunto de normas impuestas desde arriba por una instituciones. Lo que sucede es más bien lo contrario, son las interacciones entre los miembros de una sociedad, y que a su vez están dadas de acuerdo con los afectos, los que determinan el conjunto de instituciones sociales y políticas de una sociedad. Es en este punto, donde la noción de afecto común resulta fundamental para explicar la manera cómo se relaciona el individuo con la sociedad. Si se asume que las sociedades tienen un *conatus*, entonces es necesario que existan afectos comunes entre los sujetos, y como todo afecto está relacionado con alguna imagen, se puede inferir que dichos afectos comunes refieren a ciertos imaginarios sociales.

A partir de la comparación que se hace entre el individuo y la sociedad, se puede decir que así como los sujetos expresan autonomía a partir de los afectos que experimentan, de la misma manera pasa con la sociedad, “[...] es indudable que la sociedad tiene mucho que temer; y, así como cada ciudadano o cada hombre en el estado natural, así también la sociedad es tanto menos autónoma cuanto mayor motivo tiene de temer” (*TP*, III, 9). En este caso el temor viene dado por el gobierno de un mal gobernante y el establecimiento de decretos injustos. Depende entonces como lo habíamos indicado anteriormente, de constitución de las instituciones.

El término: “afecto común” es utilizado por Diego Pires Aurélio¹⁰⁵ en su análisis de las afirmaciones hechas por Spinoza en el *TP* al hablar de los afectos de la multitud. En el *TP* Spinoza afirma que los individuos no se asocian unos con otros por indicaciones dadas por la razón, sino a través de un afecto común que comparten los individuos. Al respecto Pires (2007) afirma:

El afecto común del que hablamos no es un tipo universal de afecto; se trata, más bien, de un afecto concretamente compartido por un grupo de hombres en ciertas circunstancias y por un tiempo más o menos largo. Se trata, por tanto, no sólo de una relación intersubjetiva claramente situada y que permite establecer una distinción entre los que comparten y los que, sin embargo, no se sienten concernidos por este afecto, sino también de una relación entre la comunidad que se establece así y una entidad cualquiera o situación exterior que se constituya en función de este afecto común (346).

¹⁰⁵ En un artículo titulado: *Del afecto común a la república*.

En su análisis del concepto de “afecto común”, Pires compara las posturas de Hobbes y Spinoza respecto a los motivos que tienen los individuos para conformar una comunidad política. Por una parte, las razones que ofrece Hobbes están ligadas a la satisfacción del interés que tienen los seres humanos de salir del estado de naturaleza, lo que implicaría que el ser humano está dispuesto a entregar su derecho natural a un soberano; mientras que en Spinoza, el motivo que tienen los sujetos de unirse a otros es el interés de conformar una voluntad colectiva.

El paso del estado natural a la constitución del estado político nos permite justificar la posibilidad de un afecto común, ya que en este tipo de estado la disposición afectiva de los sujetos regido por la imitación de los afectos, en donde los individuos experimentan criterios comunes, mientras que en estado de naturaleza, los individuos solo viven bajo la determinación de su propio apetito “[...] en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir” (*TP*, III, 3). Las leyes, de alguna manera, son las condiciones de posibilidad para la constitución del afecto común, en tanto que éstas determinan el deseo de varios individuos.

Una característica resaltada por Pirés y que es importante para comprender la noción de afecto común, es que este afecto no da cuenta únicamente de la intersubjetividad sino también de la relación entre sujetos que se da a partir de una entidad que está en función del afecto. En otras palabras, la importancia del afecto común no radica solamente en que es un sentimiento compartido por varios sujetos, sino que ese afecto lo comparten debido a la entidad o a la imagen a la que se encuentra ligado.

De acuerdo con Pires pensar en el establecimiento y conformación de un “afecto común” implica tres problemas. El primero y el segundo tienen que ver con la posibilidad misma del afecto común, ya que si bien todos los afectos hacen referencia a la disposición afectiva que cada individuo va organizando de manera independiente, no se sabe cómo se establece un afecto compartido y si los seres humanos son contrarios entre sí. El tercer problema, independiente de los anteriores, tiene que ver con el origen de la comunidad política a partir de un afecto común. De estos tres problemas, dos merecen especial atención pues resultan de gran utilidad para nuestro estudio, pues la pregunta que formula en relación con el primer punto, es crucial: “¿cómo

se establece un afecto común si, como sabemos, los afectos suceden por la interferencia de uno o varios cuerpos sobre un cuerpo preciso, y traducen, por consiguiente, la imposibilidad de reproducción de la singularidad del ser individual?” (Pirés, 2007,346). El autor enfatiza en que los afectos poseen unas características que no pueden ser compartidos por pertenecer a la experiencia individual que como tal es cambiante e imprevisible. En este orden de ideas, no es claro cómo pueden ser la fuente de una voluntad compartida, ¿cómo hablar de un afecto colectivo que permita el establecimiento de una comunidad política?

La respuesta general dada por Pirés a estas inquietudes, es que este afecto común se origina por imitación de los afectos, pues es a partir de este mecanismo que los seres humanos sienten simpatía unos por otros y se unen en comunidad, ya sea solo por el interés de preservar su ser. De hecho, asegura que el mimetismo es un factor esencial para la cohesión social y la socialización. Sin embargo, señala que la socialización también es causa de conflictos, pues el hecho de que el afecto sea algo inconstante, variable e inestable es un problema a la hora de establecer una comunidad política, pues las leyes que la constituirían estarían determinadas por el vaivén de las pasiones de los individuos.

Al inicio de su texto, Pirés incluye dos pasajes del *TP* de Spinoza, en donde se hace uso del término y que a continuación se citan:

Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún *sentimiento común*, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir (como dijimos en el § 9 del capítulo III), por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño(*TP* 6/1).

Pero los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres; de lo contrario, es decir, si sólo se apoyan en la ayuda de la razón, resultan ineficaces y fácilmente son vencidos(*TP* 10/9).

A partir del análisis que hemos venido desarrollando, los dos pasajes sugieren dos modos de entender el afecto común. En la primera cita se hace la descripción del afecto común determinado por ideas inadecuadas; mientras que en la segunda cita se describe el afecto relacionado con ideas adecuadas. Para el caso de las ideas inadecuadas, se encuentran los

imaginarios sociales que se originan y se mantienen a través de la imitación de los afectos pasivos que simplemente estén en función de la conservación de la existencia más no del desarrollo de las capacidades racionales que poseen todos los seres humanos. El segundo, hace referencia a un afecto común que se constituye a partir de ideas adecuadas.

Un ejemplo que nos ofrece Spinoza acerca del afecto común ligado a ideas inadecuadas, se encuentra en el *TTP* y tiene que ver con la institución religiosa establecida en la comunidad hebrea. Allí Spinoza, nos muestra la manera como una sociedad por medio de sus instituciones reproduce y mantiene un tipo de imaginarios que disponen a los individuos a experimentar un afecto común que determina su carácter. Para los hebreos, las ceremonias eran de gran utilidad pues transmitían con facilidad un afecto que influía a “que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos, sino totalmente dependientes de otro” (*TTP*, 5, 76). Spinoza en el *TTP*, señala que las ceremonias fueron instituidas a los hebreos para “afianzar y conservar el Estado de los judíos” (*TTP*, 5, 69), ya que se convertía en una práctica que permitía congregarse a una comunidad. Los afectos comunes que se reproducen, bajo esta institución, son el miedo y la esperanza puesto que con ellas un individuo no indaga acerca de la utilidad de la acción, “sino que sólo se cuidan de no hacerse reos de muerte o de ser castigados” (*TTP*, V, 74). En este sentido, el afecto común tendrá como finalidad producir una unidad entre los individuos, y por lo tanto lo que busca es evitar el mal y esperar el bien.

El afecto común también indica la manera como los sujetos comprenden la ley, ya que una cosa en entenderla como un imperativo moral y otra como una categoría que manifiesta algún tipo de relación o un tipo de conocimiento, “[...] precisamente el más grave error de la teología consiste en haber desatendido y ocultado la diferencia entre obedecer y conocer, en hacernos tomar los principios por modelos de conocimiento” (Deleuze, 2001, 139). Si la forma como está elaborada la ley es inadecuada, el sujeto no entiende muy bien porque debe actuar de esta manera o de otra, solo obedece. A continuación vamos a mirar cuáles son las características entre la idea adecuada y el afecto, en especial entre una ley elaborada bajo los criterios de una idea adecuada y su relación con afecto común.

5. Sujeto activo y afecto común determinado por la razón

Nuestros cuerpos no se mueven solo por fuerzas externas: Ellos tienen su propio momento, su propia fuerza de existir (Gatens y Lloyd, 1999, 27)¹⁰⁶.

En términos generales un sujeto activo se caracteriza por ser un individuo que se conoce a sí mismo, conoce su disposición afectiva, comprende y elige lo que es útil para sí mismo y para la comunidad de la que forma parte. A pesar que los seres humanos posean ideas inadecuadas y afectos pasivos, un individuo puede constituirse en sujeto activo, pues los seres humanos no solo pueden llegar a determinar su *conatus* por fuerza externas, sino que pueden ser autónomos. La cuestión que analizaremos en esta sección, es precisamente bajo qué condiciones los seres humanos pueden llegar a ser libres. Esta cuestión requiere dar cuenta de los siguientes dos asuntos: en primer término, ya que los seres humanos no siempre actúan de acuerdo con las ideas adecuadas que pueden tener en cualquier momento surge la cuestión de ¿cuáles son las condiciones suficientes para que ellas puedan incidir en el comportamiento de un sujeto?; En segundo término, en la medida en que el comportamiento de las personas está determinado por los afectos, y en especial por los afectos comunes, es claro que las ideas adecuadas incidirán en dicho comportamiento si se convierten en afecciones, pero ¿cómo ocurre esto? ¿De qué manera una idea adecuada puede volverse en una afección común?

Antes de responder estos interrogantes, se debe recordar lo que para Spinoza significa una idea adecuada. En términos generales, una idea adecuada se distingue de una imagen o de una idea inadecuada por lo que cada de ellas expresa. Mientras que la idea inadecuada simplemente manifiesta la manera como el cuerpo se encuentra afectado, la idea adecuada expresa las causas que han producido dicha afección. Un ejemplo claro de lo que es una ideas adecuada se puede encontrar en la definición de amor dada por Spinoza: “el amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior” (E3d6). Esta definición explica claramente la esencia del amor, por su causa: la imagen de un objeto exterior que afecta a un individuo determinado produciéndole alegría. En cambio, cuando el amor se le define como cierta voluntad que tiene el amante de

¹⁰⁶ “Our bodies are not just passively moved by external forces: They have their own momentum their own characteristic force for existing”.

unirse a la cosa amada esto solo permite ver una propiedad del amor más no su causa. El amor muy difícilmente deviene por una libre deliberación del amante, ya que este ha de unirse a su amada por aquel afecto que le genera alegría.

Una idea adecuada no solo da cuenta del efecto, sino también expresa la causa o causas que la han generado. Esto es lo que lleva a Spinoza a desarrollar su tesis sobre la llamada definición genética. Este tipo de definición explica la esencia de la cosa, es decir, da cuenta de la causa próxima que la genera. Sin embargo, es diferente definir una cosa que es causa de sí misma, que se le debe concebir por su sola esencia, de aquellas que requieren de otras modificaciones para explicar su esencia. Los modos finitos al no ser causa de sí mismos remiten a otras causas por las que han sido generadas. De acuerdo con De Dijin (1996), si no se puede concebir una cosa por su sola esencia, entonces se tiene que recurrir a su causa próxima:

Para conocer realmente una cosa en sí misma, es suficiente entenderla por medio de su sola esencia (de la cual se sigue de su existencia una verdad eterna) Pero, ¿cómo podemos conocer, una cosa realmente que no es causa de sí misma? Es claro que como efecto, debe ser conocido por su causa próxima. La causa próxima de una cosa no puede ser formada por las causas concretas de su existencia, porque ellas mismas requieren de otras causas concretas y así indefinidamente. Explicar alguna cosa por este camino nos llevaría a una regresión al infinito. La causa próxima puede explicar una cosa creada a través de la causa de una cosa que no ha sido creada, la cual es la causa primera, esto es claro por TRE 92n. F: “Adviértase que es evidente, que no podemos entender nada sobre la Naturaleza, si no ampliamos, a la vez, el conocimiento de la primera causa o Dios.” Esto es posible únicamente porque esta causa puede ser entendida “a través de su sola esencia”¹⁰⁷.

En tanto que los seres humanos no pueden conocer de forma completa las causas concretas a las que hace referencia una cosa porque se caería en una retroceso al infinito, en donde se debe recurrir a la causa primera para explicar la causa próxima. Cada vez que los seres humanos

¹⁰⁷ “To really know a thing that is in itself, it is sufficient to understand it through its essence alone (from which its existence follows, affirmed in an eternal truth). But how can we really know a thing that is not in itself, that is not a cause of itself? Of course, as an effect it must be understood through its proximate cause. This proximate cause cannot be the array of concrete causes of its existence, because they themselves require other concrete causes for their existence, and so on indefinitely. To try to explain something in this way would lead to a vicious regress. The proximate cause that can explain a created thing is the uncreated cause, which is the first cause, as is clear from δ 92n.f: “Note that it is evident from this that we cannot understand anything of Nature without at same time rendering our knowledge of the first cause or God, more ample.” This is the only possibility, because such a cause can itself be understood “through its essence alone”.

intentan conocer y percibir más cosas que constituyen la naturaleza, poseen un conocimiento más amplio de Dios, porque estas lo envuelven y lo desarrollan. Lo importante de una buena definición radica en que las propiedades de la cosa a definir no se confundan con su esencia, es decir, con aquello que las produce. Pero, ¿qué es conocer por la causa próxima? El ejemplo que nos brinda Spinoza para entender esta clase de definición, es el del círculo. Si este se define como una propiedad que implica una infinidad de rectángulos, o una figura cuyas líneas trazadas desde el centro a la circunferencia son iguales, es una definición que no explica la esencia del círculo, sino tan solo la descripción de una propiedad que él posee¹⁰⁸. Esta clase de definición únicamente anuncia las propiedades del círculo más no su esencia, que va relacionada con su causa. En cambio, si se le define como: “Una figura descrita por una línea cualquiera, una de cuyos extremos es fijo y el otro, móvil”¹⁰⁹, se dan a conocer no solo sus propiedades sino a la vez la causa que lo han generado como una figura circular. En este orden de ideas y siguiendo a Wetlesen (1979), la búsqueda de la esencia de una cosa singular, consiste en hallar las condiciones suficientes y necesarias que la generan. En este proceso, afirma Wetlesen, Spinoza establece que la esencia de la cosa singular radica en el hallazgo, en especial de las condiciones suficientes por el cual fue dada,

En 2d2 Spinoza menciona cuatro requisitos, el primero y la última exigen, que la esencia de una cosa debe ser definida, por lo que yo llamo condición suficiente. Esto es que dada la causa, el efecto es dado necesariamente, y si el efecto no es producido tampoco su causa. El segundo y tercer requisito en 2d2 estipula que la esencia de una cosa se puede también definir, en términos a los que yo llamo condición necesaria (32)¹¹⁰.

La esencia de una cosa singular debe ser definida en términos de suficiencia y necesidad. Cuando se considera una causa únicamente como una condición necesaria, quiere decir, que puede que la causa se haya dado pero no su efecto. Se dice entonces que una causa es suficiente y necesaria, cuando la causa y efecto no pueden no darse. Por ejemplo, si x es la condición necesaria y

¹⁰⁸Ver. TRE 95.

¹⁰⁹Ver. TRE 96.

¹¹⁰ “In 2D2 Spinoza mentions four requirements, the first and last of which demand that the essence of a thing be defined in terms of what I call sufficient condition. That is, the cause must be such that, if given, the effect is also necessary given; and if the effect is taken away, the cause is also removed. The second and third requirements in 2D2 stipulate that the essence of a thing must also be defined in terms of what I call necessary condition”.

suficiente de y , quiere decir que si se da x se debe dar y , y también si se da y se debe dar x . Una verdadera definición debe explicar la forma cómo una cosa ha sido generada, diferenciándose de una definición nominal que solo señala descripciones, ya sean de diferencia o de cualidad, o la pertenencia de la cosa en algún género.

La definición por la causa próxima hace referencia a la representación de las esencias objetivas. Esto que se puede llamar como producción objetiva, es lo que lleva a Spinoza a afirmar que el entendimiento es una especie de autómeta, y esto consiste en que una idea adecuada de una cosa lleva a otra idea adecuada de otra cosa. Como lo señala Deleuze, aquí es la cosa la que se explica en el entendimiento, y no ya el entendimiento que explica la cosa¹¹¹. Que la explicación sé de en el entendimiento, no significa que en él se encuentren las condiciones de posibilidad para que exista la cosa, sino que es allí donde se constituye la causalidad que remite a la generación de la cosa que se desea definir. La propiedad intrínseca que posee una idea adecuada¹¹² tiene que ver con la posibilidad que tiene el entendimiento de formar ideas adecuadas, mientras que la concordancia que tiene una idea con su objeto, pertenece a su propiedad extrínseca.

De acuerdo con Spinoza, en tanto que poseemos ideas adecuadas obramos necesariamente porque a través de ellas, comprendemos la concatenación causal y las relaciones que poseen las cosas singulares dadas en la naturaleza. Sin embargo, para que se siga del sujeto una acción debe ser *causa* adecuada de la misma y manifestar suficiencia y necesidad,

Digo que obramos, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir (por la definición anterior), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y por el contrario, digo que padecemos, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial (E3d2).

Para efectos de lo que venimos discutiendo, el punto central en este pasaje es la cuestión de cómo los seres humanos pueden ser causa adecuada de sus afectos. Un primer paso es el conocimiento de sí mismo, en especial de sus afectos. Un individuo no puede ser causa de sus acciones, si antes no comprende la disposición en la que se encuentra su cuerpo, ya sea a

¹¹¹ Ver. Deleuze, 2001, p, 83.

¹¹² E2d4.

soportar o no ciertos afectos. Uno de los primeros esfuerzos que hace la razón para empezar a comprender y organizar los encuentros que conserva la memoria es a partir de las nociones comunes formadas en el segundo grado de conocimiento, o en el tercero como se indica en el *TRE*. En este modo de conocimiento es la razón la que ejerce un papel importante, pues ella no percibe las cosas que suceden en la naturaleza de una forma contingente, sino necesaria, en este caso, intenta percibir lo que hay en común entre los cuerpos que constituyen la naturaleza, a partir de lo que Spinoza denomina *nociones comunes*.

Según Deleuze, estas nociones surgen de la comprensión de las pasiones dichas o afectos pasivos que generan en el sujeto alegría y por lo tanto le ayudan a conservar su ser, pues afirma que tales afectos, convienen con la razón. Esta conveniencia, Deleuze señala que puede expresar una propiedad común entre los cuerpos,

La noción común es siempre la idea de una similitud de composición en los modos existentes. Pero en este sentido, hay diferentes tipos de nociones. Spinoza dice que las nociones comunes son más o menos útiles, más o menos fáciles de formar; y también más o menos universales, es decir, que se organizan según puntos de vista más o menos generales (Deleuze, 1975, 268-269).

Para la construcción de las nociones comunes, se debe identificar de los afectos que aumentan la potencia de actuar, es decir, aquellos que se relacionan con la alegría puesto que estos manifiestan la conveniencia que de alguna manera expresan lo que tienen en común los cuerpos exteriores con los que se ve afectado. Para Deleuze, la conveniencia debe considerarse bajo dos formas que denomina nociones menos universales y nociones más universales. Las primeras representan lo común que posee el cuerpo humano con los cuerpos exteriores y las otras conciben la conveniencia desde un punto de vista muy general, respecto a estas últimas, las nociones comunes, implican la comprensión de la estructura interna de las cosas singulares y expresan la relación existente entre el cuerpo y aquello que lo afecta.

Un aspecto muy importante que resalta Deleuze es que lo común no solo indica la conveniencia que existe entre los cuerpos, también indica lo común “a los espíritus capaces de formar la idea” (Deleuze, 1975, 274). Es decir que lo común no solo hace referencia a aspectos físicos sino también poseen una función práctica, en tanto que, el individuo afectado por una afección

dichosa es inducido a pensar en una idea de lo que conviene o de lo común que hay en los dos cuerpos, “cuando encontramos un cuerpo que conviene con el nuestro, cuando experimentamos una afección pasiva dichosa, somos inducidos a formar la idea de lo que es común a ese cuerpo y al nuestro” (Deleuze, 1975, 276).

Hay que resaltar que la razón, en la propuesta de Spinoza no manifiesta ninguna cualidad trascendental puesto que no la concibe como una facultad que establece condiciones de posibilidad para tener un conocimiento adecuado. Como lo muestra Gatens, la razón spinozista, implica ante todo las afecciones que conserva el individuo, es decir, envuelve toda la disposición afectiva, “así, la razón no es una cualidad trascendente o esencial que posea la mente o el alma, mejor, la razón y el deseo de conocer al estar implicados dependen, por lo menos en primera instancia, de la calidad y complejidad de las afectos corporales” (Gatens, 1996, 110)¹¹³. La capacidad afectiva es el material que le permite a la razón determinar la conveniencia de los encuentros que el cuerpo tiene con otros cuerpos. En otras palabras, la razón bajo la determinación de las ideas adecuadas va organizando los encuentros a partir de la conveniencia y la concordancia que tiene con otros cuerpos, como veremos en lo que sigue, este no es un esfuerzo solitario sino que se configura el contexto de una sociedad y al mismo tiempo genera la vida en sociedad, como señala Gatens: “el esfuerzo por seleccionar y organizar nuestros encuentros conduce a la formación de asociaciones entre los cuerpos compatibles y con igual capacidad, es así como se llega a la formación de la sociedad”¹¹⁴ (Gatens, 1996, 112). En este sentido, se considera que bajo la determinación de ideas adecuadas o inadecuadas se conforman modelos de asociación que han de caracterizar a las sociedades.

Se dice que obramos cuando tenemos ideas adecuadas y somos causa adecuada de nuestros propios afectos, de afectos alegres, cuando el mismo hombre es causa próxima de su acción, por esta razón el conocimiento racional tiene que ver con esa disposición interna que hace referencia a la percepción de las cosas de sus concordancias, diferencias y oposiciones (E2p29S). En este

¹¹³ “Reason is thus not seen as a transcendent or disembodied quality of the soul or mind; rather, reason, desire and knowledge are embodied and dependent, at least in the first instance, on the quality and complexity of the corporeal affects”.

¹¹⁴ “This effort to select or organize our encounters leads to the formation of associations or sociability’s between bodies of similar or compatible powers and capacities: that is, it leads human beings to society”.

sentido, los afectos que determinan la acción del individuo son aquellos que provienen de la disposición interna del mismo, que surgen de nociones claras y distintas, que revelan una comprensión de la conveniencia de las cosas por medio de la razón. El desarrollo de esta disposición interna emerge el *conatus intelligendi*, que sugiere Yovel y que consiste en el esfuerzo por perseverar en el conocimiento.

El conocimiento racional que se ofrece el segundo nivel de conocimiento da cuenta de la manera cómo está dispuesto nuestro cuerpo y del modo como la imaginación asocia u organiza sus experiencias. De hecho, bajo este grado de conocimiento la razón busca comprender la relación que existe entre la imagen y la emoción, Respecto a este punto, Gatens y Lloyd (1999) aseguran “La razón puede llegar a comprender las asociaciones con las que operan las imágenes, y la manera como ellas son afectadas por la emoción, es decir, aclarar, la manera como la imaginación y la emoción interactúan [...]” (24)¹¹⁵.

Cuando los seres humanos actúan bajo el dictamen de la razón, obran conforme a su propia esencia, es decir bajo las propias leyes de su naturaleza o según la virtud. Para Spinoza, la virtud no consiste en la aplicación de unos valores o cualidades del carácter, sino que esta se considera en la *Ética* como ese esfuerzo que posee el individuo por perseverar en su ser bajo las determinaciones de la razón. Así lo indica en la siguiente proposición: “el esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud” (E4p22c). Es así que la persona virtuosa es la que desea todo aquello que conduzca a su perfección y conservación de su ser, pero no únicamente en perseverar en su *conatus básico*, sino en aumentar su capacidad de percepción y comprensión, que son condiciones fundamentales para desarrollar su potencia de actuar. Spinoza manifiesta que existen afecciones que concuerdan con las prescripciones que establece la razón que son el amor a sí mismo y la búsqueda de utilidad propia (E4p18s). La utilidad que persigue la razón, busca entonces que los sujetos se amen así mismos, que averigüen lo que es un beneficio para sí y para los otros. Además, para la razón lo útil es todo aquello que le permite al individuo percibir más y así conocer más, “[...] el alma, en cuanto que razona, no podrá concebir que le sea bueno sino aquello que conduce a entender” (E4p26d). En este sentido, lo que es útil

¹¹⁵ “But reason can come to an understanding of the associations which operate between images, of the ways in which they are affected by emotion, and of the ways in which those interactions of imagination and emotion [...]”.

para sí mismo y para los otros se refiere a la comprensión y al establecimiento de lo que es común a todos (E4p36d).

En virtud de que la razón se esfuerza en encontrar lo común, pues ello es lo más útil para cada ser humano, surge un afecto común que consiste en conseguir lo que es bueno para todos bajo la determinación de ideas adecuadas y más en concreto por nociones comunes. Para ilustrar cómo es esto posible, el análisis que Spinoza hace de los regímenes democráticos nos puede ayudar. Una sociedad democrática se caracteriza porque sus miembros se asocian para cumplir el supremo derecho a todo lo que pueden (*TTP*, 338), es decir, a hacer todo lo que sus capacidades y esencia les permitan. En este caso, las leyes que garantizan el reconocimiento y el cumplimiento de los derechos que en esta sociedad se establecen, lo que deben hacer es posibilitar al máximo la potencia de actuar de los ciudadanos, sin que ello lleve a un conflicto entre ellos, por el contrario, faciliten la cooperación, el esfuerzo compartido que aumente el conatus de los ciudadanos.

Según Spinoza, en una sociedad democrática es menos probable que una persona viva sometida a otra o según el arbitrio de otro, ya que busca que los sujetos sean autónomos, es decir, que las acciones que estos individuos realizan sean siempre útiles para sí mismos y no para quién manda. Lo que diferencia a una sociedad democrática de otro tipo de comunidad, es que allí un ciudadano se define como aquel que hace “[...] por mandato de la autoridad suprema, lo que es útil a la comunidad y, por tanto, también a él” (*TTP*, 341). En otras palabras, no es la obediencia lo que caracteriza a un ciudadano democrático, sino la finalidad de sus acciones, que consiste en la utilidad propia¹¹⁶.

En la sección anterior, vimos que las condiciones para que se dé un afecto es el establecimiento de unos criterios normativos que sean compartidos por todos los sujetos que hacen parte de una comunidad. Ahora bien, en el caso específico de los afectos comunes determinados por la razón, estos criterios normativos están conformados bajo el segundo modo de conocimiento, es decir,

¹¹⁶ “La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia, sino el fin de la acción lo que hace a un esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí” (*TTP*, 340).

las nociones comunes. Dichos criterios que se derivan de estas nociones, son lo que Spinoza llama “los derechos comunes” que según el tratado se constituyen a partir de acuerdos que se pueden dar entre los sujetos, que comprenden que la única manera para que ellos sean autónomos es uniendo sus fuerzas, ya que así ganan poder entre todos¹¹⁷. Si el derecho que posee cada individuo, hace referencia a su poder, es decir, a su *conatus*, este poder, se conserva y se extiende, en un régimen democrático bajo el establecimiento de los derechos comunes. Así se afirma en el *TP* “[...] el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el sentir de todos” (*TP*, II, 15). Spinoza afirma, también en el *TP*, que la única manera para que estos derechos sean reconocidos y protegidos por todos es a través de un sentimiento común, “[...] los derechos o pueden mantenerse incólumes a menos que sean defendidos por la razón y por el *afecto común*¹¹⁸, de los hombres [...]” (*TP*, 10,9). En este sentido, un afecto común ligado a una noción común establece lo que conviene a todos y lo que permite la concordia entre los sujetos, sin negar su potencia.

Dentro de los afectos comunes que permiten, según la propuesta spinozista, defender los derechos comunes a todos, están la generosidad y la piedad. Estos dos afectos activos se caracterizan porque hacen que los sujetos se esfuercen por unir y ayudar a los demás. Por medio de la amistad, se podría conseguir su utilidad y lograr así una firmeza de ánimo¹¹⁹; a través de la piedad se podría buscar, de la misma forma que la generosidad, hacer el bien a los otros¹²⁰, aumentar la potencia de los sujetos, y en últimas garantizar el bienestar colectivo.

¹¹⁷ “Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrá todos unidos” (*TP*, II, 13).

¹¹⁸ El subrayado es mío.

¹¹⁹ “Por generosidad, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad. De ahí que las acciones que sólo buscan la utilidad del agente, las refiero a la firmeza de ánimo; y las que buscan la utilidad del otro, las refiero a la generosidad” (E3p59s).

¹²⁰ E4p37s1.

Se establece, entonces, un afecto común que es guiado por la razón. Esto sería resultado de las ideas adecuadas o nociones comunes que son compartidas por los sujetos a través de la imitación de los afectos, como sucede en la imaginación. Los afectos comunes que son acordes con las nociones comunes pueden contribuir en mantener y consolidar una sociedad democrática, como lo sugiere en el *TP*, en donde los derechos se salvaguardan incólumes al ser constituidos por la razón que es común todos. En síntesis, a lo que apunta la propuesta spinozista es el establecer modelos de asociación entre sujetos, por medio de la formación de nociones comunes que tienen como finalidad constituir sujetos activos.

6. Observaciones generales

El estudio que hace Spinoza de las pasiones nos permite comprender la manera cómo los sujetos pueden desarrollar su autonomía, es decir, ejercer su *libertad de acción*. También nos ayuda a entender cómo un individuo se constituye como sujeto. Dicha formación que tiene como base una concepción no dualista entre la mente y el cuerpo es apoyada por una esencia que poseen todas las cosas singulares pertenecientes a la naturaleza: el *conatus*. En la propuesta spinozista, ese esfuerzo que tienen todos los individuos en perseverar en su ser, se convierte en la base fundamental para conformación de los modos de ser. Pese a esto, se debe tener en cuenta lo que lo determina, que en este caso son las ideas. Se puede decir que uno de los aportes importantes de la filosofía de este autor es cómo concibe a las ideas, pues al relacionarlas con los afectos y con los modos de conocimiento, hace que ellas no solo posean únicamente un carácter cognitivo, sino también un componente afectivo que permite que éstas tengan una relación directa con el *conatus*.

Además del principio fundamental, el *conatus* también es crucial para comprender la formación subjetiva, en tanto que da cuenta del modo como el sujeto interpreta la realidad y constituye su identidad a partir de todo aquello por lo que se ve afectado. Esta es una característica que nos permite hacer una diferencia entre la noción de individuo y sujeto en la propuesta de Spinoza, por un lado, la noción de individuo hace referencia a la forma cómo, a partir de los encuentros que tiene el cuerpo con los otros, se va estableciendo una disposición a percibir ciertas cosas; por el contrario, la categoría de sujeto da cuenta de forma cómo el sujeto conoce y se manifiesta ante los otros.

En cierta medida, esa capacidad afectiva explica la forma como se van estableciendo los modos de conocimiento y los distintos modos de ser. Intérpretes como Michelle Della Rocca y John Wetlesen, como se expuso a lo largo del texto, consideran que las ideas poseen por lo menos dos dimensiones, una dimensión cognitiva y otra conativa. El seguir esta interpretación permite identificar cómo estas dimensiones influyen en la esencia que poseen los seres humanos, su deseo. O bien, el *conatus* está determinado bajo ideas inadecuadas que se relacionan con pasiones

o afectos pasivos, que limitan su poder de percibir y acción, o con ideas adecuadas y afectos que le permiten aumentar sus capacidades.

La propuesta de Spinoza sobre los afectos y su relación con las ideas, nos permite pensar en la necesidad de hacer una reflexión de las ideas y los afectos que se elaboran en los discursos éticos y políticos, pues estos influyen en el desarrollo de las capacidades que tienen las personas. La ética spinozista más que brindar una serie de indicaciones que permitan cultivar una serie de virtudes morales, elabora una propuesta que tiende a interpretar y mejorar las capacidades de las personas, para así aumentar la potencia de actuar de los individuos y desarrollar su autonomía al incrementar el poder de su existencia de acuerdo con la razón.

Como lo habíamos anteriormente indicado, el mostrar la manera cómo actúan o padecen los seres humanos expone indicaciones que pueden ser útiles en cuanto a las discusiones que giran en torno a la política y la ética. Por ejemplo, en el plano político, la comprensión de cómo nos afectan el temor y la esperanza, puede revelar cómo el Estado puede ser un medio útil para que el individuo pueda ejercer efectivamente su libertad o no. Desde la perspectiva ética, es posible considerar que Spinoza no tiene como propósito establecer un modelo ético que sugiera cómo deberían actuar las personas, sino que por el contrario, establece que actuar de un modo ético implica obrar conforme a su naturaleza, es decir, en razón de su esencia, de su *conatus*.

Si bien la ética, entre otras cosas, se trata de decisiones o elecciones relacionadas con el actuar en el mundo, no se puede definir de antemano una buena elección o decisión, si antes no se analiza aquello que nos determina a elegir o decidir. Los seres humanos no podrían ser causa de su actuar, si antes no comprenden la disposición en la que se encuentra su cuerpo, ya sea el soportar o no ciertas afecciones. Es por esta razón, que una de las tareas que deben seguirse en las investigaciones que giran en torno de la ética es el conocimiento de los afectos que determinan a las comunidades, a las culturas, a las sociedades, para conocer, en últimas, qué es lo que puede un individuo según su disposición corporal. Es importante recalcar que el análisis racional que hace Spinoza sobre los afectos, se convierte en una condición clave para que las reflexiones

éticas y políticas que tienen como eje principal el desarrollo de la autonomía de los sujetos. En el caso de Spinoza, no solo hace referencia a libertad de acción, sino la alegría que produce el ejercicio de la misma. A pesar que la realidad implique una determinación causal, podemos concluir con Spinoza, que todas y todos tenemos el derecho a la alegría.

7. Bibliografía

Allison, Henry (1987). *Benedict De Spinoza: an Introduction. Edición revisada*, New Haven: Yale University Press.

Butler, J. (1997). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.

Carvajal, J. (2007). El tiempo y la economía afectiva en Spinoza. En: Eugenio Fernández & María Luisa De La Cámara. (Ed.) *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta.

Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

Cohen, D. (2006). Cuerpo e identidad. En: Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo Coloquio* (205-213). Córdoba: Altamira.

Curley, Edwin. (Ed.). (1990). *Spinoza Issues and Directions*. Leiden: E.J. Brill.

De Dijin, Herman. (1996). *Spinoza: The Way to Wisdom*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.

Deleuze, Gilles. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.

_____. (2001). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Barcelona: Tusquets.

_____. (2003). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.

Den Uyl Douglas. (1985). Sociality and Social Contract: A Spinozistic Perspective. In *Studia Spinozana* 1.

Della Rocca, M. (1996). *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. New York: Oxford University Press.

_____. (2003). The power of an Idea: Spinozas Critique of Pure Will. *Nous*, 37(2), 200-231.

_____. (2008). *Spinoza*. New York: Routledge.

_____. (2011). Explaining Explanation and the Multiplicity of Attributes. En: Michael Hampe, Ursula Renz Robert Schnepf. (Ed.). *Spinoza's Ethics A Collective Commentary* (17-36). Leiden: Brill.

Descartes, R. (2010). *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.

Fernández, E & De La Cámara, M. (Ed.) (2007). *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta.

Foucault, M (1991). *El sujeto y el poder*. Traducción de María Cecilia Gómez y Juan Camilo Ochoa. Bogotá: Carpe Diem.

Garret, D.(1995). Spinoza's Ethical Theory. En Garret Don. (Editor). *The Cambridge Companion to Spinoza*. New York: Cambridge University Press.

Gatens, M. (1996). *Imaginary Bodies. Ethics, power and corporeality*. New York: Routledge.

Gatens, M. & Lloyd, G. (1999). *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. New York: Routledge.

Giancotti, E. (1999). The Theory of the affects in the Strategy of Spinoza Ethics. En: Yirmiyahu Yovel (Ed.), *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist* (129-137). New York: Little Room Press.

Gratton, P & Panteleimon, J. (Ed.) . (2007). *traversing the imaginary: Richard Kearney and the postmodern challenge*.

Hampe, M., Renz, U. & Schnepf, R. (Ed.).(2011). *Spinoza's Ethics A Collective Commentary*. Leiden: Brill. Evanston: Northwestern University press

James, S. (1997). *Passion and Action*. Oxford University Press.

James, S. (2008). *Reason, the passions, and the good life*. The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy 1st ed. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1358-1396. *Cambridge Histories Online*. <http://dx.doi.org/10.1017/CHOL9780521572330.010>.

Le Doeuff, M. (2002). *The Philosophical imaginary*. New York: Continuum.

Llyod, G. (1998). Spinoza and the education of the imagination. En: Amélie Oksenberg Rorty. (Ed.). *Philosophers on Education*. New York: Routledge.

_____. (1996). *Routledge Philosophy GuideBook to Spinoza and the Ethics*. London: Routledge

Moreau, F. (2011). Imitation of the Affects and Interhuman Relations. En: Michael Hampe, Ursula Renz Robert Schnepf. (Ed.). *Spinoza's Ethics A Collective Commentary* (17-36). Leiden: Brill.

Rice, L. (1990). Individual and Community. En: Curley, Edwin. (Ed.). (1990). *Spinoza Issues and Directions* (271- 285) .Leiden: E.J. Brill.

Spinoza, B. (2009). *Ética: Demostrada según el Orden Geométrico*. Traducción, Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.

_____. (2011). *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de Filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*. Traducción Lelio Fernández y Jean Paul Margot. Madrid: Tecnos.

_____. (1986). *Tratado teológico-político*. Traducción, Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.

_____. (2010). *Tratado Político*. Traducción, Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.

_____. (1988). *Correspondencia*. Traducción, Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Taylor, M. (2006). *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós.

Yovel, Y. (Ed.). (1999). *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*. New York: Fordham University Press.

Wetlesen, J. (1979). *The Sage and the Way*. Amsterdam, Assen: Van Gorcum.

