

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año III

1977

Núm. 6

ÍNDICE

	Pág.
Ignacio P. de Heredia: Abogado o procurador y juez: estudio histórico-canónico y problemática de la nueva codificación	193
Carlos Elorriaga Planes: Problemas de la teología del pecado original. En torno a las controversias habidas en los últimos años	263
Miguel Antolí Guarch: Algunas observaciones sobre la economía en la Iglesia	299
José Garrido: La imaginación según Spinoza	323
Helmut Coing: Las Facultades de Leyes de la Ilustración europea	357
Joaquín Azagra Ros: Notas acerca de la desamortización de propios y comunes en la provincia de Valencia y su contexto histórico (1854-1855)	377
In memoriam: Vicente Hernández Catalá	409

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

I.A IMAGINACIÓN SEGÚN SPINOZA⁽¹⁾

Por José Garrido

INTRODUCCIÓN

Los profetas, repite insistentemente Spinoza, percibieron la revelación de Dios a través de la imaginación. La imaginación es el nombre genérico bajo el cual Spinoza reúne diferentes modos de conocer como son la percepción sensorial, el pensamiento de cosas no presentes, la asociación de ideas, el conocimiento a partir de signos, la memoria y la experiencia vaga. Los comentaristas de Spinoza se han esforzado por comprender la unidad de este primer género de conocimiento, esfuerzo raramente compensado con el éxito. Ello se debe posiblemente a que el pensamiento de Spinoza, como el de todo pensador, ha evolucionado. Entre los *Cogitata Metaphysica* y la *Etica* hay un buen trecho de tiempo en el transcurso del cual Spinoza ha ido madurando sus ideas. Sin embargo, la idea básica está ya presente en su primera obra.²

¹ Utilizo la edición J. Van Vloten y J. P. Land, *Benedicti De Spinoza Opera quodquod reperta sunt*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1895, 3 volúmenes.

Empleo las siguientes siglas:

Eth = Etica More Geometrico demonstrata.

DIE = Tractatus de Intellectus Emendatione.

CM = Cogitata Metaphysica.

TTP = Tractatus Theologico-Politicus.

Ep = Epistolae.

CT = Korte Verhandelng van God, de Mensch, en Deszeles Welstand (Corto Tratado).

En las citas, el número romano entre paréntesis indica el volumen de la edición en el que se encuentra el texto, y los números árabes, las páginas. La versión de los textos de la *Etica* es de Vidal Peña (Madrid, Editora Nacional, 1975), y para el *Korte Verhandelng* me sirvo de la traducción francesa de Ch. Apphun (Paris, Garnier Flammarion, 1964; vol. 1, pp. 28-166). Los restantes textos que aparecen en este ensayo han sido traducidos por mí.

Las referencias bibliográficas las doy completas una sola vez, pero no en el lugar donde el libro o el artículo se cita por primera vez, sino en la Bibliografía que se encuentra al final del trabajo.

² Sobre la evolución de la teoría del conocimiento en Spinoza, cfr. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, II, pp. 9-63.

Conocimiento y Religión

Religión y conocimiento son actividades del hombre estrechamente vinculadas en el pensamiento de Spinoza. La religión puede definirse como la relación del hombre con el absoluto y, como tal, tiene un carácter englobante con respecto a la existencia humana. Al mismo tiempo, la filosofía de Spinoza es esencialmente religiosa: la filosofía, o la sabiduría, tiene como fin último conferir la felicidad al hombre; el pensar adecuadamente es intrínsecamente soterológico. Para Spinoza, los distintos niveles de conocimiento condicionan distintos comportamientos éticos, y distintas situaciones existenciales, desde la alienación hasta la libertad auténtica o salvación. El progreso en el conocimiento es al mismo tiempo una *conversión*. Y el problema del método, una cuestión de "reforma de la inteligencia".

Separar el problema del conocimiento y el de la felicidad es destruir radicalmente el espíritu spinoziano. Como dice Lacroix, "el progreso del conocer debe conducirnos a la felicidad, a la vida bienaventurada, puesto que la felicidad reside en el goce de una cierta estructura del ser. Para procurarnos la felicidad, la inteligencia no debe alcanzar una verdad cualquiera, sino la verdad suprema, que es también nuestro bien supremo. El problema de la salvación, idéntico al del ser, no puede ser separado del problema del conocimiento. Por eso, el estudio de los niveles del conocer concierne tanto a la ontología como a la lógica. El progreso del conocimiento es el progreso en el ser y el progreso del ser en nosotros. No hay lógica ni moral independiente: son la metafísica en acción".³ Hemos de tener esto muy presente. Para situar el problema que nos ocupa vamos a dar unas breves indicaciones sobre los distintos modos o niveles de conocimiento, sin pretender en absoluto abordar extensamente este problema.

Niveles de conocimiento

Los textos fundamentales para el estudio de la teoría del conocimiento de Spinoza se encuentran en el *Corto Tratado* (II.^a parte, cap. 1 y 2), en el *De intellectus emendatione* y sobre todo en la *Ética*, sin olvidar algunas explicaciones contenidas en las cartas, y de un modo especial la carta XVII. Spinoza se esfuerza en ellos por descubrir los distintos niveles de conocimiento capaces de conducir al hombre a la beatitud. Estos niveles de conocimiento son fundamentalmente tres.⁴

³ J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, p. 29.

⁴ El DIE enumera cuatro, pero la *Ética* vuelve a la división tripartita, incluyendo en el primer género el conocimiento "ex auditu" y la "experiencia vaga".

(1) “Conocimiento de primer grado, opinión o imaginación”, como dice la *Ética*;⁵ “simple creencia”, como lo llama el *Corto Tratado*;⁶ “percepción adquirida de oídas por medio de un signo convencional arbitrario” y “percepción adquirida por experiencia vaga”, como dice el *De Intellectus Emendatione*,⁷ distintos nombres para expresar una misma realidad. Nosotros, siguiendo al mismo Spinoza, lo llamaremos simplemente imaginación. Como Spinoza afirma en el *De Intellectus Emendatione*, “ex auditu” sé el día de mi nacimiento, quiénes fueron mis padres y otra serie de datos de los que no he dudado nunca. Por experiencia vaga sé que he de morir y afirmo esto por haber visto morir a muchos semejantes, aunque no todos ellos hayan vivido en el mismo tiempo ni sucumbido de la misma enfermedad; por experiencia vaga sé también que el aceite tiene la virtud de alimentar la llama y el agua de restringirla; sé también que el perro es un animal que ladra y el hombre un animal racional; por una experiencia así, conozco casi todas las cosas que se acomodan a un uso ordinario de la vida (DIE (I), 7-8). De un modo general, a través de este primer nivel, conocemos la existencia de los modos finitos y de todo aquello que les acace en el tiempo y el espacio.

El presente estudio tiene como finalidad analizar las características generales de este conocimiento.

(2) El segundo género de conocimiento lo llama Spinoza *Razón*.⁸ Comprende las “nociones comunes” y las ideas adecuadas de las propiedades reales de las cosas, que son el fundamento de nuestro razonamiento. Es un conocimiento de orden discursivo.

Este conocimiento nos sitúa ya dentro de la verdad; es adecuado.⁹ Su objeto lo constituyen las “nociones comunes”, que no hay que confundir ni con los conceptos abstractos ni con los trascendentales, que, como veremos, son construcciones de la imaginación:¹⁰ todos los cuerpos convienen en algunas cosas, tienen algo en común; envuelven el concepto de un solo y mismo atributo, la extensión, y por ello pueden

⁵ Eth, II, prop. XL, sch. 2, (I) 104-105: “Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem in posterum vocabo”.

⁶ CT, II, cap. 2, p. 91.

⁷ DIE, (I) 7-8.

⁸ Eth, prop. XL, sch. 2, (I) 104: “Denique ex eo quod notiones communes, rerumque proprietatum ideas adequatas habemus... Atque hunc Rationem aut secundi generis cognitionem vocabo”. El CT lo llama “creencia recta” (II, cap. 1, pp. 89-90); el DIE no le da ningún nombre.

⁹ Eth, II, prop. XLI, (I) 105.

¹⁰ Eth, II, prop. XL, sch. 1, (I) 103-104.

estar en movimiento y en reposo, moverse con mayor o menor rapidez.¹¹ El movimiento y el reposo tienen sus leyes y reglas, que la naturaleza siempre observa, y por los cuales continuamente obra.¹² Pues bien, estas propiedades comunes y estas leyes y reglas son las que expresan las “naciones comunes”. Y lo que es común a todos, lo que está en la parte y en el todo y no puede constituir la esencia de ninguna cosa particular, sólo puede concebirse adecuadamente.¹³ El conocimiento racional es, pues, un conocimiento de las cosas singulares a través de las propiedades comunes. La Razón, por esto mismo, nos hace conocer las cosas como necesarias,¹⁴ y en consecuencia bajo una cierta forma de eternidad.¹⁵

Pasar de la imaginación a la Razón sólo puede realizarse mediante un cambio radical de orientación. En el ámbito ético y religioso diríamos mediante una *conversión*. El hombre es poseído ya por la verdad. ¿Corresponde a este segundo nivel de conocimiento una forma determinada de comportamiento religioso? La respuesta no es fácil. El campo de la Razón es radicalmente diferente del de la imaginación; se sitúa en la verdad y en el conocimiento adecuado, pero no llega al conocimiento de la cosa mediante la intuición intelectual, sino mediante el conocimiento de las propiedades comunes; sólo conoce lo común de lo singular. Podría pensarse que, en consecuencia, es un conocimiento intermedio entre la imaginación y la intuición intelectual. Si, por otro lado, podemos examinar el cristianismo como una forma religiosa intermedia entre la pura exterioridad del judaísmo y la pura interioridad de la “vera religio”, puramente espiritual, consistente en el “amor intellectualis Dei”, cabría pensar que entre la Razón, conocimiento de las cosas a través de las propiedades comunes, y el cristianismo, que es la sustancia misma de la revelación, interiorización y universalización del judaísmo, debería haber una cierta relación. Pero la cosa no es clara. En primer lugar, la Razón no aparece en la *Ética* como un conocimiento in-

¹¹ Eth, II, prop. XIII, lemma 2, dem., (I) 84.

¹² TTP, VII, (II) 41-42: “Sicuti in rebus naturalibus ante omnia investigare conamur res maxime universales et toti Naturae communis, videlicet motum et quietem, eorumque leges et regulas qua Natura semper observat et per quas continuo agit...”

¹³ Eth, II, prop. XXXVIII, (I) 101. En los textos anteriores a la *Ética* como el CT y el DIE, Spinoza no habla todavía de “naciones comunes” como objeto de la Razón (“fundamenta Rationis”). Sobre los niveles de conocimiento en los tratados anteriores a la *Ética*, cfr. Gueroult, *Spinoza II*, Appendix n.º 16, pp. 593-688. Para el estudio del conocimiento racional, cfr. los capítulos XI, XII y XIII del mismo libro, pp. 324-415.

¹⁴ Eth, II, prop. XLIV, dem., (I) 107.

¹⁵ Eth, II, prop. XLIV, corol. 2, (I) 108.

termedio entre la imaginación e intuición, sino como un conocimiento que está ya del lado de la verdad, aunque no sea perfecto: entre el error y la verdad no hay mediación posible. Por otro lado, el cristianismo no aparece como una “religión intelectual”, basada en la razón, pero todavía imperfecta, sino como una superación formal del judaísmo, es decir, como una interiorización y universalización del mismo: el cristianismo como tal estaría, pues, del lado de la imaginación, aunque Cristo haya sido más que un filósofo y un profeta.¹⁶ Nuestra conclusión será de momento negativa: diremos que con la Razón comienza ya, de una manera imperfecta, la religión intelectual, mientras que con el cristianismo llega a su plenitud formal el profetismo. Pero creemos que hay que dejar el campo abierto a ulteriores estudios.

(3) El tercer género de conocimiento es la “ciencia intuitiva” (*Etica*) o “conocimiento claro” (*Corto Tratado*). No consiste en razonamientos, sino el “goce de la cosa misma”;¹⁷ es un conocimiento que consiste en percibir una cosa por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima;¹⁸ o como dice la *Etica*, es un conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.¹⁹ Lo que es común a todos, las propiedades comunes, no constituyen la esencia de ninguna cosa singular;²⁰ las nociones comunes no nos dan a conocer la esencia de las cosas particulares; esto es lo propio de la “ciencia intuitiva”. La ciencia intuitiva aprehende las cosas como eternas al mismo tiempo que singulares,²¹ es decir, las aprehende en su relación directa e íntima con Dios. Es el conocimiento perfecto.²²

Este conocimiento libera definitivamente al hombre; por él el hombre es activo; origina el “amor intelectual de Dios” en el que consiste la verdadera felicidad; lo hace partícipe de la eternidad. Constituye la verdadera religión. El libro V de la *Etica* es una exposición de la libertad (prop. I a la XIII), del amor intelectual de Dios (prop. XIV a la XX) y de la vida eterna y la felicidad (prop. XX hasta el final), que produce este conocimiento perfecto.

Para ilustrar cómo procede cada uno de estos niveles de conocimiento, Spinoza propone siempre el mismo ejemplo de regla de tres:

¹⁶ Cfr. nuestro anterior trabajo “*Spinoza y la interpretación del cristianismo*”, pp. 124-156.

¹⁷ CT, II, cap. 2, p. 91.

¹⁸ DIE, (I) 7.

¹⁹ Eth, II, prop. XL, sch. 2, (I) 105: “Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum”.

²⁰ Eth, II, prop. XXXVII, (I) 101.

²¹ Eth, V, prop. XXIV, (I) 255.

²² Eth, II, prop. XLVII, sch., (I) 110.

buscar el cuarto término de una proporción.²³ Dice en la *Ética*: “Explicaré esto con el ejemplo de una sola cosa. Se dan tres números, por ejemplo, para obtener un cuarto que sea al tercero como el segundo al primero. Los comerciantes no dudan un momento en multiplicar el segundo por el tercero y dividir el producto por el primero, porque no han olvidado todavía lo que aprendieron del maestro sin ninguna demostración, o porque han experimentado con frecuencia esto en números simples, o por la fuerza de la proposición 19 del libro 7 de Euclides, es decir, por la propiedad común de los números proporcionados. Pero, en el caso de los números simplicísimos nada de esto es necesario. Por ejemplo, sean dados los números 1, 2, 3, todos ven claramente que el cuarto número proporcional es 6, y esto mucho más claramente, porque de la relación misma que el primero mantiene con el segundo con una sola intuición concluimos el cuarto”.

Es importante retener este ejemplo único. Dos conclusiones podemos sacar que tienen trascendencia para nuestro estudio, y que están supuestas en este ejemplo:

(a) En los tres casos se trata del conocimiento de una misma cosa; son tres modos o tres niveles de conocimiento de una misma realidad. Tanto el conocimiento por imaginación como el racional y la ciencia intuitiva nos ofrecen, desde dos puntos de vista radicalmente distintos, una comprensión de Dios, del hombre y de las relaciones entre ambos, una comprensión de la totalidad:²⁴ pero mientras el primero conduce inevitablemente a una comprensión falsa (una falsa idea de Dios —antropomorfismo—, a una falsa idea del hombre y una falsa idea de la religión), el segundo, por el contrario, instaura desde la verdad relaciones adecuadas.

(b) Pero hay que notar también que los resultados son correctos en todos los procedimientos: tanto el que resuelve el problema de regla de tres “ex auditu” o “por experiencia vaga”, como quien lo resuelve mediante la aplicación de la propiedad general de los números proporcionales o por la simple intuición de la relación, llegan a un resultado correcto. Aplicado a nuestro tema, ello quiere decir que, con todo, la

²³ Eth, II, prop. XL, sch. 2 (I) 105; DIE (I) 8, CT, II, cap. 1, pp. 89-90.

²⁴ A pesar de la inspiración platónica de estos tres niveles de conocimiento, al menos en este punto la concepción de Spinoza difiere de la de Platón. Para Platón (cfr. Rep. 510a-511e), y debido a su no distinción entre objeto material y formal, a cada “modo de considerar” corresponde una región de ente: el mundo sensible, el de los objetos matemáticos y el de las ideas puras. Por el contrario, para Spinoza se trata de dos maneras diferentes (me refiero exclusivamente al segundo y al tercero) de comprender la misma realidad.

“concepción imaginativa del mundo” y la religión subsiguiente es válida, en el sentido de que puede conducir a la salvación a aquellos que no poseen otro tipo de conocimiento; que la revelación positiva mantiene su validez para los ignorantes. Y que, en definitiva, hay dos caminos paralelos para alcanzar la felicidad o la salvación: uno, el de la mayoría, limitado a las concepciones inadecuadas de Dios y del hombre; otro, el de un reducido número, posibilitado por la auténtica sabiduría.

¿Cómo puede una concepción errónea del mundo conducir a la salvación? Spinoza no lo sabe; tiene que conformarse con la certeza moral que los profetas y Cristo le ofrecen. Se limita a constatar que la Escritura contiene esa concepción errónea e inadecuada; y que la Escritura, reducida a su substancia, es decir, al amor al prójimo y los preceptos en él implicados, coincide con las conclusiones de la *Ética*. En sus resultados prácticos la Escritura y la *Ética* coinciden. Este es su punto de partida.

Como hemos dicho, en este ensayo nos proponemos solamente delinear los rasgos constantes del conocimiento imaginativo con el fin de comprender mejor la teoría spinoziana de la revelación y de toda religión positiva. Tomamos como punto de partida la exposición de la *Ética*, por ser la obra definitiva de Spinoza, y acudimos a los otros tratados para aclarar o explicar mejor las ideas.

I. LA IMAGINACIÓN ES UN CONOCIMIENTO PASIVO

La imaginación es un modo pasivo de conocer que consiste en percibir las cosas exteriores, el propio cuerpo y el alma a través de las modificaciones del cuerpo. “Somos pasivos, dice Spinoza, cuando se realiza algo en nosotros o se sigue de nuestra naturaleza, de lo que sólo somos causa parcial”.²⁵

1.1. A través de las modificaciones de nuestro cuerpo conocemos las cosas exteriores que nos afectan. Pero las ideas de los cuerpos exteriores que tenemos *indican* más bien el estado de nuestro propio cuerpo que el de los cuerpos exteriores; estas ideas envuelven la naturaleza de las cosas exteriores al cuerpo humano, pero no *explican* su naturaleza. Así, estas ideas de las afecciones son fundamentalmente *signos* que indican nuestro propio estado y la presencia de los cuerpos exteriores.²⁶

²⁵ Eth. III def. 2, (I) 119; cfr. también IV prop. II, (I) 184; DIE, (I) 27. Para la diferencia entre imaginación y entendimiento, cfr. DIE, (I) 27.

²⁶ Eth. II prop. XVI, corol. 1 y 2 (I) 89. IV, prop. I, sch., (I) 183. Deleuze

Estas ideas se asocian unas a otras, se concatenan; y este concatenamiento Spinoza lo llama memoria.²⁷ La “concatenatio” o asociación se realiza según el orden por el que se producen las afecciones del cuerpo, esto es, al azar, fortuitamente,²⁸ no según el concatenamiento propio del entendimiento, que es objetivo, pues nos hace conocer las cosas por sus primeras causas,²⁹ y es, por ello, común a todos los hombres. Por eso, el conocimiento de las cosas que adquirimos a través de la imaginación no es objetivo, ni, en consecuencia, universal. Cada cuerpo puede, según su disposición, ser afectado de muy diversas maneras³⁰ y en consecuencia sería inútil buscar por esta vía un conocimiento común a todos los hombres. Es, además, un conocimiento muy condicionado por la situación, los hábitos, el ambiente o la educación de cada uno, lo cual hace casi imposible sustraerse al subjetivismo. Spinoza nos da el siguiente ejemplo sobre esta “concatenatio” de ideas debida a la imaginación: “Por ejemplo, del pensamiento del vocablo ‘pomum’ un romano pasará inmediatamente al pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza con ese sonido articulado, ni nada en común, sino que el cuerpo de ese mismo hombre ha sido a menudo afectado por las dos cosas, esto es, que dicho hombre ha oído a menudo la voz ‘pomum’ mientras veía el mismo fruto y, de este modo, cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por la costumbre, en los respectivos cuerpos. Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas del caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al de un jinete, y de ahí al de la guerra, etc.; y así cada uno pasará de un pensamiento a tal o cual otro, según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera”.³¹

señala acertadamente que en Eth. II, prop. XVI y IV prop. 1, “indicare” se opone a “explicare”. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 132.

²⁷ Memoria no significa para Spinoza conocimiento del pasado, sino asociación de ideas de afecciones o imágenes. Pero de todas maneras la “concatenatio” envuelve de alguna manera la experiencia pasada. La memoria será así primariamente una “disposición” a asociar unas ideas a otras. Así, la experiencia sería la que habría formado la disposición por la cual un romano asocia el sonido “pomum” al fruto correspondiente. Cfr. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, p. 144.

²⁸ “Ex rerum... fortuito occasu...” Eth. II, prop. XXIX, sch., (I) 97. Cfr. también Ep. XXXVII, (II) 323-324, donde Spinoza habla de la función del azar en las percepciones inadecuadas.

²⁹ Eth. II, prop. XVIII, (I) 91; DIE, (I) 26-27.

³⁰ Eth. pstr. III-IV, (I) 87-88.

³¹ Eth. II, prop. XVIII, sch., (I) 91-92.

Esta memoria es llamada también por Spinoza “conocimiento a partir de los signos” (*cognitio ex signis*).³² ¿Quiere decir con ello que todo conocimiento mediante signos pertenece a la imaginación? Es muy probable que no. Como Parkinson afirma, lo que Spinoza quiere decir es que cierto uso de signos caen plenamente dentro del conocimiento del primer género. Las matemáticas usan signos y la *Ética* está escrita con palabras (signos) y no son por ello conocimientos imaginativos. En la carta XVII Spinoza dice que los signos pueden también concatenarse según el *orden del intelecto*: “Vemos que la imaginación solamente está determinada por la constitución del alma cuando sigue en todo las huellas del intelecto y concatena sus imágenes y palabras según el orden en que el intelecto encadena sus demostraciones y las conecta unas con otras”.³³ En consecuencia, habrá que llamar imaginación al conocimiento a partir de signos que se realiza según una asociación fortuita, casi mecánica; mientras que un conocimiento mediante signos que usara el orden del intelecto pertenecería al conocimiento racional. Pero, a pesar de la posibilidad de un uso no imaginativo de las palabras, lo que Spinoza sí afirma con fuerza es el carácter esencialmente inadecuado de las palabras y signos en general para expresar la verdad. Sólo empleados con suma cautela pueden prestar un servicio positivo a la filosofía. Lo cual significa que entre el conocimiento racional, tanto el matemático como el filosófico, y el lenguaje en el que toma cuerpo, habrá siempre inadecuación.³⁴

³² Eth. II, prop. XL, sch. 2 (I) 104; DIE, (I) 10-19.

³³ Ep. XVII, (II) 247.

³⁴ Cf. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, p. 144. La teoría del lenguaje spinozista es netamente “intelectualista”, en el sentido que Merleau-Ponty da a este término (cfr. *Phénoménologie de la perception*, pp. 203-232). Spinoza opone en todo momento ideas verdaderas a imágenes y palabras, y nos previene constantemente contra peligro de su identificación y confusión. En la *Ética* escribe: “Haec autem praesudicia (confusión de ideas, imágenes y palabras) exuere facile is poterit, qui ad naturam Cogitationis attendit, quae Extensionis conceptum minime involvit, atque adeo clare intelliget, ideam (quando quidem modus cogitandi est) neque rei alicujus imagine, neque in verbis consistere. Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minime involvunt” (Eth, II, prop. XLIX, sch. (II) 113). Las palabras y el lenguaje pertenecen al orden de la imaginación y participan de todos sus caracteres. Por el contrario, las ideas, y en general el pensamiento verdadero, son algo acabado y perfecto en sí mismo, pertenecen a otro orden y, absolutamente hablando, no precisan de las palabras para su expresión. El conocimiento del tercer género, la ciencia intuitiva que va de la creencia formal de cualquier atributo de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas (Eth, II, prop. XL, sch. 2 (II) 104-105) es un proceso puramente mental que no tiene necesidad de las palabras ni de las imágenes, sino que concibe las cosas con el puro intelecto: “tum... res intelligitur, cum ipsa pura

El conocimiento imaginativo no es de suyo falso; como luego diremos, las imaginaciones no contienen en sí mismas ningún error.³⁵ Pero dada nuestra condición, es fuente de errores, y el origen de las ficciones, las ideas falsas y las abstracciones.

Las ficciones. Cuantas menos ideas claras posee el espíritu, cuanto más pequeño es el poder del entendimiento, más grande es la capacidad de imaginar. Y viceversa, cuando se poseen más conocimientos claros, esta capacidad disminuye.³⁶ Es, por tanto, la ignorancia de la naturaleza

mente extra verba et imagines perceptur” (TTP, IV, (II) 7). Las ideas son siempre singulares, llevan en sí la marca de su verdad y producen certeza por sí mismas, son incorruptibles y expresan la necesidad del orden natural; mientras que las palabras, asociadas siempre a imágenes, son generales y aplicables a una multitud de individuos, inciertas, frecuentemente conducen al error y van unidas a la contingencia y al tiempo. Las palabras son, sobre todo, fuente de error cuando se las considera como referidas a algo extramentalmente existente, y Spinoza piensa que muchos problemas tradicionales de filosofía se deben a este tipo de confusiones lingüísticas. A este respecto, escribe: “Deinde, cum verba sint pars imaginationis, hoc est, quod, prout vage ex aliqua dispositione corporis componuntur in memoria, multos conceptus fingamus, ideo non dubitandum, quin etiam verba aequae, ac imagination, possunt esse causa multorum, magnorumque errorum, nisi magnopere ab ipsis caveamus. Adde quod sint constituta ab libitum, et captum vulgi; adeo ut non sint nisi signa rerum, prout sunt in imaginatione, non autem prout sunt in intellectu; quod clare patet ex eo, quod omnibus iis, quae tantum sunt in intellectu, et non in imaginatione, nomina imposuerut saepe negativa, uti sunt, incorporeum, infinitum, immortale, etc., quia nimum horum contraria multo facilius imaginamur; ideoque prius primis hominibus occurrerunt, et nomina positiva usurparunt. Multa affirmamus, et negamus, quia natura verborum id affirmare, et negare patitur, non verom rerum natura; adeoque, hac ignorata facile aliquid falsum pro vero summeremur” (DIE, (I) 27-28).

La conclusión que se saca de todo esto es que el lenguaje es, de suyo, inapropiado para la formulación directa o expresión de verdades, impropio, en consecuencia, para expresar la filosofía del mismo Spinoza en la *Ética*. Ahora bien, siendo como es un instrumento inapropiado y exterior al pensamiento, puede sin embargo servir de ayuda o de punto de apoyo, como la carta XVIII afirma. Pero sólo podrá prestar este servicio a la filosofía si es utilizado con suma cautela, esto es, si se procura en todo momento no confundir las palabras y las imágenes, que siempre se refieren a “entes de razón”, con la realidad de las cosas, y si se las concatena según el orden impuesto por el mismo intelecto. Como D. Sevan ha señalado, este estatuto un poco contradictorio del lenguaje según Spinoza, está en el origen de muchas dificultades e incluso contradicciones presentes en la *Ética*. Sobre este problema, cfr. D. Sevan, *Spinoza and Language*, pp. 236-488; Parkinson, *Language and Knowledge in Spinoza*, pp. 14-40; Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*; De Dijn, *Spinoza en het expressie-probleem*, pp. 272-582. Gueroult, *Spinoza II*, Appendix n.º 10, pp. 572-577.

³⁵ Eth. II, prop. XVIII, sch., (I) 91.

³⁶ DIE, (I) 18.

de las cosas, por un lado, y la mezcla diversa y variable de imágenes, por otro, lo que da lugar a ficciones tales como caballos alados, árboles parlantes, hombres convertidos en piedras, fantasmas aparecidos en los espejos, etc.³⁷ Estas ficciones son por su propia naturaleza, y en grado mucho mayor que las ideas de las afecciones, confusas e inadecuadas; si las imágenes ya lo son, las ficciones, combinación de ideas confusas, lo son mucho más.³⁸ Esta es la razón por la que las ficciones se distinguen fácilmente de las ideas verdaderas y por las que no hay peligro grave de que se confundan.³⁹

Las abstracciones. Las abstracciones nada tienen que ver con las “naciones comunes”, objeto de la Razón. Las abstracciones de que habla Spinoza son fundamentalmente las transcendentales de la filosofía escolástica: “ens”, “res”, “aliquid”. El origen de tales ideas es también la imaginación. Siendo limitado el espíritu humano, sólo es capaz de formar claramente un cierto número de imágenes a la vez; y si sobrepasa este número, las imágenes empiezan a confundirse; y si se sobrepasa con mucho, entonces todas se confunden enteramente entre sí. Una vez confundidas enteramente en el cuerpo, el alma imaginará sin ninguna distinción todos los cuerpos, comprendiéndolos bajo un mismo atributo, como el atributo de *ser, cosa, algo*, etc. Estos términos, y otros similares, en lugar de ser los conceptos transcendentales de la metafísica, son las ideas menos claras que posee nuestro espíritu.⁴⁰

Nociones generales. Lo mismo hay que decir de los llamados *géneros y especies*, también denominados “naciones generales”. Nos referimos a las ideas de *hombre, caballo, perro*, etc. Su origen es el mismo que el de las abstracciones, pero sin llegar a un nivel tan grande de confusión. Cuando se sobrepasa la potencia de imaginar no totalmente, pero sí lo suficiente como para que se puedan imaginar las pequeñas diferencias singulares como el color, la altura, etc., ni el número determinado de individuos, se imaginará entonces solamente aquello en que todos convienen en tanto que afectan al cuerpo. Estas nociones no se constituyen en todos de la misma manera, sino que varían correlativamente a la cosa con la que el cuerpo ha sido más frecuentemente afectado y que el alma recuerda o imagina más fácilmente. “Quienes, por ejemplo, dice Spinoza, hayan reparado con admiración, más que nada, en la bipedestación humana, entenderán por la palabra ‘hombre’ un animal de posición

³⁷ DIE, (I) 18 y 21.

³⁸ DIE, (I) 20.

³⁹ DIE, (I) 19-20. Cfr. CM, I, (III) 192.

⁴⁰ Eth. II, prop. XL, sch., (I) 103-104.

erecta; pero quienes están habituados a considerar otra cosa, formarán de los hombres otra imagen común, a saber: que el hombre es un animal que ríe, un bípedo sin plumas, un animal racional, y, de esta suerte, formará cada cual, según la disposición de su cuerpo, imágenes universales acerca de las demás cosas. Por ello no es de extrañar que hayan surgido tantas controversias entre los filósofos que han querido explicar las cosas naturales por medio de sus solas imágenes".⁴¹

Estas nociones generales cumplen, sin embargo, una función no mencionada en la *Ética*, pero que las *Cogitata Metaphysica* ponen de relieve. Estos entes de razón o de imaginación sirven, dice, para retener más fácilmente las cosas conocidas.⁴² Los géneros y las especies no serían sino claves inventadas por los filósofos para situar en ellas las cosas nuevas que se les presentan: algo así como unas categorías de la imaginación, si esto tuviera sentido, o unos esquemas bajo los cuales quedarían subsumidas el conjunto de las cosas percibidas y perceptibles. Pero, en tanto que esquemas imaginativos, no tendrían en sí nada que ver con la esencia de las cosas.⁴³ Por ello, estrictamente hablando, estos modos de pensar o claves ni tan siquiera pueden llamarse ideas, ni puede decirse que sean verdaderos o falsos, sino tan sólo buenos o malos, en un sentido no ético, claro. "Cuando Platón, afirma Spinoza, dice que el hombre es un animal bípedo implume, no cometió un error mayor que quienes dijeron que era un animal racional. Pues Platón no ignoraba más que los otros que el hombre era un animal racional, sino que retrajo al hombre a una cierta clave de manera que, cuando luego pudiera pensar en el hombre, encontrar al punto el pensamiento de hombre recurriendo a esta clave que podía recordar fácilmente".⁴⁴

Estas nociones generales están en el origen de la idea de "perfección" comúnmente aceptada. Esto es muy importante y Spinoza hace especial hincapié en la *Ética*. Si no tuviéramos estas nociones generales tampoco tendríamos la idea común de perfección. La noción general actúa como un modelo respecto del cual se mide la realidad de las cosas, y no sólo de las producidas por el hombre sino también por la naturaleza. Spinoza cree que la idea de perfección tuvo un primer campo de aplicación a los productos de la actividad humana: "Cuando los hombres, dice, empezaron a formar ideas universales y a representarse modelos ideales de las casas, edificios, torres, etc., así como a preferir unos modelos a otros, resultó que cada cual llamó *perfecto* a lo que le parecía acomodarse

⁴¹ Eth. II, prop. XI, sch. 1, (I) 103-104.

⁴² CM, I, (III) 192.

⁴³ CM, I (III) 193.

⁴⁴ CM, I (III) 193-194.

a la idea universal que se había formado de las cosas de la misma clase, e “imperfecto”, por el contrario, a lo que parecía acomodarse menos a su concepto de modelo, aunque hubiera sido llevado a cabo de acuerdo con el diseño del autor de la obra”.⁴⁵ Luego se proyectó esta manera de pensar sobre la naturaleza. “No parece ser otra la razón, continúa afirmando, para llamar, vulgarmente, *perfectas* o *imperfectas* a las cosas de la naturaleza, esto es, a las que no están hechas por la mano del hombre. Pues suelen los hombres formar ideas universales tanto de las cosas naturales como de las artificiales, cuyas ideas toman como modelos, creyendo además que la naturaleza (que, según piensan, todo lo hace con vistas a un fin) contempla esas ideas y se las propone como modelos ideales. Así pues, cuando ven que en la naturaleza sucede algo que no se conforma al concepto ideal que ellos tienen de las cosas de esa clase, creen que la naturaleza misma ha incurrido en falta o culpa y que ha dejado imperfecta su obra. Vemos, pues, que los hombres se han habituado a llamar perfectas o imperfectas a las cosas de la naturaleza, más en virtud de un prejuicio, que por verdadero conocimiento de ellas”.⁴⁶

Perfección e imperfección no son, pues, sino modos de imaginar, nociones que nos hemos habituado a forjar porque comparamos entre sí lo que suponemos individuos del mismo género o especie. En la naturaleza nada hay de positivo o negativo por lo cual algo puede ser dicho perfecto o imperfecto. Todo se sigue de ella con la misma necesidad, sin obedecer a ningún principio teleológico ni seguir ningún paradigma divino.⁴⁷

Medida, tiempo y número. El tiempo, el número y la medida son también “entes de razón” o de “imaginación”. En el *Cogitata Metaphysica* dice Spinoza que son modos de pensar mediante los cuales “expli-

⁴⁵ Eth. IV, praefatio, (I) 179-180. Cfr. también Ep. XIX, (II) 256-260.

⁴⁶ Eth. IV, praefatio, (I) 180.

⁴⁷ Eth. IV, praefatio, (I) 180-181. Se ha discutido mucho acerca del nominalismo de Spinoza. Generalmente se comenta sólo el texto de Eth. II, prop. XL, sch. 1 (I) 103-104; en este pasaje, sin embargo, Spinoza sólo nos descubre el origen de las ideas generales. Pero la lectura de las cartas, sobre todo la XIX, y del CT, revela el sentido profundo de este nominalismo. Dice Malet: “c'est pour lever Dieu de reproche d'avoir mis de la confusion dans la nature que Spinoza refuse des idées générales dans ce dernier ouvrage (Court Traité). C'est pour qu'on croit aux idées générales qu'on est conduit à nier la Providence divine et la perfection de la Création. Avant d'être une théorie philosophique, la théorie de Spinoza sur les idées générales est une théorie théologique. S'il n'y a pas d'idée générale de l'homme, par exemple, c'est parce que, suivant le texte déjà cité, 'rien n'appartient à un homme et n'est rien que ce que l'entendement et la volonté de Dieu lui ont accordé' et lui accordent à chaque instant (illo tempore)”. Malet, *Le Traité théologico-politique*, pp. 68-69.

camos las cosas”: el Tiempo sirve para explicar la duración, el Número la cantidad discreta y la Medida la cantidad continua.⁴⁸ No se trata, evidentemente, de una explicación en sentido propio o adecuado, pues la imaginación nunca puede explicar adecuadamente las cosas. Más exactamente en la carta XII Spinoza les llama “ayudas de la imaginación”: “Por el hecho de que podemos determinar a voluntad, dice Spinoza, la Duración y la Cantidad, es decir, por el hecho de que consideramos a ésta abstractamente con respecto a la substancia y a aquella separada también del modo como fluye de las cosas eternas, se origina el Tiempo y la Medida; el Tiempo sirve para determinar la Duración, la Medida, la Cantidad, de manera que, en lo posible, las imaginemos fácilmente. Después, por el hecho de que las Afecciones de la Substancia las separamos de la misma Substancia, y las repartimos en clases para imaginarlas lo más fácilmente posible, se origina el Número, con ayuda del cual determinamos estas Afecciones. De donde se ve claramente que la Medida, el Tiempo, el Número no son sino modos de pensar, o mejor, de imaginar. Y no es de extrañar, por ello, que todos cuantos han intentado comprender el curso de la Naturaleza con semejantes nociones, ciertamente mal comprendidas, hasta tal punto se han armado líos insolubles que no han podido salir de ellos a no ser destruyéndolo todo o admitiendo cosas absurdas. Pues siendo así que hay muchas cosas que sólo podemos comprender con el intelecto y no con la imaginación, como son la Substancia, la Eternidad y otras, si alguien intenta explicar tales cosas con semejantes nociones, que son meros auxilios de la imaginación, no hace sino delirar con su imaginación. Ni los mismos modos de la Substancia, si se confunden con semejantes entes de razón o de imaginación, pueden ser entendidos correctamente. Pues cuando hacemos esto los separamos de la Substancia y del modo como fluyen de la eternidad, y así no pueden ser rectamente entendidos”.⁴⁹

Spinoza piensa, pues, que estas nociones están en el origen de numerosos problemas filosóficos que arrastramos desde la antigüedad, tales como el del infinito, el de la divisibilidad de la substancia, el del continuo y del discontinuo, etc.⁵⁰ Nos da el siguiente ejemplo: “Cuando se concibe abstractamente la Duración, confundiéndola con el Tiempo, y se la divide en partes, nunca se podrá entender por qué razón puede transcurrir una hora. Pues para que pase una hora será necesario que pase primero la mitad y luego la mitad del resto, y si sustraes así hasta el infinito la mitad del resto, nunca podrás llegar al final de la hora.

⁴⁸ CM. I, (III) 92.

⁴⁹ Ep. XII, (II) 231-232.

⁵⁰ Ep. XII. (II) 230-231.

Por todo lo cual muchos que no tienen costumbre de distinguir entre entes de razón y cosas reales, se atrevieron a afirmar que la Duración se compone de momentos y cayeron así en Escila deseando evitar Caribdis. Pues es lo mismo componer la Duración de momentos que los números de ceros”.⁵¹

Puede, pues, concluir Spinoza que el Número, la Medida y el Tiempo son puras relaciones que establece la imaginación, meras abstracciones que no sirven para comprender la realidad y que originan problemas insolubles.⁵²

1.2. A través de las modificaciones del cuerpo el alma percibe y conoce su propio cuerpo.⁵³ Si el alma se define como la “idea de una cosa singular existente en el acto”⁵⁴ podría pensarse que poseemos un conocimiento inmediato de nuestro propio cuerpo. Pero de hecho no es así. Spinoza demuestra así su tesis: “En efecto, el alma humana es la misma idea o conocimiento del cuerpo humano (por la prop. XIII de esta 2.^a Parte), cuya idea (por la prop. IX de esta 2.^a Parte) se da en Dios en cuanto se le considera afectado por otra idea de una cosa singular: o sea, puesto que el cuerpo humano (por el Postulado 4) necesita muchísimos cuerpos por los cuales es como continuamente regenerado, y puesto que el orden y conexión de las ideas es el mismo (por la prop. VII de esta 2.^a Parte) que el orden y conexión de las causas, dicha idea se dará en Dios en cuanto se le considera afectado por las ideas de muchísimas cosas singulares. Así, pues, Dios tiene la idea del cuerpo humano, o sea, conoce el cuerpo humano, en cuanto es afectado por muchísimas otras ideas, y no en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, esto es (por el Corolario de la prop. XI de esta 2.^a Parte,) el alma humana no conoce el cuerpo humano. Pero las ideas de las afecciones del cuerpo se dan en Dios en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, o sea, el alma humana percibe esas afecciones (por la prop. XII de esta 2.^a Parte) y, consiguientemente (por la prop. XVI de esta 2.^a Parte), percibe el cuerpo humano mismo y ello (por la prop. XVII de esta 2.^a Parte) como existente en acto; por consiguiente, sólo en este sentido percibe el alma humana el cuerpo humano mismo”.⁵⁵ Una cosa es la idea que somos, la cual está en Dios en cuanto constituye la naturaleza del alma, y otra las ideas que tenemos, es decir, que están en Dios en cuanto es afectado por muchísimas otras ideas y no consti-

⁵¹ Ep. XII, (II) 232.

⁵² Cfr. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, pp. 153-156.

⁵³ Eth. II, prop. XIX, (I) 92.

⁵⁴ Eth. II, prop. XI, (I) 81.

⁵⁵ Eth. II, prop. XIX, dem., (I) 92.

tuyen la naturaleza del alma humana. El conocimiento de las cosas se sitúa en este segundo nivel. Las ideas que tenemos son las ideas de las afecciones del cuerpo y por eso, sólo a través de dichas afecciones podemos conocer nuestro propio cuerpo.⁵⁶

1.3. Por último, el conocimiento reflejo, o el conocimiento de nuestra propia alma, tampoco es un conocimiento inmediato, sino que nos viene también por mediación de las afecciones del cuerpo.⁵⁷ Spinoza afirma que el espíritu posee una idea del alma, una *idea idae*, que es lo que nosotros llamamos conocimiento reflejo o conciencia.⁵⁸ Toda idea tiene un objeto, representa algo; pero la idea misma, en su aspecto formal, es también algo que existe en el atributo del pensamiento, y por ello puede ser objeto de otra idea que la representa.⁵⁹ Poseemos, pues, conocimiento reflejo de las ideas que tenemos y en las condiciones que las tenemos, es decir, de las ideas que expresan el efecto de los cuerpos exteriores sobre nosotros.

Como las ideas de las afecciones del cuerpo o las imágenes son, como luego veremos, inadecuadas y confusas, resulta que la conciencia o el pensamiento reflejo está en el origen de dos ilusiones fundamentales: la ilusión psicológica de la *libertad* y el prejuicio *teleológico*.⁶⁰

Los hombres, dice Spinoza, nacen ignorantes de las causas naturales de las cosas; por otro lado, el apetito les mueve a buscar lo que les es útil, y tienen conciencia de este apetito. Al tener conciencia de sus voliciones y apetitos, los hombres se figuran libres y no piensan en las causas que les mueven a apetecer o a querer algo.⁶¹ Lo que es útil o

⁵⁶ Gueroult, *Spinoza II*, pp. 234-244. G. Deleuze, *Spinoza*, p. 53.

⁵⁷ Eth. II, prop. XX a XXIII, (I) 92-94.

⁵⁸ Eth. II, prop. XX, (I) 92.

⁵⁹ Eth. II, prop. XXI, (I) 93. Dice acertadamente Deleuze que las propiedades de la conciencia según Spinoza, son tres: 1) *Reflexión*: la conciencia no es una propiedad moral de un sujeto, sino una propiedad física de la idea; no es una reflexión del espíritu sobre la idea, sino una reflexión de la idea sobre el espíritu. 2) *Derivación*: la conciencia es siempre segunda respecto de la idea de la que es conciencia; por eso dice Spinoza que no es necesario saber, sino que no se puede saber sin saber que se sabe (Eth. II, prop. XI (I) 81 y prop. XLIII (I) 105-106). 3) *Correlación*: la relación de la conciencia a la idea de la que es conciencia es la misma que la relación de la idea al objeto del que es conocimiento. (Eth. II, prop. XXI (I) 93). Cfr. Deleuze, *Spinoza*, p. 53.

⁶⁰ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza*, p. 54.

⁶¹ Eth. I, appendix, (I) 66-67: "Nempe hoc quod omnes hominum rerum causarum ignari nascuntur, et quod omnes appetitum habeant suum utile quaerendi, cuius rei sunt conscii. Ex his enim sequitur, primo, quod homines se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia eorum sunt ignari, nec per somnium cogitant". Y también Eth. I, prop. XXXV, sch., (I) 100:

apetecido adquiere carácter de fin, lo cual les hace creer que obran siempre en vistas a un fin. Esto explica que los hombres se hayan esforzado desde siempre por conocer las causas finales de las cosas realizadas y se sientan satisfechos con esta información. Partiendo de aquí, llevan a cabo dos tipos de proyección: en primer lugar, interpretan las acciones de los otros desde la experiencia que tienen de sus propias acciones; y, en segundo, proyectan también sobre la naturaleza su experiencia teleológica, y consideran la misma naturaleza como un medio para su uso: se erigen así en el fin de la naturaleza.

Las acciones de los otros hombres se interpretan, como es normal, suponiendo en ellas una inteligencia y una voluntad semejante a la nuestra. Pero la Naturaleza no puede ser interpretada así. Dando por supuesto, en virtud de la proyección, que la Naturaleza es un medio; conscientes de que ellos mismos no la han producido sino que se la han encontrado ya ahí; siendo, además, imposible que la Naturaleza se haya dado a sí misma el carácter de fin, careciendo como carece de conciencia, los hombres se ven forzados a concluir que hay motivos suficientes para afirmar que existe "alguien" que la ha creado para ser usada. Y llegan así a persuadirse de que existen uno o varios "rectores naturae", dotados de libertad, que lo han hecho todo para satisfacer nuestras necesidades y para nuestro uso. Este o estos "rectores mundi" tienen que ser necesariamente pensados de manera antropomórfica, siguiendo la variable constitución de los hombres, ya que no se ha recibido de ellos mismos ninguna información. Y los hombres piensan que estos "rectores" o dioses dirigen todas las cosas para uso de los hombres con el fin de vincularse a ellos y ser tenidos por ellos en gran estima. Por esta razón inventan, siguiendo también su variable constitución, los más diversos medios para dar culto a Dios con el fin de ser amados por Él y obtener de Él el máximo provecho. Y esto engendra en la mayoría de los hombres supersticiones de todo tipo, aunque de suyo no sea necesario llegar tan lejos, ni todos los hombres caen tan bajo.⁶²

Desde estos presupuestos se comprende fácilmente que los hombres piensen que la naturaleza no hace nada en vano, y que en presencia de algo teleológicamente inexplicable, o de cosas perjudiciales, recurran a explicaciones absurdas como la cólera de Dios o la inescrutabilidad de

"Nempe falluntur homines, quod se liberos esse putant, quae opinio in hoc solo consistit, quod suorum actionum sunt conscii, et ignari causarum a quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertas idea, quod morum actionum nullam cognoscant causam. Nam quod ajunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam". Cfr. *asimismo Eth. III prop. II, (I) 123-124; V, praefatio, (I) 239-241; Ep. LVI, (II) 376; Ep. LXXV, (II) 414.*

⁶² *Eth. I, appendix, (I) 66-67.*

los juicios divinos para la pobre inteligencia humana.⁶³ De aquí nace la concepción antropomórfica de la divinidad, la idea de que Dios es un artesano o un legislador, un arquitecto, un rey o un príncipe, que hace todas las cosas para el hombre, que le dicta leyes, que tiene sentimientos humanos, inteligencia y voluntad humanas, etc. Y con ello nace también un saber acerca de las cosas que no es sino la inversión del orden de la realidad, la creación de un mundo no-objetivo de valores.⁶⁴

La teleología y la concepción antropomórfica de la divinidad son fruto de la ignorancia. Es la manera ingenua de pensar las cosas, pero que no por ello deja de contener enormes peligros. No han faltado filósofos que han pretendido fundar racionalmente la concepción teleológica, pero en su mismo intento se ha manifestado su debilidad.

Esta ilusión y este prejuicio producen también otro tipo de ideas generales: los valores como el Bien, Orden, Belleza, etc. y sus contrarios, el Mal, la Confusión, Fealdad, etc., así como la Alabanza, el Mérito, la Justicia y sus contrarios, el Vituperio, el Pecado, la Injusticia, etc. Como podemos observar, se trata de dos órdenes de valores: los primeros se refieren al orden de la naturaleza y los segundos son propios del individuo humano en la medida en que se le supone dotado de una voluntad libre.

Ignorantes de la naturaleza, los hombres afirman como atributos principales de las cosas lo que no son sino imaginaciones suyas. Las cosas, piensa Spinoza, no son buenas o malas en sí, sino según se es afectado por ellas, de manera que lo que es bueno para unos es malo para otros. Por eso los hombres llaman "Bien" todo lo que contribuye a la salud y al culto a Dios, y mal todo lo que es contrario. Al concebir la naturaleza teleológicamente, como creada así por Dios, confieren carácter objetivo a estos modos de ser afectados; y lo que es subjetivo es considerado como un valor real presente en las cosas. Pero la realidad es, según el parecer de Spinoza, muy otra. Nosotros no deseamos una cosa porque la juzgamos buena o lo sea, sino que, por el contrario, la juzgamos buena porque la deseamos. Lo "bueno" es lo que sabemos con certeza que nos es útil; lo malo, lo contrario. Estos conceptos no indican en absoluto nada positivo en las cosas mismas.⁶⁵ Lo mismo hay que decir de los restantes valores. Cuando podemos imaginar fácilmente las cosas decimos que están ordenadas, objetivamos un orden, y en el caso contrario, que reina la confusión. No hay, para Spinoza, ninguna

⁶³ Eth. I, appendix, (I) 67.

⁶⁴ Eth. II, prop. III, sch (I) 74; II, prop. XLVII, sch., (I) 110; I, appendix, (I) 69-70.

⁶⁵ Eth. I, appendix, (I) 69-70; prop. IX, sch. (I) 126-127; prop. XXXIX, Corol., (I) 146-147; IV praefatio y def. 1 y 2 (I) 180-181.

diferencia entre los supuestos valores objetivos y aquellos que dependen de la disposición de nuestros órganos sensoriales, que con toda evidencia aceptamos como subjetivos. El paso de lo feo y lo bello según la vista, de lo fétido y oloroso según el olfato, de lo amargo o lo dulce según el gusto, el Bien, el Mal en sí, el Orden o Confusión, Fealdad o Belleza, etc., lo da la imaginación. Todos estos valores son del mismo orden y no tienen ningún fundamento objetivo. Sólo el prejuicio teleológico, fruto de la imaginación, ha hecho posible el surgimiento de pseudovalores.⁶⁶

Si en la naturaleza no tiene sentido el hablar del *bien* o del *mal*, si Dios no es un legislador que impone leyes en la naturaleza como un príncipe les impone en lo civil, si además el hombre no es libre en el sentido de poseer una voluntad libre, sino que en él, como en Dios, libertad y necesidad interna son una misma cosa, resulta totalmente imaginario hablar de Mérito, Alabanza, Justicia, etc., y sus contrarios. Todos estos valores son también entes de imaginación. Y en consecuencia, el Derecho Natural tradicional queda descalificado.⁶⁷

⁶⁶ Eth. I, appendix, (I) 69-70).

⁶⁷ Eth. IV, prop. XXXVII, sch. 2, (I) 206-207; Eth. I, appendix, (I) 69-70; TP, I, 1 al 4, (I) 271-276; TP, II, 18 (I) 277; TTP, XVI, (II) 121-129. Spinoza se opone al derecho natural tal como era entendido en su tiempo. Según él, la naturaleza no encierra ningún tipo de valores que los hombres deban respetar. El derecho natural no es otra cosa que la "potencia" o poder del mismo individuo, y no tiene más límites que los que le imponen la fuerza o debilidad del mismo individuo. Esta "potencia" del individuo es la misma potencia de Dios, o de la Naturaleza, del que el individuo es una parte o modo finito. Por esta "potencia" el individuo se esfuerza por conservarse en su ser, y ese esfuerzo es naturalmente legítimo tanto si viene de la Razón como del Apetito: es *natural* todo impulso que tiene como fin esa conservación del individuo, el cual puede, lógicamente hablando, estar determinado por la Razón o por el Apetito, pues ambos son igualmente naturales; pero, de hecho, la mayoría de los hombres se mueven por el Apetito y por ello es más acertado definir el derecho natural por él que por la Razón. Definido así el derecho natural, se llega a la conclusión de que la naturaleza sólo prohíbe aquello que no se puede alcanzar o hacer, no tiene más límites que la de su propio poder. Tanto el sabio como el criminal, el demente, etc., actúan según derecho natural. Los conceptos de bien, mal, justicia, etc., no tienen referente alguno en la Naturaleza. En un Estado de Naturaleza nada hay prohibido, a no ser lo que no se pueda hacer o desear, y nada de lo deseado o realizado puede, "naturalmente" hablando, recibir calificación moral. Spinoza se ve así obligado a afirmar que los hombres son enemigos "por naturaleza" y que el "Estado de Naturaleza" es un Estado de Guerra. De esta situación sólo se puede salir mediante un *pacto*. En virtud de este pacto los hombres renuncian a parte de su derecho y lo transfieren al poder civil. Se instaura así el Estado Civil, y es en él donde aparecen y tienen sentido los conceptos de bien, mal, justicia, etc.; y es también en él donde aparece el concepto estricto de ley. Los valores sólo tienen sentido cuando aparece la ley civil,

II. LA IMAGINACIÓN ES UN CONOCIMIENTO INADECUADO

Una consecuencia de todo lo dicho es que el conocimiento de las cosas exteriores, de nuestro cuerpo y de nosotros mismos es *inadecuado*, esto es, mutilado y confuso, fuente de error y falsedad, que opera una inversión del orden de la realidad.⁶⁸

2.1. En primer lugar, es un acontecimiento inadecuado. La proposición 21 de la parte II de la *Ética* nos dice que lo que constituye en primer lugar el ser actual del alma humana es la idea de una cosa singular existente en acto. Y como la esencia del hombre está constituida por algunas modificaciones de los atributos de Dios (pues el ser de la sustancia no pertenece a la esencia del hombre, y, entre los modos, el alma pertenece al atributo pensamiento, y, dentro del pensamiento, la idea es un modo principal) resulta que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios.⁶⁹ Esto tiene capital importancia a la hora de comprender el conocimiento humano. Así, cuando decimos que el alma humana percibe tal o cual cosa, no decimos sino que Dios, no en tanto que infinito, sino en tanto que se explica por la naturaleza

y, de este modo, se definen exclusivamente desde fuera. Son utilísimos y la base misma del Estado Civil, pero es ilusorio y falso creer que reponen a un orden objetivo natural. El Estado Civil que surgiría de la identificación de estos valores con la ley natural, dado que sería siempre la divinidad, antropomórficamente concebida, quien los respaldaría y legitimaría, sería casi inevitablemente un Estado alienado. La monarquía de derecho divino y la teocracia judía serían sus ejemplos más claros. (Cfr. A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, pp. 355-464).

Si la libertad en el sentido de "voluntad libre" es una ilusión y si los valores de la ética y derecho natural tradicionales son fruto de la imaginación, cabe preguntarse el por qué Spinoza escribe una *Ética* y unos tratados como el *Tractatus theologico-politicus* y el *Tractatus politicus* en los que pretende desesclavizar al hombre y poner los cimientos de una convivencia en libertad y en justicia. A lo primero Spinoza respondería que lo que precisamente se propone en la *Ética* es, después de desenmascarar los valores que nacen de la imaginación, mostrar el camino que hay que seguir para que el impulso (conatus) que define al hombre sea determinado por la Razón y no por el Apetito. A lo segundo, que, puesto que la mayoría de los hombres se dejan llevar por el deseo, es necesario establecer leyes positivas por las cuales los hombres se respeten y se ayuden. En este contexto político Spinoza se sitúa, como él mismo dice, el nivel de las causas segundas, en el que los conceptos de libertad, justicia, etc., son plenamente utilizables y tienen un sentido. Pero un sentido "político", no "natural". Sobre todo esto, véase J. Preposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, pp. 184-230; Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, pp. 287-354; St. Hampshire, *Spinoza and the idea of Freedom*, pp. 310-331.

⁶⁸ Eth. II, prop. X, corol. y sch., (I) 97-98; I, appendix, (I) 68.

⁶⁹ Eth. II, prop. X, corol., (I) 80; prop. XI y corol., (I) 81.

del alma humana o constituye la esencia del alma humana, tiene tal o cual idea. Y cuando afirmamos que Dios tiene tal o cual idea, no solamente en tanto que constituye la naturaleza del alma humana, sino en tanto que al mismo tiempo tiene la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma humana percibe una cosa parcial o inadecuadamente.⁷⁰ Esto ocurre precisamente con la imaginación. El conocimiento imaginativo no es otra cosa que las ideas correlativas a las afecciones que nuestro cuerpo sufre por parte de los cuerpos exteriores. Las ideas de estas afecciones están en Dios en tanto que afectado por un número infinito de ideas de cosas, y no tanto que tiene solamente la idea del cuerpo humano, la idea que constituye la naturaleza del alma humana. Por ello, y según lo definido anteriormente, el alma humana no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su propio cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino un conocimiento mutilado y confuso.⁷¹ Por eso dice Spinoza que "las ideas de las afecciones, consideradas en su relación con el alma, son como consecuencias sin premisas",⁷² conocimientos parciales tomados por el todo.⁷³

Conocimiento pasivo e inadecuado van parejos. Cada vez que el alma percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, es decir, determinada desde fuera, por el encuentro fortuito de las cosas, en lugar de ser determinada desde dentro, tiene un conocimiento mutilado y confuso. Por el contrario, cuando es determinada desde dentro, entonces considera las cosas clara y distintamente.⁷⁴

⁷⁰ Eth. II, prop. 10, corol. (I) 81. "...et cum dicimus Deum hanc vel illam ideam habere, non tantum quantenus naturam humanae mentis constituit, sed quantenus simul cum Mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus Mentem humanam ex parte, sive inadeguate percipere".

⁷¹ Eth. II, prop. XXIX, corol., (I) 97-98.

⁷² Eth. II, prop. XXVIII, dem., (I) 97. "Sunt ergo hae affectionum ideae, quantenus ad solam humanam Mentem referuntur, veluti consequentiae absque praemissis".

⁷³ DIE (I) 19-20.

⁷⁴ Eth. II, prop. XXIX, sch. (I) 98. Respecto a la imaginación y el conocimiento inadecuado, escribe Spinoza en el DIE: "...ideae fictae, falsae, et caeterae habent etiam originem ab imaginatione, hoc est a quibusdam sensationibus fortuitu (ut sic loquar) atque solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus, sive somniando sive vigilando, varios accipit motus. Vel si placet, hic per imaginationem, quidquid velis, cape, modo sit quid diversum ab intellectu, et unde anima habeat rationem patientis; perinde enim est quidquid capias, postquam nocimus eandem quid vagum esse, et a quo anima patitur, et simul etiam nocimus, quomodo ope intellectus ab eadem liberamus (...) Quando quidem nocimus operationes illas, a quibus imaginationes producuntur, fieri secundum alias leges, prorsus diversas a legibus intellectus, et animam circa imaginationem tantum habere rationem patientis. Ex quo etiam constat, quam facile in magnos errores possunt delabi, qui non accurate distinxerunt inter imaginationem et intellectionem" (DIE (I) 26-27).

2.2. En segundo lugar, el conocimiento imaginativo es la fuente del error y la falsedad.⁷⁵ La falsedad consiste en la privación de conocimiento que envuelven las ideas inadecuadas, mutiladas y confusas.⁷⁶ No hay nada en las ideas que constituya la forma de la falsedad, pues es imposible concebir un modo positivo de pensar que constituya la forma del error; estos modos no pueden darse en Dios, y fuera de Dios nada puede existir ni ser pensado.⁷⁷ No es el error carencia total de conocimiento, ni ignorancia absoluta (una cosa es la ignorancia y otra distinta el error) sino una privación de conocimiento implicada en una idea inadecuada. Spinoza explica la doctrina de la falsedad en la proposición XVII de la parte II de la *Ética*: “Y en este punto, para comenzar a indicar qué es el error, quisiera que notarais que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes. Pues si el alma, al mismo tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiera que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza”.⁷⁸ En el escolio de la prop. XXXV Spinoza ilustra su afirmación con dos ejemplos: “en el Escolio de la proposición XVII de esta parte he explicado en qué sentido el error consiste en una privación de conocimiento; pero para una más amplia explicación de este asunto daré un ejemplo, a saber: los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al sólo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de “libertad” se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de una voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda. Efectivamente, todos ignoran lo que es la voluntad y cómo mueve el cuerpo, y quienes se jactan de otra cosa e inventan residencias y moradas del alma suelen mover a risa o a asco. Así también, cuando miramos el sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, al par que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación: pues aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de seiscientos diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca; en efecto, no imaginamos que el sol está tan cerca porque ignoramos su verdadera

⁷⁵ Eth. II, prop. XLI, (I) 105; prop. XLIX, sch., (II) 112-117.

⁷⁶ Eth. II, prop. XXXV, (I) 100, prop. XVII, sch., (I) 90.

⁷⁷ Eth. II prop. XXXIII, (I) 94 y prop. XXXV, (I) 100.

⁷⁸ Eth. II prop. XVII, sch., (I) 90.

distancia, sino porque la esencia del sol, en cuanto que éste afecta a nuestro cuerpo, está implícita a una afección de ese cuerpo nuestro".⁷⁹ Cuando se subsana la ignorancia, la imaginación ya no es fuente de error. Pero cuando se ignora, se confunden imaginación y realidad, surge toda clase de falsedades y errores.

2.3. En tercer lugar, la imaginación, en tanto que conocimiento inadecuado, nos da una representación invertida de la realidad. Ya hemos visto cómo la ilusión psicológica de la voluntad libre engendra una visión teleológica del mundo, y, como consecuencia, una idea antropomórfica de Dios.⁸⁰ Ahora bien, el libro I de la *Ética* demuestra lo infundada que es esta visión; la teleología, viene a decir Spinoza, es un principio falso, fruto, pues, de la ignorancia; Dios actúa con una causalidad inmanente, necesaria y eterna, y, en consecuencia, el mundo no tiende hacia un fin y el orden de los valores es imaginativo, muy distinto del orden de las verdades eternas y necesarias que son las leyes de la naturaleza. "Añadiré aún, dice Spinoza, que esta doctrina acerca del fin subvierte por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que en realidad es causa y viceversa. Además convierte en posterior lo que es, por naturaleza, anterior. Y, por último, trueca en imperfectísimo lo que es supremo y perfectísimo".⁸¹ En el *De intellectus Emendatione*, Spinoza había escrito también: "Evitamos además otra causa importante de la confusión que impide que el entendimiento reflexione sobre sí mismo: en efecto, cuando no distinguimos entre imaginación y entendimiento, creemos que lo que es más fácilmente imaginable es también lo más claro para nosotros, y que lo que no imaginamos no lo podemos conocer. A continuación ponemos delante lo que viene después y así se subvierte el verdadero orden del razonar, y nada se concluye legítimamente".⁸²

La representación imaginativa, cuando se confunde con la realidad, no es sino "un reflejo inverso del mundo", como dice Desanti,⁸³ y, en tanto que tal, jugará un papel ideológico en la medida en que, apoyada

⁷⁹ Eth. II prop. XXXV, sch., (I) 100. Cfr. también DIE, (I) 21. Un análisis completo en Gueroult, *Spinoza II*, 301-323.

⁸⁰ Eth. I, appendix (I) 66-71.

⁸¹ Eth. I, app. (I) 68. "Hoc tamen adhuc addam, nempe, hanc de fine doctrinam Naturam ammino evertere. Nam id, quod revera causa est, ut considerat, et contra. Deinde: id quod natura prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum et perfectissimum est, reddit imperfectissimum".

He seguido la traducción de Vidal Peña menos para el verbo *evertere*, pues creo que "subvertir" indica más exactamente la idea de Spinoza que "trastornar".

⁸² DIE, (I) 28.

⁸³ J. T. Desanti, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, p. 104; citado por A. Matheron, en *Individu et communauté*, p. 112, nota 90.

en la superstición, surgida también de la imaginación, servirá de justificación de las relaciones de poder.⁸⁴ No han faltado, por ello, intentos fundados para aproximar en este punto el pensamiento de Nietzsche y Marx al de Spinoza.⁸⁵ El trabajo del entendimiento consiste fundamentalmente en una “inversión de la inversión” para instaurar el orden real.

III. LAS COSAS SON CONTINGENTES SÓLO A LA LUZ DE LA IMAGINACIÓN

La imaginación nos hace considerar las cosas como contingentes, y esto en dos sentidos: en el de la metafísica tradicional y en el de la contingencia temporal.

3.1. En el libro I de la *Ética*, Spinoza ha establecido que Dios actúa por la misma necesidad por la que se forma una idea de sí mismo; es decir, que de la misma manera que se sigue de la necesidad divina que Dios se forma una idea de sí mismo, se sigue también con la misma necesidad que Dios produzca una infinidad de acciones en una infinidad de modos. Ha demostrado también⁸⁶ que la potencia de Dios se identifica con su esencia activa y que, en consecuencia, tan imposible es pensar que Dios no existe como que Dios no actúe. La conclusión de todo esto es que no hay nada contingente en la Naturaleza, sino que todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a producir un efecto de una determinada manera,⁸⁷ y que las cosas no han podido ser producidas por Dios de otra manera como lo han sido.⁸⁸ Dios no es anterior a su propia acción y, por tanto, entre Él y su acción no median paradigmas posibles de las cosas entre las cuales elegiría. Sólo la ignorancia, afirma Spinoza, permite afirmar la contingencia o la posibilidad de algo. Todo es necesario, bien porque su existencia se sigue necesariamente de su esencia o definición (en el caso de Dios), bien porque se sigue en una causa eficiente. Lo imposible es aquello cuya esencia envuelve contradicción, o aquello cuya causa exterior no está dada. Pero cuando ignoramos de una cosa que su esencia implica contradicción o cuando sabemos que no implica contradicción pero no podemos afirmar con certeza su existencia porque ignoramos

⁸⁴ TTP praef., (I) 349-356; Eth. I, appendix, (I) 66-71.

⁸⁵ Además de la interpretación de Dessanti y Matheron antes citada, cfr. Jean Lacroix, *Spinoza et le problème*, pp. 56-57; P. Ricœur, *Freud, Una interpretación de la cultura*, pp. 32-35. Althusser, L., *Elementos de autocrítica*, pp. 60 y ss.

⁸⁶ Eth. I, prop. XXIV, (I) 65.

⁸⁷ Eth. I, prop. XXIX, (I) 59-60.

⁸⁸ Eth. prop. XXXIII, (I) 62-65.

el orden de las causas, entonces es cuando las cosas se nos muestran como contingentes y posibles.⁸⁹ La imaginación llena entonces el vacío de saber: nos arrastra a pensar a Dios según nuestra propia imagen y semejanza, dotándolo de una voluntad libre y de un poder similar al de un rey con derecho soberano sobre todo lo que es. Y de este modo explica el hombre vulgar la contingencia de las cosas: Dios, dicen, tiene el poder de destruirlo todo y de reducirlo a la nada, lo mismo que de crear o no crear, de crear esto o lo otro; y en consecuencia, el mundo es plenamente contingente. Pero la idea de “contingencia. metafísica” y la teoría de los posibles son ficciones, imaginaciones puras. Lo real es absolutamente necesario.⁹⁰

3.2. No es otra la situación de los llamados “futuros contingentes” y de todos los falsos problemas que han suscitado. La imaginación, en virtud de la cual tenemos conocimiento de la duración de nuestros cuerpos y la de los cuerpos exteriores, es la que hace que consideremos las cosas como contingentes tanto relativamente al pasado como al futuro.⁹¹ Ello se explica por lo que Spinoza llama “fluctuación de la imaginación”. Escribe Spinoza: “Explicaré en pocas palabras por qué razón ocurre esto. Hemos mostrado (prop. XVII de esta parte con su escolio) que el alma imagina siempre las cosas como estándole presentes, aunque no existan, salvo que sobrevengan causas que excluyan la existencia presente de aquéllas. Hemos mostrado además (prop. XVIII de esta parte) que, si el cuerpo humano ha sido una vez afectado al mismo tiempo por dos cuerpos exteriores, en cuanto el alma imagine después uno de ellos, recordará inmediatamente al otro, esto es, considerará a ambos como estándole presentes, salvo que intervengan causas que excluyan su existencia presente. Por otra parte, nadie duda de que imaginamos también el tiempo, y ello a partir del hecho de que imaginamos que los cuerpos se mueven más lentamente, más rápidamente o con igual velocidad unos que otros. Supongamos, entonces, un niño que haya visto ayer por la mañana por primera vez a Pedro; al mediodía a Pablo; por la tarde a Simeón, y hoy de nuevo, por la mañana a Pedro. Por la proposición XVIII de esta parte es evidente que, tan pronto como vea la luz de la mañana imaginará el sol recorriendo la misma parte del cielo que le vio recorrer el día anterior, o sea, imaginará el día entero y, con él, a Pedro por la mañana, a Pablo a mediodía, y a Simeón por la tarde; es decir, imaginará la existencia de Pablo y Simeón con relación a un tiempo futuro; y, por contra, si ve a Simeón por la tarde, relacio-

⁸⁹ Eth. I, prop. XXXIII, sch. 1, (I) 63.

⁹⁰ Cfr. También Eth. II, prop. III, sch., (I) 74-75; CT, 67-70.

⁹¹ Eth. II, prop. XLIV, cor. 1, (I) 107.

nará a Pedro y Pablo con un tiempo pasado y ello de un modo tanto más constante cuanto más a menudo los haya visto en ese mismo orden. Pero si sucede alguna vez que otra tarde ve, en lugar de Simeón, a Jacobo, entonces, a la mañana siguiente, imaginará junto con la tarde ya a Simeón, ya a Jacobo, pero no a ambos a la vez, pues se supone que ha visto por la tarde a uno solo de ellos, no a los dos a la vez. Así, pues, fluctuará su imaginación, y, cuando imagine las futuras tardes, imaginará junto con ellas ya a uno, ya a otro, es decir, no considerará el futuro de ambos como algo cierto, sino contingente. Esta fluctuación de la imaginación será la misma si la imaginación versa sobre cosas consideradas del mismo modo en relación al pasado o al presente y, por consiguiente, imaginaremos las cosas referidas, tanto al presente como al pasado y el futuro, como contingentes”.⁹²

La conclusión que hay que sacar es muy clara: la contingencia es imposible en sí misma, es una noción imaginativa, fruto de la ignorancia del verdadero orden de las cosas, subjetiva y falsa. Es una ilusión del alma.⁹³

IV. LA EXISTENCIA ALIENADA

El modo de existencia que se sigue del primer género de conocimiento es la “alienación”. La existencia alienada, o apasionada, es el resultado de atenerse a la imaginación como representación real de las cosas. En el prefacio a la IV parte de la *Ética*, Spinoza define la servidumbre como la “impotencia humana para moderar y reprimir las pasiones, pues el hombre sometido a las pasiones no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que, a menudo, aún viendo lo mejor, hace lo peor”.⁹⁴

En el *Corto Tratado* las pasiones y la esclavitud del hombre están vinculadas de una manera directa al conocimiento del primer género; por eso dice allí Spinoza que “los efectos del primer género de conoci-

⁹² Eth. II, prop. XLIV, sch., (I) 107-108.

⁹³ Eth. I, prop. XXXIII, sch. 1, (I) 63; II, prop. XXXI, cor., (I) 98-99.

⁹⁴ Eth. IV, praef., (I) 179. He traducido “affectus” por “pasión” y no por “afección”, como hace Vidal Peña, pues éste es el sentido que tiene aquí, ya que Spinoza está hablando de servidumbre, es decir, de las afecciones cuya causa adecuada no somos nosotros. El mismo Spinoza así lo explica: “Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agentis potentia augetur vel minuitur, juvat vel coëcetur, et simul harum affectionum ideas. Si itaque alicujus harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per Affectum actionem intelligo; alias passionem” (el subrayado es de Spinoza). (Eth. III, def. 3, (I) 119).

miento son todas las pasiones contrarias a la recta razón” y que “la causa próxima de todas las pasiones en el alma es el conocimiento”.⁹⁵ Nunca abandonará Spinoza esta idea de que los modos de conocimiento determinan modos de existir, pero en la *Ética* esta doctrina quedará bastante matizada.⁹⁶ Un estudio completo de la existencia alienada exigiría lógicamente el análisis de los libros III y IV de al *Ética*, cosa que está fuera de nuestro objeto. No obstante, indicaremos las ideas fundamentales.

4.1. Como toda cosa singular, el hombre se esfuerza por perseverar en su ser: ⁹⁷ en tanto que modos por los que los atributos de Dios se expresan de una manera cierta y determinada, esto es, en tanto que cosas que expresan la potencia de Dios por la cual es y obra, ni el hombre, ni cosa alguna, tienen en sí nada por lo que puedan ser destruidos, sino que, por el contrario, se oponen a todo lo que pueda quitarles su existencia. De ahí que, en la medida en que pueden, se esfuerzan por perseverar en su ser. Este esfuerzo (“conatus”) constituye la esencia actual de toda cosa, hombre incluido,⁹⁸ y no envuelve un tiempo finito o limitado, sino indefinido.⁹⁹

En el hombre este *esfuerzo* puede tomar dos direcciones, según que el alma posea ideas adecuadas, es decir, claras y distintas, o ideas inadecuadas y confusas.¹⁰⁰ En el primer caso, el “conatus” tomará la forma de acción, y en el segundo, la de pasión. Cuando este “conatus” pueda ser referido al alma sola, hay que llamarlo voluntad; cuando haya que referirlo al alma y al cuerpo a la vez, apetito; y cuando el apetito es consciente de sí mismo, tenemos el deseo.¹⁰¹ Si este “conatus” se despliega en una existencia humana dominada por el primer género de conocimiento, aquello a lo que tenderá este esfuerzo, es decir, la utilidad que buscará, no será un bien verdadero. Si, por el contrario, se despliega en una existencia dominada por el segundo y tercer género de conocimiento, lo deseado será un bien verdadero.

4.2. Ahora bien, Spinoza nos recuerda varias veces en la *Ética* la precaria condición del hombre, condición que se puede expresar diciendo que el hombre es siempre y necesariamente un ser apasionado.

⁹⁵ CT, parte II cap. 2, p. 19.

⁹⁶ Sobre el distinto enfoque del estudio de las pasiones en Spinoza, cfr. Alquié, *Servitude et liberté*, pp. 31-34; Delbos, *Le Spinozisme*, pp. 127-130.

⁹⁷ Eth. III, prop. VI (I) 125.

⁹⁸ Eth. III, prop. VII, (I) 125.

⁹⁹ Eth. III, prop. VIII, (I) 126.

¹⁰⁰ Eth. III, prop. IX, (I) 126.

¹⁰¹ Eth. III, prop. IX, sch., (I), 126-127.

El hombre no está en la Naturaleza como un imperio en un imperio (“*veluti imperium in imperio*”), no perturba en nada el orden natural, sino que, por el contrario, lo sigue en todo y le está enteramente sometido; no posee un poder absoluto sobre sus propias acciones, ni, en consecuencia, la posibilidad de determinarse a sí mismo. Inmerso en la Naturaleza, es una parte de la misma, totalmente sometido a sus leyes.¹⁰² El proyecto ético de Spinoza precisa de esta naturalización del hombre.

En la medida en que forma parte de la Naturaleza, el hombre no puede ser concebido por sí mismo, sin las otras partes; ni puede tampoco ser sin ellas: es pasivo, pues sólo es parcialmente la causa de lo que es y produce. Siendo esto así, experimenta muchos cambios que no pueden conocerse por su sola naturaleza y de los que no es, por tanto, causa adecuada.¹⁰³ Spinoza insiste en que esta situación es necesariamente así: es imposible que el hombre deje de ser una parte de la Naturaleza, lo mismo que es imposible que deje de experimentar cambios debidos a la interacción con otros modos finitos.¹⁰⁴ Si la naturaleza humana es así, el proyecto ético que Spinoza propondrá no puede consistir en eliminar las pasiones mediante la libre voluntad y a partir de un esquema extrínseco de valores. Todo lo contrario. Desde el interior de la “naturaleza necesariamente apasionada”, la Razón, conocimiento adecuado, descubrirá el bien real cuya posesión conducirá al auténtico “perseverar en su ser”.

4.3. Si la esencia concreta del hombre se define por el “*conatus*” y si su condición es irremediamente la de un ser apasionado, dependiente de las causas exteriores, resulta que la fuerza con que el hombre persevera en su ser está limitada y superada infinitamente por la potencia de las causas exteriores,¹⁰⁵ pues es un axioma para Spinoza que no hay en la Naturaleza cosa singular sin que exista otra más potente y más fuerte.¹⁰⁶ Y esas cosas exteriores que limitan al hombre pueden aumentar o disminuir la potencia de obrar de su cuerpo; y, en virtud de la correlación entre pensamiento y cosa, también la “*idea*” de esta cosa aumenta o disminuye, secunda o reduce la potencia de pensar de nuestra alma.¹⁰⁷ Cuando aumenta la potencia del alma se dirá que el hombre pasa a una perfección mayor, o que aumenta su realidad; cuando la disminuye, que pasa a una perfección menor o que disminuye su realidad. De aquí

¹⁰² Eth. III, praef., (I) 118.

¹⁰³ Eth. IV, prop. IV, (I) 185.

¹⁰⁴ Eth. IV, prop. IV, cor., (I) 185; “*Hinc sequitur, hominem necessario passionibus esse semper obnoxium, communemque Naturae ordinem sequi et eidem parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accommodare*”.

¹⁰⁵ Eth. IV, prop. III, (I) 184.

¹⁰⁶ Eth. IV, ax., (I) 183.

¹⁰⁷ Eth. III, prop. XI, (I) 127.

surgen las dos pasiones fundamentales y primeras que, junto con el *deseo*, constituyen la base de toda vida pasional: el gozo (“*laetitia*”) y la tristeza (“*tristitia*”): el gozo es una pasión por la cual el alma pasa de una perfección a otra mayor; la tristeza, una pasión por la cual el alma pasa de una perfección a otra menor.¹⁰⁸ A partir del gozo, la tristeza y el deseo, con la ayuda de la imaginación y sus combinaciones fortuitas, se desplegará toda la red de las pasiones humanas.¹⁰⁹

4.4. El hombre totalmente sometido a las pasiones y esclavo de las mismas no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna, pues, por un lado, es imprecisable la infinidad de afecciones a las que está sujeto y, por otro, las ideas inadecuadas se vinculan entre sí fortuitamente. Cuando los hombres viven así exclusivamente dependientes de la fortuna, están a un paso de caer en la superstición, el fruto más nefasto de la ignorancia. El prefacio del *Tractatus theologico-politicus* hace una maravillosa descripción de la precaria situación del hombre alienado, del origen de la superstición y de la utilidad política de la misma. Vale la pena transcribir algunas partes del mismo: “si los hombres pudieran regir todos sus asuntos con un consejo cierto, o si la fortuna les fuera siempre propicia,

¹⁰⁸ Eth. III, prop. XI, sch., (I) 127.

¹⁰⁹ Alquié da una interpretación algo diferente de la que he ofrecido, en lo que respecta a la función de la imaginación en el origen de las pasiones. Afirma que en el CT la teoría de las pasiones no está fundada sobre las consideraciones del cuerpo y sus modificaciones, sino sobre la distinción entre opiniones, de donde nacen las pasiones, y conocimiento verdadero, que es fuente de libertad. En la *Ética*, por el contrario, Spinoza trataría de deducir las pasiones de las modificaciones del cuerpo, y sólo más tarde, cuando quiere introducir el problema de la salvación o beatitud, volvería a privilegiar el conocimiento (Alquié, *Servitude et liberté*, pp. 34-36). Frente a esta interpretación ha sostenido que Spinoza siempre mantuvo la teoría de que las pasiones surgen del conocimiento inadecuado; y que esta idea está presente en la *Ética* desde el primer momento (cfr. Eth. III, def. 3 y prop. I, (I) 119-120); son las ideas inadecuadas las que hacen que el “*conatus*” se convierta en pasión; sólo que afirma también, y en esto da una visión más completa que el CT, que estas ideas inadecuadas corresponden en el orden corporal a las afecciones que sufre el cuerpo como parte de la naturaleza. La imaginación no entra en juego solamente, como piensa Alquié, a la hora de deducir de las pasiones primarias las demás, sino que, como hemos dicho, es a causa de ellas que el *conatus* adquiere la forma de pasión. El término “imaginación” de la prop. XII de la Parte III de la *Ética* parece haber motivado la desorientación de Alquié (cfr. *Servitude et liberté*, pp. 38-39). Spinoza usa este término en dos sentidos, uno amplio, cuando califica con él todo el primer género de conocimiento (Eth. II, prop. XL, sch. 2, (I) 104-105) y otro escrito, cuando habla de las imágenes de las cosas exteriores como estándonos presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas (Eth. II, prop. XVII, sch., (I) 90-91). La imaginación como forma de conocimiento está presente desde el comienzo mismo de la explicación de las pasiones.

no estarían poseídos por ninguna superstición. Pero reducidos las más de las veces a situaciones extremas no pueden tomar ninguna resolución racional y fluctúan entre el miedo y la esperanza a causa de los bienes inciertos de fortuna que desean sin medida; y por ello su espíritu está inclinado a la más extrema credulidad; el cual si duda, al menor impulso le hace inclinarse hacia un sentido u otro, y mucho más fácilmente si, agitado por el miedo y la esperanza, no sabe qué hacer; si se siente seguro, se torna jactancioso y orgulloso. Y pienso que nadie ignora estas cosas, aunque creo que la mayoría de los hombres se ignoran a sí mismos: pues nadie puede vivir entre los hombres de tal manera que no vea que la mayoría de ellos, cuando las cosas les son favorables, por muy inexpertos que sean, de tal manera rebosan sabiduría, que creen que se les hace injuria si alguien quisiera aconsejarles; mientras que, cuando les son adversas, no saben a quién volver el rostro y, suplicantes, piden consejo a cualquiera y no escuchan uno tan inepto, absurdo o vano que no lo sigan. Además, por causas sin importancia alguna, empiezan a esperar cosas mejores o a temer de nuevo las peores; pues si, mientras se encuentran en el estado de temor, ven que sucede algo que les trae a la memoria el recuerdo de algún bien o mal pasado, juzgan que esto anuncia una salida dichosa o desgraciada, y por esta razón, aunque falle cien veces, lo llaman presagio favorable o funesto. Por otra parte, si ven con gran admiración algo insólito, creen que es prodigio que indica la ira de los dioses o de la suprema Divinidad, y consideran, hombres sujetos a la superstición y enemigos de la religión, que es una impiedad no conjurar este presagio con sacrificios y con voto; y del mismo modo inventan infinitas cosas, y, como si la naturaleza entera delirara con ellos, la interpretan de un modo asombroso. En tales condiciones vemos que son adictísimos a todo género de superstición quienes desean sin medida bienes inciertos, y que todos, máxime cuando están en peligro y no pueden auxiliarse a sí mismos, imploran con votos y lágrimas de mujer los auxilios divinos, y llaman ciega la Razón (porque no es capaz de mostrarles un camino cierto para alcanzar las cosas vanas que desean) y vana la humana sabiduría; y, por el contrario, creen como si fueran respuestas divinas los delirios de la imaginación, los sueños y las pueriles inepcias, e incluso que Dios odia a los sabios, y que sus decretos están escritos, no en el pensamiento sino en las entrañas de los animales o que los idiotas, los dementes y las aves por un soplo divino o por instinto los predicen. ¡Hasta tal punto hace delirar el temor a los hombres! Así pues, la causa de donde se origina la superstición, la que la conserva y la favorece, es el miedo... Los hombres se debaten en la superstición solamente mientras dura el miedo, y todas estas cosas que adoran con una vana religión no son sino fantasmas, delirios de un

espíritu triste y tímido; y finalmente los adivinos reinaron máximamente sobre la plebe y fueron temidos por los reyes en los momentos difíciles para el imperio (...). De esta causa de la superstición se sigue claramente que todos los hombres están por naturaleza sometidos a ella (digan lo que quieran quienes piensan que surge por el hecho de que todos los mortales tienen una cierta idea confusa de la Divinidad). Se sigue, además, que ella debe ser sobremanera variada e inconstante, como lo son todos los caprichos del alma y los ímpetus del furor; y, finalmente, que sólo puede ser defendida con la esperanza, el odio, la ira y el engaño; ya que, evidentemente, no es causada por la Razón sino por el solo Afecto, y el más eficaz de todos. Todo lo fácil que es hacer que los hombres se dejen coger por cualquier género de superstición, es difícil hacer que persistan en la misma; es más, puesto que el vulgo es siempre igualmente miserable, nunca podrá encontrar sosiego, y sólo le complace lo que es nuevo y todavía no le ha engañado; y ciertamente, esta inconstancia de la superstición fue la causa de muchos tumultos y guerras atroces; pues (como es evidente por lo dicho, y también con gran acierto señala Quinto Curcio en el libro IV cap. 10) “nada gobierna más eficazmente la multitud que la superstición”; de ahí que sea fácil inducir, bajo aspecto de religión, ora a adorar a los reyes como dioses, ora a execrarlos y detestarlos como si fueran la peste común del género humano. Para evitar este mal, se ha trabajado cuidadosamente para rodear a la religión, verdadera o falsa, de un culto y de un boato tal que sea tenido en todo momento por lo más serio y sea practicado siempre por todos con suma observancia. Lo cual ciertamente se ha logrado de modo perfecto entre los Turcos, para quienes incluso el discutir es tenido por crimen y cuya mente está ocupada por tantos prejuicios, que no tiene cabida la sana razón, ni tan siquiera para dudar”.

Y prosigue Spinoza: “Pero si el sumo secreto del régimen monárquico, y lo que más le interesa, es tener engañados a los hombres y dar al miedo con el que los van a reprimir el nombre de religión, de manera que luchan por su esclavitud como si se tratase de su salvación, y creen que no es vergonzoso sino, por el contrario, máximamente honorable, derramar su sangre y su vida para satisfacer la vanidad de uno solo, nada más desafortunado, por el contrario, puede ser pensado e intentado en una República libre, pues es absolutamente contrario a la común libertad ocupar el juicio de cada uno con prejuicios, o coaccionarlo del modo que sea”.¹¹⁰

¹¹⁰ TTP, (I) 349-351. Sobre la superstición puede consultarse también TTP, XI (I) 93; XII, (II) 94-95; XV, (I) 115; Ep. LXXIII, (II) 411-412; Ep. LXXVI, (II) 418; Eth. I, appendix, (I) 67-68.

Una vida dominada por las pasiones convierte al hombre en una marioneta de las circunstancias adversas o favorables, lo somete al vaivén de lo imprevisto y azaroso, lo sumerge en el temor y la esperanza, lo arrastra hacia la superstición. Esta servidumbre o alienación del hombre consiste en una pérdida de sí mismo cuyas causas fundamentalmente son de orden individual. Pero en un momento dado los factores de orden social y político entran en juego. La superstición, según el texto arriba transcrito, es lo que opera el paso de lo individual a lo social: a una vida dominada por las pasiones, reducida al primer género de conocimiento, corresponde, como hemos visto, una pseudo representación de la realidad, esto es, una falsa idea de la naturaleza, de Dios y de su obrar, y del hombre; origina un mundo imaginario de conceptos y valores. Si esta falsa representación del mundo se da junto con el miedo y la esperanza, engendra la superstición. Y cuando una sociedad no está construida racionalmente (no es democrática), los que detentan la suma autoridad aprovechan inmediatamente esta superstición para asegurarse un dominio total, no sólo sobre los cuerpos sino, lo que es más importante, sobre las almas de sus súbditos, haciendo más radical la esclavitud del hombre y mucho más difícil su liberación.

Este es, según creo, el motivo por el que Spinoza no escribe solamente una *Ética*, en la que explica las causas de orden personal que conducen a la esclavitud al mismo tiempo que muestra el camino de la Razón que conduce a la libertad, sino que escribe también un *Tractatus theologico-politicus*, destinado tanto a desarraigar las supersticiones propias de los países occidentales y a delimitar el campo de la verdadera religión, como a establecer, junto con el *Tractatus politicus*, los principios sobre los que debe construirse una comunidad humana racional, que permita a los hombres vivir lo menos alienadamente posible y que posibilite la adquisición de la libertad.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

Benedicti de Spinoza Opera quodquod reperta sunt. Recognoverunt J. Van Vloten et J. P. N. Land. La Haya, Martinus Nijhoff, 1895. 2.^a edición, 3 volúmenes.

II. TRADUCCIONES

SPINOZA. *Œuvres*. Traduction, notices et notes par Ch. Apphun. Paris, Garnier-Flammarion, 1964. 4 volúmenes.

ESPINOSA. *Ética*. Traducción y notas por Vidal Peña. Madrid, Editora Nacional, 1975.

III. ESTUDIOS

- ALQUÉ (F.). *Servitude et liberté selon Spinoza*. C. D. U., Paris. Les cours de la Sorbonne (1971).
- ALTHUSSER (L.). *Elementos de autocrítica*. Barcelona, Ed. Laia, 1975.
- CASSIRER (E.). *El problema del conocimiento*. México, F. C. E., 1956. Vol. 2.º.
- DE DIJN (H.). *Spinoza en het expressie-problem*. En "Tijdschrift voor filosofie", Leuven, 1969-XXXI, pp. 572-582.
- DELBOS (V.). *Le spinozisme*. Paris, Vrin, 1950. 3.ª ed.
- DELEUZE (G.). *Spinoza*. Paris, P. U. F., 1970.
- DELEUZE (G.). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Ed. du Minuit, 1969.
- DESANTI (J. T.). *Introduction à l'histoire de la philosophie*. Paris, Les Essais de la Nouvelle Critique, 1956.
- GARRIDO (J. J.). "Spinoza y la interpretación del cristianismo". En *Anales Valentinianos*, n.º 3, 1976, pp. 121-177.
- GUEROLTT (M.). *Spinoza II (L'âme)*. Paris, Aubier-Montaigne, 1970. Coll. "Analyse et Raison".
- HAMSPHIRE (ST.). "Spinoza and the idea of Freedom". En *Studies in Spinoza*, University of California Press, 1972; pp. 310-331.
- LACROIX (J.). *Spinoza et le problème du salut*. Paris, P. U. F., 1970.
- MALET (A.). *Le Traité Théologico-politique de Spinoza et la Pensée Biblique*. Paris, Les Belles Lettres, 1966 (Publications de l'Université de Dijon).
- MATHERON (A.). *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris, Ed. du Minuit, 1969. Coll. "Le sens Commun".
- MERLEAU-PONTY (M.). *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1964.
- PARKINSON (G. H. R.). *Spinoza's Theory of Knowledge*. Oxford, Clarendon Press, 1954.
- PARKINSON (G. H. R.). "Language and Knowledge in Spinoza". En *Inquiry*, 1969-XII; pp. 15-40.
- PRÉPOSIET (J.). *Spinoza et la liberté des hommes*. Paris, Gallimard, 1967. Les Essais, CXXX.
- RICOEUR (P.). *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Ed. Siglo XXI, 1970.
- SEVAN (D.). "Spinoza and Language". En *Studies in Spinoza*, University of California Press, 1972; pp. 236-248.