

Sergio E. Rojas Peralta

Modo y hermenéutica en la *Ethica* de Spinoza

Una lectura crítica

## ESPECIAL SOBRE SPINOZA

*Este texto fue aceptado por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica como requisito parcial para optar al grado de Magister en Filosofía.*

### Índice

Agradecimiento	41
Resumen	42
Lista de abreviaturas	42
Prólogo	43
1. Introducción	44
<i>De legendi peritico</i>	20
<i>De auctoritate melius lectore</i>	26
1. El cuerpo del texto	26
2.1 a) Frente del texto	28
2.1 b) La articulación de la mente	28
2.1 c) La pieza del texto	29
2.2	36
2.3	37
2. Geografía	41
1. Fuentes primarias: obras de Spinoza	41
2. Fuentes secundarias: estudios sobre Spinoza	41
3. Fuentes de consulta	44

### Agradecimiento

El cómo se hace una tesis se debe a múltiples factores, no todos considerados, ni recordados. La escritura de la presente se radica, a veces, en un conjunto de procedimientos para rescatar las fuerzas residuales del investigador. Agotadas y olvidadas, ellas regeneran las fuerzas en una tesis como verdades algunas, otras reproducidas, pocas amplificadas, pero potenciadas las más. En su fuerza recorre estos recordados, escondidos

de la mente por de geografía, de la mente del también de la viduación ha palabras llano de la cultura rumba, del se de un castillo te despierta la del texto, por convertido en ejecución de una situación. Y al final, solo se termina. Pero no se sabe nada del estado de lo escrito. El cómo acaba una tesis comienza con un horizonte nuevo.



Contribuyeron en el avance de esta investigación, los profesores Dr. Lelio Fernández y Dr. Jean-Paul Margot de la Universidad del Valle (Cali, Colombia) y M.Ph. Elizabeth Muñoz de la Universidad de Costa Rica, quienes leyeron el proyecto original y sobre el cual proporcionaron valiosos consejos y múltiples referencias bibliográficas. Agradezco a los lectores y al director de la investigación, Dr. Aina Rosales, Dr. Juan Diego Nova y Dr. Manuel Triana. También agradezco el inestimable apoyo de mis padres.

Sergio E. Rojas Peralta

## Modo y hermenéutica en la *Ethica* de Spinoza. *Una lectura conversa*

*Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica como requisito parcial para optar al grado de Magister Philosophiae, en el año 2002.*

### Índice

Agradecimiento .....	11
Abstract/Resumen .....	12
Tabla de abreviaturas .....	12
Prólogo .....	13
I. <i>In limine</i> .....	14
II. <i>De legendi potentia</i> .....	20
III. <i>De auctoris textus lectore</i> .....	26
1. El cuerpo del texto .....	26
2. La mente del texto .....	28
a. La comunicación de la mente .....	28
b. La mente del texto .....	29
Epílogo .....	36
Notas .....	37
Bibliografía .....	41
1. Fuentes primarias: obras de Spinoza .....	41
2. Fuentes secundarias: estudios sobre Spinoza .....	41
3. Fuentes de consulta .....	44

### Agradecimiento

El cómo acaba una tesis se debe a múltiples factores, no todos considerados, ni recordados. La estrategia de inquisición se reduce, a veces, a un conjunto de procedimientos para rescatar las fuerzas residuales del investigador. Agotadas y rendidas, ojalá regenerantes, las fuerzas en una tesis están perdidas algunas, otras reproducidas, pocas amplificadas, pero potenciadas las más. El esfuerzo recorre sitios recónditos, escondrijos

de la mente pero también insospechados lugares de geografías sin par. De las fluctuaciones de la mente del autor a las de la del lector, y así también de los cambios del cuerpo, de su individuación hasta desplazamientos locales. Del paisaje llano neerlandés a las alturas tropicales, de la dulzura del minuetto a la fragancia de la rumba, del ritmo de un latín duro a la cadencia de un castellano huidizo. La fuerza del intérprete desplaza la significación de los enunciados del texto, para situarse en el mundo. Y el texto, convertido en partitura, se lo ejecuta. Esta es la ejecución de mis afecciones. Y al final, sólo se termina. Pero no se sabe nada del acabado de lo escrito. El cómo acaba una tesis empieza con un horizonte nuevo.

\* \* \*

Contribuyeron en el avance de esta investigación, los profesores Dr. Lelio Fernández y Dr. Jean-Paul Margot de la Universidad del Valle (Cali, Colombia), y M.Ph. Elizabeth Muñoz de la Universidad de Costa Rica, quienes leyeron el proyecto original y sobre el cual proporcionaron valiosos consejos y múltiples referencias bibliográficas. Agradezco a los lectores y el director de la investigación, Dr. Amán Rosales, Dr. Juan Diego Moya y Dr. Manuel Triana. También agradezco el inestimable apoyo de mis padres.

**Abstract.** According to its own terminology, Spinoza's *Ethica* must be considered as another mode of substance. Nevertheless, this mode has the peculiarity of expressing that which substance as a whole is: the *Ethica* condenses in itself the characteristics of that one and only substance. That is why it suggests not only the immanence of the modes in respect to substance, but also implies the need for an immanent reading. "Immanent reading" means to interpret the text without resorting to external elements. In the case of the *Ethica*, the reading is immanent because if one has recourse to elements foreign to the text, that would lead to supporting the statement that the *Ethica* does not refer to the whole substance and leaves part of it outside.

The thesis that holds that the *Ethica* is one more mode of substance allows us to build a hermeneutical model, that is, a particular mechanism of the *Ethica* that transforms the subjectivity of the reader.

**Key words:** attributes; author; comprehension; communication of mind; conatus; body; understanding; writer; effort; ethics; expressiveness of attributes; hermeneutics; image; imagination; imaginary; imaginative; individual; interpretation; intuition; mind; mode; workings of the mind; reader; reason; reflection; substance; subject; text; transfiguration of mode; Spinoza.

**Resumen.** La *Ethica* de Spinoza, según su propia terminología, ha de ser considerada como un modo más de la substancia. Este modo, sin embargo, tiene la particularidad de expresar lo que la substancia toda es: la *Ethica* condensa en sí misma las características de esa única substancia. Por ello, sugiere no solo el inmanentismo de los modos respecto de la substancia, sino que implica realizar una lectura inmanente. Por lectura inmanente se entiende interpretar el texto sin acudir a elementos externos. La lectura es inmanente en el caso de la *Ethica*, dado que proceder a utilizar elementos ajenos al texto conllevaría a sostener que la *Ethica* no hace referencia a toda la substancia y deja por fuera parte de ella.

La tesis según la cual la *Ethica* es un modo más de la substancia permite construir un

modelo hermenéutico, es decir, un mecanismo particular de la *Ethica* que transforma la subjetividad del lector. Se estudia la relación modal autor-texto-lector desde la perspectiva de los géneros de conocimiento que Spinoza propone, con lo cual queda estructurado el modelo.

Sostiene la tesis que ese dispositivo de transformación del sujeto es el eje que ha de considerarse para leer la *Ethica* y evaluar eventualmente la lectura de cualquier otro texto.

**Palabras clave:** atributos; autor; comprensión; comunicación de la mente; conatus; cuerpo; entendimiento; escritor; esfuerzo; ética; expresividad de los atributos; hermenéutica; imagen; imaginación; imaginario; imaginativo; individuo; interpretación; intuición; mente; modo; operaciones de la mente; lector; razón; reflexión; substancia; sujeto; texto; transfiguración del modo; Spinoza.

## Tabla de abreviaturas

En relación con las referencias que hago a la *Ethica* de Spinoza, por su cantidad y por facilidad, las doy según las siguientes abreviaturas:

- d = definición
- a = axioma
- dem = demostración
- e = escolio
- c = corolario
- lem = lema
- pt = postulado
- af = definición de los afectos

Los números romanos indican la parte y los arábigos la proposición, salvo cuando se vean precedidos por alguna de las abreviaturas mencionadas. A la demostración (dem) siempre antecede el número correspondiente a su proposición. Encontrará el lector en las notas la traducción de las citas de la *Ethica*, la cual me corresponde.

Las demás obras de Spinoza se citan según la paginación de la edición Gebhardt y en la traducción de Atilano Domínguez, salvo indicación contraria.

## Prólogo

Cuando un lector se relaciona con un texto, parece iniciarse una cosmomaquia entre dos mundos. Y cuando acaba la lectura, presenciamos la desaparición de uno de los mundos, el del lector o el del texto, a *manos* del otro. Sucede así, porque el enfrentamiento involucra dos cosas. Primero, una posición de poder: o el lector impone sentidos al texto o el texto aprovecha la ingenuidad o la ignorancia del lector. Segundo, el texto puede ser evaluado. Comprendido su sentido, se puede afirmar que sus enunciados son verdaderos o falsos, coherentes o contradictorios. Pero se trata de una cosmomaquia por partida doble. Cuando el lector impone el sentido y parece vencer, no es más que el derrotado, porque no deja que la riqueza del texto le afecte. Y, por otra parte, cuando el texto aprovecha la ignorancia del lector y parece vencer, no es más que el derrotado, porque ha sido incapaz de afectar al lector. «Imponer el sentido» ciertamente significa afirmar la condición del sujeto, pero también la incapacidad de reconstituir la subjetividad. «Imponer el sentido» es encarecer la constitución de cada mundo, el del texto o el del lector.

Todo esto significa que si se examina una teoría, de la misma manera como se lee un texto, aquella está sujeta a un enfrentamiento cratológico después del cual se establece el estatuto epistemológico de sus enunciados. Con ello, se muestra que el lector resta importancia, si no ignora inmediatamente, los criterios que el texto mismo establece para su lectura. Por ello, la evaluación de la teoría presente en un texto puede no corresponder en nada con ese texto, al punto que el lector se esfuerce en *glosarlo*, esto es, *traducirlo* a otro sistema o conjunto de enunciados que le resulte *más* comprensible. Como se verá, esa estrategia de lectura no hace más que multiplicar los sentidos y los problemas del texto en múltiples textos. La multiplicación de los sentidos por sí misma no enriquece ningún mundo. El acrecentamiento del mundo tiene que ver con la mayor densidad ontológica del mundo en cuestión. Finalmente, no hay tales glosa o traducción.

Según esa cosmomaquia, la manera de relacionarse con el texto y con su contenido teórico no solo es un enfrentamiento, sino también un

enfrentamiento. Esperamos necesariamente que el texto se comporte como un espejo y revele lo que nosotros somos o creemos sabernos. O, si no lo hace, nos oponemos a esa imagen que no reconocemos. No queda más que combatir con el texto o contra él. Y de ahí la cosmomaquia, típica estructura de comprensión de la relación entre lector y texto, de comprensión de la subjetividad (Gadamer y Ricoeur). Mas, ¿solicita el texto un confrontamiento? ¿Solicita acaso que confirmemos nuestra imagen en él? ¿O que confrontemos y rechacemos sus contenidos? La *Ethica* de Spinoza parece demandar que actuemos de otra manera. Que de golpe entremos en su mundo y recorramos sus caminos. Y en esos recorridos, hallamos el modelo hermenéutico sugerido por Spinoza entre líneas. Si salimos del camino para ver lo caminado, para describirlo y finalmente trazarlo y definirlo en todos sus detalles, nos enfrentamos al camino y esperamos que sea conforme a nuestras expectativas, que confirme nuestra *antelación de perfección* de sentido. Luego hemos de aceptarlo o rechazarlo.

Mi tesis consiste, por el contrario, en mostrar el carácter transfigurador del texto. Y ella descansa en señalar que el sentido del texto no se compone del sentido de cada uno de sus enunciados y que por tanto hay que encontrar el sentido general del texto.

Por ello, esta tesis radica en derivar el modelo hermenéutico (dispositivo transfigurador del texto sobre la subjetividad del lector) a partir de las teorías spinocianas de la substancia y los modos y de las operaciones del cuerpo y la mente, y de acuerdo con ellas sostengo que el texto —cualquier texto, no solo la *Ethica*— es un modo. En relación con este último punto, explicaré las relaciones entre diversos modos (autor, texto, lector) y qué significa leer (interpretar). Para llegar a tales derivaciones seguiré la teoría misma de la *Ethica*, razón por la cual adopto sus términos.

Cada vez que un lector introduce elementos externos al objeto para clarificar el sentido de los enunciados, cada vez que un lector separa esos enunciados de la trama del texto para poder asir “el sentido”, como si se tratara de separar un elemento de otro en una mezcla mayor, cada vez que suceden esos eventos, se introduce un límite en el texto, se produce el efecto de opacar partes

del texto para que aquellas que nos parecen *obscuras* se conviertan en luminosas. Si el texto no deja nada por fuera, es decir, si es un texto que se incluye dentro de una totalidad de la cual el texto mismo expresa su esencia (en este caso, esa totalidad es la substancia spinociana), no puede contener elementos opacos. No conviene, entonces, que el lector los introduzca.

Lo que sigue son ciertas afecciones del texto *Ethica* de Spinoza en mí, que son, a la vez, temporalmente acciones que produzco yo sobre el texto. Y no podría ser de otra manera. Son las relaciones modales entre el texto y yo. Esas relaciones tienen un orden. No el del texto spinociano, sino el orden según el cual el texto me afecta *hic et nunc*, porque ya no hay manera de escribir la *Ethica* según las demostraciones. ¿Cuál *Ethica* sería? ¿Cuál, si ya Spinoza la ha escrito? Cualquier intento no puede más que resultar desordenado y sin embargo, siempre seguirá el orden de las afecciones según el texto. Y al lector parecerá que repito una cosa y otra, mas esta investigación no hace sino mostrar esa hermenéutica spinociana en marcha.

\* \* \*

El fin de esta tesis es múltiple. Por una parte, reconocer el estatuto del lector, del texto y del autor, e incluso el del texto mismo de la *Ethica*, dentro de la teoría spinociana de la substancia. Además, elaborar un sentido del texto conforme al estatuto de tres modos (autor, texto y lector). A partir de ese sentido, construir un modelo hermenéutico de la *Ethica* y para la *Ethica*. Por otra parte, proponer ese modelo como un modelo universalizable. Para lograrlo, trabajo tres cuestiones fundamentales: el significado de lo leído (*In limine*), el significado de poder leer (*De potentia legendi*) y finalmente sobre las relaciones de lectura según la *Ethica* (*De auctoris textus lectore*).

## I

### *In limine*

*Ethica ordine geometrico demonstrata*. Detrás, un pensamiento radical. Spinoza es un filósofo excomulgado, anatematizado, desfigurado. Y tal vez, por ello mismo, embelesador.

¿Qué monstruo afirma lo que Spinoza afirma? ¿Qué monstruo imagina un orden geométrico para los contenidos de la razón y de este mundo? Un monstruo de la razón. Spinoza exige, efectivamente, un esfuerzo para comprender lo que se presenta como una obra, una *entelecheia*. Pero, ¿es tal? ¿Cuál es ese esfuerzo? ¿Qué orden es éste de la razón y del mundo?

Si me detengo un momento en la *figura spinozana*, lo que aparece es el juicio desde fuera, el juicio hacia fuera: el *herem* judío, la herejía según los cristianos, protestantes o católicos. ¿No se interesa por su propia imagen pública? ¿Por qué Spinoza no se retrató a sí mismo? ¿O sí lo hizo? Tal vez, un autorretrato evitaría esos juicios sobre lo que uno es. Las confesiones, *à la cartesienne*, determinan el punto de partida. Lo que uno *es* —o *debe ser*— para el lector. Pero el autorretrato es riesgoso. Por una parte, el que la imagen externa sea una pintura fiel. Y por otra, implica un juego de espejos, que no deben producir aberración alguna. Tanto la pintura como la aberración son un objeto de la *geometría spinozana*: corregir la aberración o concebir la representación adecuadamente. Estos son los objetos de su geometría. Por una parte, la geometría spinociana es construcción de un modelo. El hecho mismo de la demostración es una construcción a partir de elementos *dados*, definiciones y axiomas. Pero también es una proyección, porque dibuja líneas a partir de esos primeros puntos hasta conformar una imagen y una perspectiva sobre esa imagen proyectada. Ya hay ahí un desplazamiento de la mirada hacia el horizonte. Y ciertamente, el método está relacionado con el problema de la imagen. La geometría: la luz, la imagen, la cámara obscura, la representación, la lente. Finalmente, la reflexión. El autorretrato, en aparente ausencia, se halla en una teoría de la imagen que permite efectivamente el juicio. Si se quiere, una teoría de la imagen sobre la cual se construye una sobre el juicio. Pero, como se verá, no se trata de un juicio en el sentido kantiano, no una proposición. El *herem* desaparece para Spinoza: no porque una autoridad lo absuelva, sino porque con la nueva teoría revela lo que la filosofía puede decir de un dios para cuyo contenido lo dicho no es una herejía. La herejía se convierte en la imagen que un modo de la substancia se forma

respecto de otro, jerarquizando de manera confusa los modos. Mas esta jerarquía no es *real*. Y ella modifica su propia imagen y, particularmente, las condiciones y potencia para producir su imagen. Y por ello, los otros son, cuando menos, los diletantes. Ha disuelto el *herem* en un prejuicio, por estar fundado en los temores de los hombres, y como tal desaparece. Pues el prejuicio es una parte imaginada o una imagen parcial de la trama y evita la comprensión de la trama de imágenes y luego de ideas.

¿Se trata, entonces, de una teoría de la imagen? ¿Cómo ha formado la filosofía la imagen? En cada época, ¿ha formado la filosofía una imagen sobre la imagen misma? El concepto de *phantasia* (*imago*) quedó registrada en un campo léxico de lo visible por una doble procedencia (Ferraris, 1999, 36ss): de lo que se manifiesta (*phainein*) y de lo que aparece (*phantazêsthai*). Se trata primero de aquello que es presentación. El proceso por el cual se llegó a las ideas platónicas implica la falsificación de la "presentación". La *phantasia* no consistía en un engaño, pero, bajo el proceso de abstracción de la idea, de la presentación material o empírica habría de surgir la forma de la cosa presentada sin su materialidad. Sin embargo, las ideas o el pensamiento de las ideas no se separan de las imágenes, de manera que "no es posible pensar sin una imagen. Se produce en efecto, la misma afección en el pensar que en el trazado de una figura." (Aristóteles, 1998b, 449b-450a) "El alma jamás entiende sin el concurso de una imagen." (1999, 431a16-17) Pero esa imagen con cuyo concurso se piensa y se entiende tiene una forma propia.

Spinoza no deja que la imagen sea una representación definitiva, asociada a la falsificación. Se trata más bien del *figmen* o *figmentum* de las operaciones de la mente. Las imágenes de las cosas son las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas representan los cuerpos exteriores como presentes, aunque no reproducen las figuras de las cosas (Spinoza, *Ethica* II.17e). Esta podría ser la definición spinociana de *imago*. La imagen es una representación, mas no en el sentido de la manifestación de la cosa, sino que consiste en un tener-por, un estar-por. Y cuando la mente realiza esta operación, la mente imagina. La afección consiste en la sola receptividad del cuerpo, parte

de su potencia, como si en él fuera dejada una impresión. Respecto de lo que el cuerpo exterior es, la impresión es una inversión. Ya la idea spinociana es un reflejo del exterior, un concepto que la mente forma sobre el *figmentum* de la percepción (la afección del cuerpo por un cuerpo exterior). La mente, cuando imagina, refleja la imagen, la reinvierte, de manera que efectivamente representa lo que el objeto es, sin los sensibles comunes, tamaño, figura, movimiento y número (Aristóteles, 1998a, 437a9). De manera que la idea spinociana es un reflejo de la cosa, transferida a la mente por la imagen y sin la cual la mente no piensa la cosa.

¿Cuál es la importancia de este mecanismo inversión-reflexión? Por una parte, subraya la nota spinociana según la cual la imaginación de la mente no falsifica por sí misma. La imaginación no hace sino mostrar la potencia del cuerpo y, por ende, de la mente. La mala definición de la imagen es ya un problema de la ideación de las afecciones. Un problema de aberración del espejo, si se quiere. Es aquí donde confluye geometría y óptica (Chauvi, 1999, I, 48ss). Es inevitable comparar el sistema spinociano con la *camera obscura*, mecanismo óptico y pictórico cuyo fin es substituir la visión binocular por una mirada monopolizada, evitar el dinamismo de la imagen, separar la imagen del tiempo en la que transcurre y proyectar el contorno y la perspectiva de los objetos. La *Ethica*, ¿una *camera obscura*?

Comprender la *Ethica* es una empresa desconcertante. En el limen, el texto parece inabarcable. En parte, por la primera imagen que produce en el lector. Una imagen de macidez del texto. Precisamente, esa comprensión presupone un "anticipo de compleción" (Gadamer, 1993, II, 67ss), según la cual, el texto es una unidad de sentido acabado, realizado. O en todo caso que el texto contenga una *entelecheia* de sentido, el cual parece fluir a través del texto y que se busca con el objeto de articular esas fluencias y de fijarlas definitivamente. Pero luego, en un esfuerzo por asirlo en su totalidad, se atiende a cada una de las fluencias, a cada uno de sus enunciados. Deshilar el texto, desmembrarlo en sus enunciados, como si la comprensión del texto todo radicara en sus *elementos*. Y en un ejercicio típico de interpretación, se cae en el comentario acumulativo de cada

uno de ellos. Al final de una tarea así, se está más lejos del texto que al inicio, porque se tienen más textos que al principio, susceptibles todos de sufrir el mismo ejercicio de manera indefinida. Y entonces, de un texto macizo y finito, tenemos ahora muchos, desarticulados e infinitos. Se trata de un *figmen* de la lectura. Ese ejercicio de glosa y de paráfrasis analítica, evade un objetivo spinociano de carácter retórico, modificar y reformar los afectos y el intelecto. Caer en ese *modelo interpretativo* convierte el desconcierto en incompreensión. Tal vez eso revele el fardo de la *figura spinozana* transmutada en *figura geométrica*. Y sin embargo, no deja de ser una especie de red en la que los lectores quedamos cautivos. Para bien y para mal: unos, cómodos con las finas y delicadas hebras de la telaraña, inician una metamorfosis indefectible, adquieren una mirada arácnida, cautelosa y atenta, y otras virtudes. Se adquiere delicadeza y sutileza, rudeza y fuerza. Otros, atrapados en la red, sacuden sus hilos hasta formar de la tela una maraña, y con sus desesperados movimientos realizan una pseudometamorfosis: capullo tejido de la maraña, esperan la liberación, pero en su lugar, sin aquellas virtudes, la muerte *cogitativa* les sobreviene en la confusión corporal producida por las innumerables y desarmadas glosas. Por ello, conviene moverse *caute*, como el mismo Spinoza aconsejaba. La tela puede ser una nueva morada para nosotros, pero también nuestro *psicófago*.

La imagen es más clara aún. La erudición del comentario devora el entendimiento de lo que importa para el texto y devora a la vez el cuerpo del lector, ahora incapaz de distanciarse del mecanismo de multiplicación del texto.

Por el contrario, la lectura de la *Ethica* debe proporcionar desplazamientos y construcciones del pensamiento. De alguna manera, Spinoza parece conseguir con la *Ethica* lo que se proponía en el *Tractatus de Intellectus Emendatione*: la *emendatio* del intelecto. Sin embargo, el planteamiento de la reforma en la *Ethica* supera el del *Tractatus*, porque la reforma es del modo en sus dos registros conocidos, mente-cuerpo. Ya no puede tratarse de la reforma del entendimiento solo, sino de la mente en su sentido más general. Es decir, que implica también una reforma de la imaginación, por ejemplo. Tal vez por ello afirma

Deleuze que “cierto es que el método de Spinoza es sintético, constructivo, progresivo, y procede de la causa a los efectos. Pero esto no equivale a afirmar que pueda instalarse en la causa mágicamente.” (2001, 137) ¿Cuál es el toque mágico al que hace alusión Deleuze?

Deleuze (1969) insiste en la inconveniencia de una interpretación de la *Ethica*. Solo queda su comprensión. La cuestión no es clara. ¿En qué radica la diferencia entre interpretar y comprender? ¿La diferencia afecta el contenido de las tesis spinocianas? Se entra aquí al campo de la teoría de la *hermenéutica* de la obra spinociana. La aludida *entelecheia* de sentido del texto debe ser aprehendida. Para ello el lector se enfrenta con diversos tipos de estrategia. Sin embargo, la elección de la estrategia a seguir no es trivial, sino que tiene consecuencias sobre la lectura misma y la constitución del sujeto (lector).

Catalogo las estrategias en dos tipos: trascendentes o inmanentes. Denomino trascendentes a aquellas estrategias en las que el texto está subordinado al lector. Pero, ¿no es así siempre? El anticipo de compleción está del lado del lector. Enfatiza a tal punto la constitución del sujeto que este solicita al texto pruebas de su decir, de sus verdades y falsedades. El lector interroga el texto con la expectativa de que este le responda. Pero, ¿quién responde? ¿El texto? ¿Acaso el autor mediante el texto? No, las respuestas son invenciones, hallazgos, fabricaciones del lector mismo. Este trata al texto como mero objeto, cuyos enunciados simplemente han de ser sometidos a prueba. El análisis de los enunciados conllevaría la asimilación del texto por parte del lector, en el caso de pasar la prueba. En caso contrario, conllevaría el rechazo. La estrategia trascendente suele ser de carácter analítico, en cuanto separa los enunciados y los considera especial aunque no exclusivamente en su individualidad. El objetivo es que el lector introduzca su constitución en el texto, de manera que el texto adquiera el orden de la mente del lector (*sub-ordinación*). A este tipo de estrategia corresponde las labores de análisis, explicación, comentario y glosa de un texto, con el obvio objetivo de aclarar el sentido de los enunciados y analizar la verdad y la coherencia de sus enunciados. ¿Es esta estrategia la que ha convertido a Spinoza en un *philosophe maudit*?

Por otra parte, denomino inmanentes a las estrategias en las que opera una reordenación del texto y del lector. La reordenación no consiste en acomodar el texto según las "respuestas" halladas por el lector en su glosa del texto. No se trata, pues, de una subordinación del texto al lector. La reordenación es compleja y recíproca y ahora, el anticipo de compleción es un problema que está tanto en el sujeto como en el texto. Descubrir esa unidad y realización del sentido del texto está implicado en descubrir la unidad y realización del sujeto. En términos de Chauvi (1991, I, 46), el lector parte de la experiencia individual y se dirige al conocimiento de su esencia y génesis, conociendo la génesis y el encadenamiento de toda la realidad. Es decir, su objetivo es reconocer el orden causal de la substancia y procurar ser causa adecuada dentro de ese orden. Se trata de construir y constituir la mente y el texto en la lectura de este. No hay *entelecheia* de sentido, ni siquiera obra, sino más bien una *energeia* de sentido del texto. En esta construcción y constitución radica la comprensión. Podemos decir que se trata siempre de una interpretación pero no en el mismo sentido en que una interpretación es solo análisis y glosa.

La *Ethica* no posee un simple carácter retórico. No se trata solamente de persuadir sobre sus contenidos, sino afectar al lector de manera que modifique lo que su constitución sea. Esto fija que el dispositivo sobre el que descansa la lectura de la *Ethica* es una relación retórica entre texto y lector (Charles, 1977). Busca el aumento en su manera de entender, en términos spinocianos, en su manera de ser afectado y de afectar<sup>1</sup>. Efectivamente, la reforma de la mente-cuerpo, del modo, no puede pasar por la analítica de un texto. Lo que se plantea es una comprensión de los afectos y pasiones del modo, para aumentar su alegría, su plenitud. La *Ethica* no está planteada en términos para discutir sobre la veracidad de sus enunciados, aunque tengamos la persistente tendencia a multiplicar el texto, a glosarlo. La verdad queda en un segundo lugar como parte de un mecanismo para persuadir (Pascal, 1983, 292ss).

Por ende, no solo ejerce una potencia de persuadir (*peithein*), en cuanto emplea ese mecanismo, sino también una potencia de liberar (*katharizein*). Se trata del carácter poético de la

*Ethica*. La lectura pretende que el lector sufra una *hybris*, el desbordamiento de las proposiciones del cuerpo del texto, el agobio de contener, de aprehender el sentido del texto. Y al igual que en el *Ars poetica* aristotélica, ese exceso debe conducir a la comprensión de sí mismo, como superar al prejuicio o anticipación abrumados de complejidad. La *anagnôrisis* opera en una inversión del infortunio a la fortuna. Es lo que Ricoeur denomina una "théorie de l'intrigue complexe" (1983, I, 66). Pero habría que traducir *mythos* ya no como *intrigue*, sino como *trama* (se suma la complejidad a la compleción). Se trata de un efecto dramático, activo, actual del lector, del texto en el lector, conforme a las potencias del texto.

Por todo ello, efectivamente el proceder de Spinoza es sintético. Quien realiza un proceder analítico se pierde en la maraña de proposiciones y sentidos, como he dicho ya. Y sin embargo, ¿cuán difícil evadir la trampa! Seducidos por esa característica afirmativa del lenguaje, somos proclives a corroborar la veracidad de aquello que se nos dice. Si tomo la lista de los autores cuya lectura he considerado inmanentista, pese a las advertencias que ellos mismos hacen, ¿no terminan por elaborar comentarios? Deleuze (1969 y 1996a), Macherey (1994), Gueroult (1968) y Wolfson (1983) hacen la sobrada aclaración de que van a proceder por síntesis y reconstrucción. Al final, las reconstrucciones no son lo que uno espera, sino más bien refinadísimos comentarios. Ciertamente reconstrucciones de índole sistemática (Gueroult) o histórica (Wolfson)<sup>2</sup>.

Por una parte, una lectura inmanente radical es la que realiza Giancotti Boscherini en su *Lexicon spinozanum* (1970). Con su "esigenza di obiettività", realiza un trabajo analítico, más exactamente, un índice analítico, sin cambiar una sola palabra al *corpus spinozanum*. Sin embargo, aunque dicho proceder tiene por objetivo no modificar el contenido de la "doctrina spinociana" y consecuentemente evitar introducir incoherencias en ella, no lo consigue. Al no contener todas las entradas posibles, la búsqueda objetividad se incumple por incompletud. Este tipo de ejercicio evidencia que la lectura inmanente no busca proporcionar información que sirva para explicar o aclarar el contenido del *corpus spinozanum*. Además, su trama no es constitutiva sino

temporal, más exactamente, cronológica (dentro de lo que cabe hacer con los textos spinocianos).

Por otra parte, otra lectura inmanente es la de Borges (1999) en su texto "Pierre Menard, autor del Quijote" respecto del *Quijote* de Cervantes. También es una propuesta radical, pero más sugerente que la de Giancotti Boscherini, porque introduce con más claridad el problema de la significación histórica de una lectura. Leer el *Quijote* en el XVII, labor históricamente comparable a escribirlo en el XVII, no puede ser una experiencia semejante a leer o a escribir el *Quijote* en el XX. El mundo del lector no es el mismo. Más aún, pese a la asombrosa semejanza de los textos, ¡el mundo del escritor no es el mismo! Menard es efectivamente *auctor textus*, un *textor*, no un *scriba* o un *scriptor*:

Inútil agregar que no encaró nunca una transcripción mecánica del original; no se proponía copiarlo. Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran —palabra por palabra y línea por línea— con las de Miguel de Cervantes (1999, 47).

¿Se le podría exigir al lector de la *Ethica* similar esfuerzo? ¿Como Pascal de niño, castigado y enclaustrado, dedicado a redemonstrar los *Elementa* en ausencia del texto euclideo? Aquí cobra un renovado sentido el término *auctor*: ciertamente una autoridad del texto, porque es dueño de sus artificios. ¿La reconstrucción crea, entonces, una transformación del lector? La reconstrucción, aparentemente dominada por el lector, propone una clausura de la distancia entre el mundo del autor y el del lector. Empero, es obvio que dicha clausura es artificial, fingida, puesto que los mundos son históricamente diferentes, pero temporalmente el lector se finge autor, y porque el lector no es dueño de sí, ni se sabe tal.

Y además, Borges pone en palabras de Menard una aclaración filológica preciosa y utilísima para los buscadores de manuscritos spinocianos:

El término final de una demostración teológica o metafísica —el mundo externo, Dios, la causalidad, las formas universales— no es menos anterior y común que mi divulgada novela. La sola diferencia es que los filósofos publican en agradables volúmenes las etapas intermediarias de su labor y que yo he resuelto perderlas. (1999, 47)

Quando leemos la *Ethica*, olvidamos el andamiaje de la construcción. Pero, ¿son realmente diferentes?, ¿hay tal olvido?, particularmente si atendemos a la nota spinociana según la cual método y objeto se definen recíprocamente, se construyen simultáneamente. Cada vez que leemos la *Ethica*, la recreamos. Como cuando decimos interpretar una pieza musical. Interpretar es una experiencia, un ejercicio y una ejecución. Efectivamente, interpretar la *Ethica* en el sentido de ejecutarla (*energeia*) es revenir a la *entelecheia*, realizarla otra vez. Pero la *entelecheia* no es definitiva.

En otra interpretación de estrategia inmanente, Alquié (1981) plantea la lectura de la *Ethica* sin caer en un comentario detallado, ni reconstruirla. Destaca que el texto es incomprensible, por faltar la *experientia crucis* de la *Ethica*, la beatitud del lector o, al menos, la del autor. Precisamente da por hecho la lectura *metafórica* del texto, según la cual el lector se verá desplazado a una cierta posición, transfigurado. Esa experiencia, por la cual cabría pensar siempre en Spinoza como una suerte de pensador *religioso*, es determinante para que se produzca la comprensión.

La beatitud parece inalcanzable. Y Alquié alega que no hay pruebas de la sobrevenida beatitud de Spinoza. Ni se sabe de ningún caso de beatitud sobreviniente como resultado de lectura de la *Ethica*. ¿Qué problemas se introducen con esta beatitud? Ella implicaría por una parte una transformación del individuo pero también una disolución del individuo en la substancia, como si actuara como la substancia toda, como sus dispositivos, con su mecánica y su lógica, en fin, con su comprensión. Porque ahí radica la suma alegría de la que habla Spinoza. ¿Implica la transformación del individuo su disolución?

Sin embargo, el hecho de no producirse tal beatífica y compleja experiencia no significa que la *Ethica* no sea o haya sido concebida bajo los dispositivos mencionados: construcción y proyección (geometría), inversión y reflexión (óptica), ser afectado y afectar (retórica), y reconocimiento y liberación (poética). Esa experiencia no es un *estado mental*, ni se reduce a uno. En fin, la lectura está ajustada a la estructura del texto, a esa anticipación que es el título mismo. Más aún, reconoce el escritor que el objetivo suyo es procurar una

transfiguración del individuo, “sed omnia præclara tam difficilia quam rara sunt” (V.42e)<sup>3</sup>. Es lícito, entonces, introducir la *experientia crucis* como foco de la lectura, pero su ocurrencia —o la falta de ella— no altera esa voluntad del autor o, lo que es lo mismo, ese entendimiento suyo. Esa experiencia puede ser asimilable al experimento de Borges con Menard y el texto cervantino, o de Pascal con los *Elementa* euclideanos.

La *experientia crucis* se torna en una situación límite de la lectura de la *Ethica*. Exige la disolución del individuo en la substancia, una adivinación del porvenir de uno mismo. Ser intérprete de la *Ethica* bajo esa rara y difícil mirada es ser un *conector*, como manda la tradición romana. ¿Un intérprete de tablillas? ¿Un pronosticador? Ciertamente, la lectura de la *Ethica*, en cuanto texto, no podría exigir compartir una *naturaleza divina* de esa índole. No la hay, como un destino antropomórfico y superior en un cielo comprometido con la salvación de un individuo en la forma y persona bajo las cuales vivió. Tampoco es la *Ethica* un texto sagrado. E igualmente, tampoco podría subordinarse su lectura a la ocurrencia de la experiencia crucial. La experiencia puede servir, contrario a la tesis de Alquié, a la comprensión de la trama del texto de Spinoza.

Ahora bien, las estrategias pueden reconocer otro registro, “apertura” y “clausura” del texto (Eco, 1979 y 1999a)<sup>4</sup>. Son las trascendentes las que parten de la clausura. La apertura depende de la conformación del texto, de las posibilidades de convocar al lector para *cambiar el sentido* del texto dentro de las posibilidades. Es el tipo del texto. Esta posición supone que los “textos clausurados” son acabados y que el sentido de la obra no puede ser modificado por el lector. Pero, ¿no implicaría esto un sentido único y verdadero de la obra? Porque esta sería la consecuencia de proponer una poética de la apertura. Este tipo de poética obliga a clausurar obras que son por sí mismas inclausurables. La interpretación no solo consistiría entonces en verificar los contenidos del texto, sino también encontrar *el* sentido del texto. Nuevamente, análisis, explicación, glosa y comentario. Y además, cuando se habla de texto abierto, se trata de una apertura dentro de las posibilidades, como si el autor otorgara un campo fijo de sentidos posibles. Entonces hay varios sentidos

posibles. Esto puede ser así, pero entonces, ¿la interpretación consistiría en hallar todos los sentidos posibles?, ¿en jerarquizarlos?

Por otra parte, ¿podría este criterio ser aplicado a la estrategia inmanente? Si se partiera de él, sin dejar que el texto *hablara* antes, sería una lectura trascendente. Además, a la estrategia inmanente no le interesa que haya uno o más sentidos. Le interesa la reforma del modo. Que crea en la existencia de un solo sentido o en uno entre muchos es irrelevante. Esta dicotomía apertura-clausura resulta entonces poco útil y deja al texto por fuera de la mente del lector, del ejercicio de la comprensión.

La lectura de la *Ethica* debería conformarse como una cartografía de la substancia de la cual el lector es parte, al través del tejido que sirve a Spinoza para *idear* la substancia, la *Ethica*. Cuando leemos un mapa, si el símil lo permite, y buscamos encontrar en él nuestra ubicación, no podemos más que superar todas las operaciones analíticas que efectuamos para finalmente caer en el mapa: entender la leyenda, confirmar las distancias, establecer los puntos de referencia... y al final, toda la lectura desaparece cuando sabemos cuál es nuestra ubicación, el “cómo operamos”. El mapa solo funciona si nos encontramos ahí, en el lugar indicado, en algún *hic et nunc*. Mientras sigamos perdidos, las operaciones analíticas no solo tienen sentido sino que son necesarias. La lectura de un mapa tiene un sentido sintético, por encima de los detalles operacionales. Este es el objeto de esta encuesta.

Y pese a todo lo dicho, no puede más que fragmentarse el texto de la *Ethica*. Es inevitable la fragmentación, porque el orden del texto es geométrico. Es decir, no es temático, no es capitulado, difícilmente una serie. La otra opción, muy radical, es confirmar lo dicho por Deleuze, que la *Ethica* no puede interpretarse (glosarse), sino comprenderse. Reconstruirla toda, lo cual es, desde mi perspectiva, imposible. Por aquellos problemas que conciernen al ámbito de lo histórico, inasible e irreconstruible. Esta reconstrucción total ha de dar lugar a una reconstrucción geométrica, hasta cierto punto irreal. La reconstrucción funciona bajo una *hypothesis figmenta*. Pero este figmen es fundamental, porque establece la *experientia crucis* como condición de posibilidad de comprensión del texto, es decir, de constitución de lector.

Y por otra parte, pretender de la reconstrucción total significaría que todos los dispositivos dependen de enunciados que por sí mismos no conformarían siquiera partes del todo. Lo que importa es mostrar el dispositivo general por el cual sucede o puede suceder una modificación en la comprensión, una transfiguración en el individuo. La comprensión no está situada en los enunciados individuales, sino en el dispositivo general.

Por ello, esta encuesta está dirigida a mostrar el limen del texto, que es su comprensión. ¿Dónde está el limen del texto? La *Ethica* conforma una *hypophausis*, una pequeña apertura, un intervalo, como el orificio de la *camera obscura*. La *hypophausis* abre el sujeto, construye sus nuevas dimensiones y proyecta lo que encierra el texto, una teoría trágica del sujeto. Podría decirse incluso que la *hypophausis* es el principio de la cámara. Invierte lo real, lo diseña para la observación refinada y detenida. Luego, el reflejo puede ser la idea (la imagen de la imagen) de lo que el mundo es, la *substantia*. Por ello, me dedico a explorar los dispositivos de esta *camera* que es la *Ethica*. Y, como sigo el principio de la cámara, lo que hago es inventar el dispositivo general de transfiguración del sujeto.

## II

### *De legendi potentia*

“Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes.” (V.23e)<sup>5</sup> Deleuze (1996b) formula una interpretación de la *Ethica* a partir del registro luminoso que los tres géneros de conocimiento permiten. Sin embargo, su análisis no considera esta fórmula y deja de lado la cuestión de los ojos de la mente. Si la imagen “contemplar con los ojos de la mente” es antiquísima, parece que no solía tener más contenido que la elevación de la vista, como si los ojos de la mente superaran los del cuerpo, implicando de hecho la separación entre unos y otros. Pero aquí se halla un contenido para esos “ojos de la mente”: las demostraciones mismas.

Se trata, efectivamente, de una cuestión de óptica<sup>6</sup>. Los ojos son las demostraciones, pero también son de quien produce las demostraciones y de quien las reproduce. El lector de la *Ethica* suele enfrentarse a la tarea poco fácil de reproducir

de manera geométrica sus contenidos, de derivar sus enunciados. Esto significa adicionalmente no solo articular el texto según el orden de las demostraciones ahí explícito sino articular lo real conforme a la razones, es decir, según el texto. Porque Spinoza no invita simplemente a considerar sus demostraciones, sino a reproducirlas, de manera que el lector adquiriera un nuevo modo de articular lo real, tanto de percibirlo como de concebirlo. La reproducción no es, sin embargo, “automática” (precisamente, lo que quería evitar Menard en su escritura). Las demostraciones, que conforman el contenido de la *Ethica*, se forman en tres mentes diferentes: primero, en la mente del autor, luego en el texto, por adquirir este independencia del autor y devenir un objeto, un modo diferente y, finalmente, en la mente del lector. Son tres ojos diferentes, pero capaces de “ver y observar las cosas” de la misma manera. ¿No es acaso este el principio de una interpretación? ¿Qué son “los ojos de la mente”? ¿Qué es una interpretación?

La capacidad y la operación que son los ojos consisten en el perseverar en su ser, es decir, en una potencia del cuerpo y de la mente, dos registros diferentes de lo mismo. Ambos registros participan en las operaciones cognoscitivas. Si la mente imagina, razona o intuye, las operaciones involucran al cuerpo de maneras diferentes.

Ahora bien, es necesario el conocimiento adecuado del cuerpo (II.13e), el cual describe Spinoza como existente, debido a que hay ideas de las afecciones del cuerpo, que es luego “el objeto de la idea que constituye la mente humana”. El cuerpo existe tal y como lo sentimos, aunque el sentimiento o la sensación sean confusos. La descripción es mecánica: los cuerpos se mueven o están en reposo y se distinguen en razón de su movimiento y su velocidad. Están determinados por otros al movimiento y siguen reglas cinéticas. El individuo se compone de cuerpos y sigue, en consecuencia, las mismas reglas (II.13 *passim*).

La imaginación depende de la capacidad de un cuerpo de ser afectado y de su disposición para afectar, capacidad y disposición que hace apta a la mente para percibir muchísimas cosas (II.13e y 14). Pero si la imaginación produce inadecuación, es decir, es fuente del error, se debe a que en la *unión* entre la mente y el cuerpo

este depende de más cuerpos, padece más y en consecuencia es pasivo. Las reglas mecánicas que rigen el cuerpo hacen de este un particular que funciona básicamente por contactos, de manera que la sensibilidad del cuerpo es primero táctil, antes que otra cosa. De ahí las expresiones del axioma tercero del lema tres:

Quo partes Individui, vel corporis compositi secundum majores, vel minores sibi invicem incumbunt, eo difficilium, vel facilius cogi possunt, ut situm suum mutant, & consequenter eo difficilium, vel facilius effici potest, ut ipsum Individuum aliam figuram induat. Atque hinc corpora, quorum partes secundum magnas superficies invicem incumbunt, *dura*, quorum autem partes secundum parvas, *mollia*, & quorum denique partes inter se moventur, *fluida* vocabo. (II.13lem3 a3)<sup>7</sup>

Si el grado primero de afección del cuerpo es de carácter *táctil*, la confusión es de orden material. Las ideas de las afecciones de un cuerpo exterior y de su cuerpo no bastan para formar un conocimiento adecuado de ellos (II.17 y 26), sino que la afección establece la percepción de su propio cuerpo y del cuerpo exterior. El individuo, que es un cuerpo compuesto, por sí mismo y por su composición no es capaz de distinguir sus partes componentes.

Por otra parte, la sola unión del cuerpo con la mente indica un grado mínimo de confusión: "Idea cujuscunque modi, quo Corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam Corporis humani, & simul naturam corporis externi." (II.16)<sup>8</sup> La mente, en cuanto imagina, reproduce los mecanismos corporales. En este sentido, digo que el cuerpo funciona táctilmente y que la primera potencia, la de imaginar, lo que hace es representarse para sí cuerpos.

La imaginación no queda dissociada de las capacidades, actividades y potencias del cuerpo, de manera que, si bien ella es una operación de la mente en cuanto se trata de la idea de afecciones del cuerpo, la imaginación dispone cuerpos según las ideas de las afecciones: "Cum Mens humana per ideas affectionum sui Corporis corpora externa contemplatur, eandem tum imaginari dicimus". (II.26c dem)<sup>9</sup> La imaginación funciona perfectamente según las reglas mecánicas que Spinoza desarrolla, es decir, la imaginación es mecánica en el sentido en que es resultado de la potencia

pasiva del cuerpo y, en la medida en que la mente no sea causa de las afecciones, también es una potencia pasiva de la mente. "L'imagination et la perception, considérées en elles-mêmes, et telles qu'elles s'offrent à notre conscience, sont indiscernables." (Alquié, 1981, 200)<sup>10</sup>

Por ello, la imaginación es una especie de máquina (Alquié, 1981, 274 y Macherey, 1994, II, 130). En cuanto es afectado el cuerpo, cada afección se encadena con otras, de suerte que quedan asociadas de múltiples maneras. La memoria da cuenta de ello, pues cuando se produce una afección, el cuerpo reproduce aquellas afecciones a las que está asociada esa afección, aún cuando la causa de ellas no esté presente. El carácter mecánico es confirmado por el funcionamiento de la memoria cuya disposición radica en la repetición de imaginaciones (véase II.18, III.pt2 y III.2e).

Ahora bien, la imaginación consiste, precisamente por esos mecanismos, en una *lógica de los signos*, como indica Deleuze (1996b). En la medida en que la operación imaginativa no hace más que asociar cuerpos que tiene por existentes o como presentes, mantiene esa asociación de cuerpos y las correspondientes imágenes, "donec Corpus afficiatur affectu, qui ejusdem corporis existentiam, vel praesentiam secludat" (II.17)<sup>11</sup>. Ciertamente, la imaginación no produce por sí sola un conocimiento adecuado. Se trata de una operación de signos, independientes de una idea. Podría tal vez decirse que la imaginación no es propiamente una forma epistemológica. En sí misma no es fuente de error. Además, en II.41 Spinoza formula la peculiar expresión: "Cognitio primi generis unica est falsitatis causa..."<sup>12</sup>. La imaginación es la única fuente de la falsedad y del error. No significa que la verdad no pueda estar asociada a imágenes, pero esas imágenes que proceden de la imaginación funcionan de acuerdo a otra operación de carácter universalizante y consciente (la razón). Y el término *cognitio* no consiste en un dato, como cuando decimos que un triángulo se forma a partir de tres ángulos. Se trata más bien de una conciencia de una imagen, una idea de una afección del cuerpo, y la afección de un cuerpo sería un dato mientras subsista de alguna manera para el cuerpo: que esté efectivamente presente la afección, que lo haya estado y se lo pueda recordar o que no pudiendo ser reprimida o tenida por inexistente se la espere.

Ahora bien, a esa mecánica de las imágenes corresponde una mecánica que siguen los cuerpos, la cual se puede entender en sentido estricto como mecánica. Los cuerpos no solo son compuestos. Su estructura involucra una relación entre proporción de movimiento y reposo, y sus propiedades. Esa estructura dispone al cuerpo para la acción o para la pasión, lo cual significa que la disposición de un cuerpo no es definitiva o eterna, sino que varía, en términos generales, según las leyes mecánicas. Más exactamente, la acción o la pasión de un cuerpo proceden del grado positivo o negativo en que el cuerpo se potencia: el cuerpo actúa o es activo, cuando es causa adecuada de las afecciones que aumentan su potencia. Padece o es pasivo, cuando no es causa adecuada (III.d3).

Un cuerpo pasivo es afectado por otros y puede ser causa pero inadecuada, por lo cual de las afecciones de un cuerpo pasivo solo hay inadecuadas. Una idea inadecuada es la falsa atribución de la fuente de la estructura de su cuerpo a un cuerpo externo que no afecta al primero o no lo hace de la manera que imagina. La confusión resultante es el término natural de la operación de imaginar de un individuo.

Los cuerpos externos afectan la percepción humana de su propio cuerpo y la de los cuerpos, de tal manera que se hace ideas de esas afecciones según sea. El hecho de existir un conjunto de ideas sobre las afecciones revela la constitución del cuerpo humano. Las afirmaciones y negaciones muestran cuál es la proposición y las propiedades del cuerpo y el contenido de las ideas de la mente sobre esas afecciones. Esto es lo que se puede denominar la constitución singular de un individuo. La diferencia entre los individuos desde esta perspectiva no puede ser más que de grado, pues la naturaleza es común en ellos, porque afirman y niegan, aun los contenidos eidéticos de dichas fórmulas no estén determinados.

Dice Spinoza en su *Korte Verhandeling*:

Want wy hebben gezeid dat het verstaan een pure lydinge is, dat is een gewaarwoordinge in de ziel van de wezenheid, en wezentlykheidder zaaken; alzoo dat wy het nooyt en zyn die van de zaak iet bevestigen of ontkennen, maar de zaak zelfs is het, die iets van zig ons bevestigt, of ontkend. (1972, I, 83)<sup>13</sup>

Se trata de un mecanismo de la naturaleza misma, por la cual los objetos hablan en nosotros

de manera que expresamos su esencia, bien adecuadamente si percibimos la causa adecuada del objeto en nosotros y las relaciones del objeto con los objetos que le son externos, bien inadecuadamente si percibimos poco el objeto y nuestra disposición está inclinada a afirmar o negar fácilmente. O, de otra manera, la cosa se interpreta a sí misma, por medio de nosotros, pero depende de la aptitud de nuestra mente, de la disposición de nuestro cuerpo. Si la capacidad del modo es reducida, no aumenta o simplemente es pasiva más que activa, la cosa no se interpreta adecuadamente y la mente se confunde con la presencia de la cosa.

Ahora bien, en el momento en que se determine el contenido eidético, se verá si las afirmaciones y negaciones son ideas adecuadas o inadecuadas. Las ideas adecuadas permiten la acción y conducen a ella, las inadecuadas a la pasión. “El espíritu que forma una *idea* adecuada es *causa* adecuada de las ideas que derivan de esta: es en ese sentido que es activo.” (Deleuze, 1996a, 277) La disposición de la constitución de individuo favorece o perjudica la potencia para formar ideas adecuadas y consecuentemente también para ser causa y causa adecuada. Mas tanto la constitución como disposición de ella son temporales, es decir, según se vea afectado un individuo, así su constitución cambia y así se mejora su disposición para ser causa adecuada o se empeora.

Según esto, la potencia, el *esfuerzo* individual es variable. La potencia spinociana es relativa: resulta de las relaciones afectivas y las relaciones eidéticas derivadas, por las que se conforma un individuo. Lo dice claramente en su *Korte Verhandeling*: “Uyt de volmaaktheid nad de zaak ontstaat alle de duuring van de zaak hoe ze [sc zaaken] meer wezenheid en goddelykheid in haar hebben hoe ze bestandiger zyn.” (Spinoza, 1972, I, 107)<sup>14</sup> La menor consistencia de los contenidos eidéticos revela una indisposición para aumentar su potencia y por esto mismo, una confusión mayor sobre las ideas.

La epistemología spinociana insiste en que la formación de una idea adecuada impide la posibilidad de la falsedad y proporciona de por sí certeza. La operación imaginativa de la mente no es un mecanismo cuyos objetos sean irreales. Un individuo que opera imaginativamente puede,

sin embargo, operar racionalmente en la medida en que todas las ideas sean adecuadas en la substancia, en cuanto esta contiene la esencia de todas las demás cosas (II.32 y 36). La imaginación no produce la falsedad de las afirmaciones o negaciones, sino que produce las afirmaciones o negaciones, por lo cual estas son imaginativas, no imaginarias.

En dicho sentido, las *operaciones* spinocianas imaginación y razón no entran en el tradicional conflicto entre una imaginación que es pura sensibilidad y que implica una escisión en la cosa entre su apariencia y su en sí y una razón capaz de formar ideas. No se trata de un conflicto que promociona una facultad por encima de otra.

La operación imaginativa produce confusión sobre qué percibe el individuo. Se trata de algo más que un problema de información y de correspondencia entre juicios y contenidos. La imaginación es una operación del entendimiento que es incapaz de discernir. Su objeto es producir una imagen de la cosa percibida, de la afección del cuerpo externo. Pero no hay definición, en el sentido óptico, de la imagen. Cualquier juicio que se formule a partir de esta sola operación no basta para alcanzar la adecuación de la idea. Ciertamente, el entendimiento puede operar una idea de la afección del cuerpo, pero puesto que no sabe a qué corresponde la imagen, no puede formar una idea adecuada.

Ahora, el problema radica en cómo salir del error. Pues, si la imaginación funciona mecánicamente, salir del error es como la proeza de sacarse del agua tirándose de los propios cabellos. La solución que se lee en la *Ethica* es harto compleja en sus consecuencias, pues, como se verá, ella sujeta las posibilidades de la libertad humana a una suerte de destino: corresponde al tejido de la substancia el salir del error o el persistir en él. No se quiere decir con esto que la substancia elija a un individuo, como si se tratara de una cuestión mesiánica. Si hay una noción de destino en Spinoza, ha de ser incompatible con cualquier perspectiva antropomórfica de la substancia.

¿Cómo se llega a la razón desde la imaginación? Primero, conviene aclarar que Spinoza no conceptualiza los géneros de conocimiento como estadios, ni como momentos definitivos. Son operaciones de la mente que implican una

aptitud para concebir de parte de la mente y la correspondiente disposición del cuerpo: "Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo ejus Corpus pluribus modis disponi potest." (II.14)<sup>15</sup> Pasar de la imaginación a la razón no es un cambio cualquiera. Por el contrario, consiste en la reestructuración que es el modo, el individuo. Si desde el punto de vista corporal lo que hay es un compuesto de cuerpos en una particular proporción movimiento-reposo en el tiempo y en relación con otros cuerpos, desde el punto de vista de la mente, esta se compone de un sinnúmero de ideas, pues la mente no es otra cosa que la idea del cuerpo (II.13). Pasar de un género a otro, de la imaginación a la razón, significa pasar de una proporción de movimiento-reposo a otra. Ciertamente, en cuanto la imaginación es la formación de imágenes por parte del modo, ella no desaparece. Subsiste en la razón reformada y acordada con lo que las cosas sean<sup>16</sup>. La diferencia entre la imaginación en cuanto única operación cognoscitiva y la imaginación en cuanto subordinada a la operación de razonar estriba en que en la primera las imágenes se *creen* suficientes y en la segunda se produce una *interpretación* que distancia la imagen de la imaginación y la asocia a una idea. Debido a que hay una efectiva concordancia entre la idea con su objeto ideado (I.a6), la interpretación es completa. Surge aquí la verdad. Y cuando la idea es considerada sin relación con el objeto, pero conserva las propiedades intrínsecas de la idea verdadera, se está frente a la adecuación (II.d4). El hecho de que la idea adecuada sea una idea verdadera, sin considerar el objeto implica un dominio de la mente sobre las particularidades de los objetos. Hace desaparecer sus particularidades, para adoptar una visión completa de las cosas. Adopta una mirada *sub specie aeternitatis*, la cual coincide con la libertad a la que debe aspirar el modo o individuo (I.d7 y V passim).

Por otra parte, la incompletud de una idea, es decir, la no concordancia entre la idea y el objeto, se funda en la confusión. La confusión no corresponde a una creencia equivocada en el sentido de que el individuo pueda ser consciente del contenido de la creencia. La falsedad no es una privación absoluta: no es posible que falte el objeto a la idea (que sería ignorancia), sino que entre idea y objeto se ha establecido inapropiadamente una

concordancia. Por ello he dicho la incompletud de la idea, pues carece de su objeto ideado. Falta un conocimiento debido a la confusión en la relación *idea-ideatum*.

A esto añádase que Spinoza formula la adecuación como un rango de una idea y también como una causa. Y la idea en cuanto adecuada es causa. Y define Spinoza como causa adecuada, aquella cuyo efecto puede ser concebido clara y distintamente por ella misma (III.d1). Es claro que la sola formación de ideas, que no es un estado sino una operación constante, implica una capacidad de la mente, mas no una actividad de la mente tal y como Spinoza entiende actividad:

Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis, aut extra nos fit, cujus adæquata sumus causa, hoc est (*per Defin. praeced.*) cum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. (III.d3)<sup>17</sup>

Agere porta toda la carga significativa en el pensamiento de Spinoza: hacer, ejercitar, operar, actuar. La acción o el acto, frente a la pasión, será una operación adecuada de la mente. El problema que adelantaba está en que si se es activo, debería seguirlo siendo, y si se es pasivo, ¿cómo podría advenir el cambio?, ¿de dónde provendría? ¿Implica el cambio un esfuerzo? ¿Puede ser el esfuerzo pasivo o al menos inducido?

A partir de la existencia de cuerpos externos que nos afectan (III.pt1) y que se conforman como causa inadecuada de nosotros, sufrimos una afección pasiva (*passio*) de donde nosotros afirmamos o negamos, es decir, queremos y entendemos (II.49). Pero debido a la pasión, el entendimiento forma ideas inadecuadas. El resultado de producir una idea inadecuada es conservar la confusión de la imaginación y del cuerpo, y tomar las cosas unas por otras. Aquí es dado esperar, por ejemplo, que suceda algún acontecimiento, cuando es fuertemente improbable o imposible que ocurra. En general, sería hacer corresponder causas con efectos diferentes. La expectativa fácilmente se defrauda y esa es una explicación que da Spinoza para la tristeza y la servidumbre. El propósito de la *Ethica* es, por el contrario, inducir al lector a alcanzar la alegría y la libertad.

Pero la alegría no es meramente un fin desde la perspectiva finita de los modos, sino que es

un adminículo del dispositivo de transformación del modo. La lectura de Deleuze (1996b, 276ss) identifica en el siguiente pasaje el adminículo disparador de la transformación:

Quamdiu igitur affectibus, qui nostrae naturae contrarii sunt, non conflictamur, tamdiu Mentis potentia, qua res intelligere conatur (*per Prop.26. p.4.*) non impeditur, atque adeo tamdiu potestatem habet claras, et distinctas ideas formandi, et alias ex aliis deducendi (*vide 2.Scho. Prop.40. et Schol. Prop. 47. p.2.*) (V.10dem)<sup>18</sup>.

Cuando el cuerpo encuentra un cuerpo con el cual concuerda, aunque lo que se produzca sea una pasión en nosotros, se trata de una “pasión dichosa” —en palabras de Deleuze—. Esta alegría induce de la pasión a la acción y se teje un punto en el cual ya no seguimos bajo la serie de las ideas inadecuadas que hasta ese momento formábamos. El cuerpo debe ser apto para recibir esas afecciones (pasividad), pero debe estar dispuesto, debe disponerse para actuar conforme a la concordancia del encuentro (actividad). Ese punto tejido es como un nudo, después del cual no se puede seguir en la misma dirección, pues ese fin y medio que es la alegría cambia la serie de las deducciones, ahora trama de la constitución reformada del modo. O ese punto tejido es un punto de inflexión de la perspectiva del orden de las causas e ideas de las cosas, como si efectivamente operara la apertura de la cámara oscura e invirtiera el orden, con tal de poder reproducirlo.

Parece que el esfuerzo se reduce a la pasividad de coincidir ocasionalmente con un cuerpo que concuerde y nos induzca a pasiones dichosas. ¿Sería el texto de la *Ethica* ese cuerpo? La libertad humana es actividad, pero ¿es inducida pasivamente por cuerpos externos? Si suponemos que la *Ethica* es una descripción de la substancia *extra substantiam*, la *Ethica* reproduce la mirada *sub specie aeternitatis*. Como si se tratara de una mirada trascendente a la totalidad. Ciertamente, la descripción que Spinoza realiza en la *Ethica* parece objetiva, especialmente por lo que al orden de la exposición se refiere. Sin embargo, no es una descripción, sino una construcción y consecuentemente subjetiva. Y por *subjetiva* hago referencia a que es una producción modal que habla de la substancia. No puede haber sino

una hipótesis de una situación trascendente, pero no una efectiva transcendencia. Es una producción modal que habla de la substancia y que se realiza en la substancia. No fuera de ella, pese a que se quiera alcanzar tal posición trascendente. Ese es el carácter subjetivo de la *Ethica*.

Este carácter subjetivo muestra que efectivamente el texto de la *Ethica* es parte de la substancia en el mismo sentido en que lo son los cuerpos o las mentes de los que en aquél se leen. Si aceptáramos la primera hipótesis, que la *Ethica* es trascendente a la substancia misma, el que ocurra la experiencia de las pasiones dichas y el que se tenga conciencia de esa ocurrencia depende efectivamente de la realización del paso de la imaginación a la razón (magnificación de la ejecución). En cuanto a la otra hipótesis, no excluye esta posibilidad. Mas incluye la posibilidad según la cual el texto mismo, al establecer de qué manera sucede y en qué consiste esa transformación, indica cómo realizarlo. Dicho de otra manera, propone al lector la transformación de sí mismo. Ignorar la condición de modo del texto de la *Ethica* es no entender lo dicho por el texto mismo. Es no atender a la solicitud de derivar las cosas que el texto deriva. ¿No se trata de un principio de legibilidad, una potencia de leer, el aceptar que el texto nos afecte y nos afecta?<sup>19</sup> Negar la receptividad del lector para con el texto es negar la propia aptitud de la mente y la disposición del cuerpo del lector. Es reducirla o eliminarla. ¿Qué exige, entonces, el principio de legibilidad?

La legibilidad, definida a partir de criterios como selección léxica o longitud de la frase (Cassany, 1995), consiste en un criterio meramente lingüístico. Acudo más bien a un criterio intrínseco del texto spinociano. En ningún momento, aparece en la *Ethica* una indicación de cómo deba leerse el texto. ¿Existen tales indicaciones en general? ¿Podría tomarse como una farsa cada palabra, cada enunciado de la *Ethica*? ¿Como una ironía? El principio de legibilidad debe responder a la pregunta «¿Qué estatuto posee el texto?». Antes de responder a esta pregunta, solo quiero señalar el efecto del paso de la imaginación a la razón.

Cuando el individuo opera bajo la razón, forma ideas adecuadas o nociones comunes. Aún cuando no alcanza la posición trascendente

de la substancia, sabe que sabe (II.43 y II.21e) y sí obtiene una mirada *sub specie æternitatis* (II.44c2). Esta es una mirada que le permite ordenar los objetos conforme a la substancia y alcanzar la felicidad. Y conforme a ello, por la razón se concibe las cosas como son en sí, como necesarias, no como contingentes (II.44 dem). Lo mismo sucede en la intuición. La diferencia entre razón e intuición radica en las demostraciones por las que opera la razón y por las que no necesita operar la intuición, y a la cual aquéllas serían contingentes. Por ello, la intuición está asociada a la rara beatitud que Alquí esperaría del autor de la *Ethica*. Puesto que la *Ethica* está en el orden de las demostraciones, el género que le es propio es la razón. No la imaginación sola e insuficiente, ni la intuición. La primera, porque por sí sola no sería fuente de verdad. La última, porque quien opera intuitivamente no necesita demostrar (ni escribir, ni leer las demostraciones, ni comprenderlas en el acto propio de demostrar, porque la intuición es una comprensión de golpe, una observación inmediata de lo que las cosas son en sí).

Estas diferencias entre los diversos grados de conocimiento enfatizan el que el principio de legibilidad pertenezca al campo conflictivo de la imaginación y al de la razón. No al de la intuición, donde la demostración no tiene sentido. La demostración es el limen donde se puede situar la comprensión y efectivamente consiste en una operación, en una actualización. El carácter de la demostración no es particular del texto filosófico, pero sí lo es del spinociano y lleva a punto la comprensión en cada acto de la demostración de los enunciados de la *Ethica* conforme se la lee. Este es el esfuerzo que exige pasar de la imaginación a la razón, gracias al otro adminículo que es el texto de la *Ethica*, tal y como se refiere Spinoza a su doctrina: “Superest tandem indicare, quantum hujus doctrinae cognitio ad usum vitae conferat...” (II.49e)<sup>20</sup> Podría decirse que la *Ethica* es un libro de filosofía práctica (ética), pero esta afirmación dejaría por fuera lo que modal y realmente es: una *praxis*, un *ergon*, un *kairos kinêseôs*, un *aïôn*.

Como he indicado al principio, la *Ethica* establece una poética en el sentido aristotélico: el dispositivo por el cual podemos pasar de operar

imaginativamente a operar racionalmente implica un reconocimiento (*anagnôrisis*) sobre una falta (*hamartia*). Así como puede narrarse, comprenderse, por ejemplo, la historia de Edipo conforme a la poética aristotélica, puede comprendérsela según la *poética spinozana*. Edipo opera imaginativamente mientras huye de los que considera sus padres para evitar la realización del oráculo. Sin embargo, cuando se percata que su historia coincide con la predicción, cuando su cuerpo se deja afectar por una pasión, puede reconocer cómo son las cosas y ordena los acontecimientos según sus causas e ideas. Ciertamente, la falta es imaginaria y se debe a una confusión. No es ignorancia. El reconocimiento es la conciencia de que se sabe. En el caso de Edipo, es la conciencia de que ahora sabe que puede mostrar cómo ha llegado a ocurrir todo. Y en ese reconocimiento, que no es otra cosa que la actividad de la conciencia, ocurre la liberación del individuo. Sobre esto regresaré.

### III

#### *De auctoris textus lectore*

La cuestión del cuerpo no acaba en tratar sobre su disposición o en la aptitud de la mente para percibir muchas cosas. El cuerpo suele ser considerado primero según una operación *anatómica*, bajo el objetivo de establecer sus diferentes partes y las relaciones que hay entre ellas. Esta operación implica el corte y disección del cuerpo, de manera que muestren la estructura del cuerpo. Sin embargo, la disección no puede ser simplemente *analítica*. Es decir, el corte no puede consistir en descomposición de elementos, en separación de partes. Por el contrario, es *sintética*. La disección muestra la composición y parte de la proyección del movimiento de los cuerpos componentes según su proporción de movimiento-reposo. Pero la relación es compleja en el caso de la *Ethica*, pues exige la comprensión de la situación de la teoría: un autor, un texto, un lector. Por ello, en este sentido se ha de hablar más bien *histológica* y *fisiológicamente* del texto, por la composición y la proyección del texto, del autor y del lector.

Al tratar la cuestión de la interpretación a partir de la *Ethica*, se pueden observar dos cosas: primero, que quien lee la *Ethica* puede leer un texto y articular lo real según el texto, y segundo,

que quien lee la *Ethica* en búsqueda de un aparato hermenéutico, si lo halla, debe verificarlo en el mismo texto spinociano. Sea el caso que sea, debo iniciar por exponer la estructura del texto. Nuevamente, es la cuestión de la mirada, trascendente o inmanente, del lector.

## 1. El cuerpo del texto

Respondo ahora a la pregunta por el estatuto del texto. El texto es un modo, conforme a la comprensión de los modos según Spinoza. El texto tiene un cuerpo. En términos cartesianos, es una *res extensa*, cualquiera que sea su base material: piedras, conchas, tablas de cera, maderas o papiros. La corporalidad del texto inicia con esa materialidad que prepara la disposición del texto mismo: escritura en columnas, escritura lineal, de derecha a izquierda o de izquierda a derecha y a veces *boustrophedon*. La materialidad abarca los otros recursos que facilitan la escritura: cinceles, punzones, pinceles, carbonillos, plumas. Y acaba con lo escrito: petroglifos, jeroglifos, pictogramas, ideogramas, gramas (letras empleadas como elementos de un lenguaje de fórmulas bien formadas). En ocasiones el texto se hace acompañar de dibujos, con el objeto de ilustrar las ideas o de formar alegorías, cuyo carácter didáctico sintetiza lo expuesto por el texto<sup>21</sup>.

Le livre, tel que nous le connaissons aujourd'hui, c'est donc la disposition du fil du discours dans l'espace à trois dimensions selon une double module: longueur de la ligne, hauteur de la page, disposition qui a l'avantage de donner au lecteur une grande liberté de déplacement par rapport au «déroutement» du texte, une grande mobilité, qui est ce qui se rapproche le plus d'une présentation simultanée de toutes les parties d'un ouvrage. (Butor, 1997, 134)<sup>22</sup>

Se trata el texto de un tejido de la escritura (*hystologia*).

Muchas veces despreciada esa extensión del cuerpo, no se aprecia la capacidad de afectar del texto que inicia con la forma que se adopte. El texto aumenta su capacidad de afectar al lector desde el momento en que está dispuesto de cierta manera. La capacidad de afectar es tanto extensa como cogitativa. Esto podría ser considerado como una forma de interaccionismo. No hay quien

interprete de esa forma a Spinoza. Sin embargo, la "estructura" de la capacidad de afectar no queda clara en lo que toca la relación entre extensión y pensamiento. Cuerpo y pensamiento son lo mismo. Mas cuando Spinoza escribe "Homo cogitat" (II. a2), ¿qué quiere decir con ello? ¿Acaso que un cuerpo piensa?, ¿que un modo piensa? ¿Significan algo esas expresiones? ¿Cuál es la estructura del modo en relación con sus atributos?

Un lector de la Antigüedad, por ejemplo, estaba acostumbrado a leer un texto sin puntuación y, consecuentemente, sin divisiones de párrafos y se afecta de manera diferente a quien lee versos, cuya métrica ordena el texto de manera diferente a la prosa.

Y por otra parte, el cuerpo del texto está compuesto por otro tipo de elementos, y cuya potencia de afectar es mayor que los elementos antes indicados. Se trata de los elementos que conforman el lenguaje: la sintaxis, la morfología y el léxico de la lengua en que está escrito el texto. La lengua, convencional según Spinoza, es la primera instancia de un imaginario. Ciertamente, el imaginario de la lengua y, por extensión, del lenguaje es el mundo de los signos, intermediario entre el carácter social y los individuos (Bertrand, 1983, 105 ss). Permite el comercio y la comunicación entre los mundos privados de los individuos y posibilita una transparencia pública. Finalmente, la comunicación descansa sobre el comercio transparente de las esencias, es decir, un tipo de movimiento dentro de la totalidad (véase Parkinson, 1979).

Esos elementos lingüísticos son comunes y en ese punto son capaces de afectar a los hablantes y usuarios de una lengua. Pero hay una segunda instancia del imaginario en relación con un texto. Se trata de una instancia menos general. Los textos suelen poseer un estilo, marca de la individualidad de quien lo escribe. Es su pluma, es su texto. Así se relaciona la materialidad del cuerpo del texto (los trazos sobre el papel, por ejemplo) con el cuerpo del autor y su voluntad, es decir, su entendimiento. Es la marca de la voluntad y el entendimiento del autor sobre el papel. En efecto, el texto es, respecto de su autor, una afección (una pasión o una acción). No se puede determinar aún la condición de actividad o pasividad de las afecciones del autor, lo cual es necesario para saber si el contenido textual es adecuado o inadecuado. Y porque el

objeto de la volición no es algo absoluto sino "la idea en cuanto que es idea" (II.49), "la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo" (II.49c). En este sentido, se trata de una afección. Mas el hecho de ser la marca de esa voluntad implica un esfuerzo que la voluntad traslada al texto.

Venit hic notandum, me per voluntatem affirmandi, & negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua Mens, quid verum, quidve falsum sit, affirmat, vel negat, & non cupiditatem, qua, Mens, res appetit, vel aversatur. (II.48e)<sup>23</sup>

La voluntad y el entendimiento son la misma facultad de afirmar y negar.

La voluntad del autor, en el ejercicio de la escritura del texto, se proyecta en el texto, al punto que puede decirse que se desplaza a él y este llega a ser una prolongación de su voluntad o entendimiento. Esta prolongación adquiere la ventaja de ser una *res extensa* separada de su causa singular e inmediata, ya no solo espacial sino temporalmente. Adquiere una diferencia temporal en razón de la cual, el texto posee una capacidad de afectar y de ser afectado. Esa capacidad incide en la perseverancia de sus contenidos y formas, pero particularmente en su propia y singular facultad de afirmar y negar. El desplazamiento de esa facultad, ora voluntad, ora entendimiento, introduce en el cuerpo, que el texto es, una mente que supera la sola convencionalidad del lenguaje en que está expresada. Y al mismo tiempo que el cuerpo cobra diferencia temporal, conserva la composición del autor: la aptitud mental para percibir y la disposición corporal del autor en el momento de la escritura, sus pasiones y sus acciones. El texto es un tejido afectivo en el mismo sentido en que lo es el autor o el lector.

En cuanto esta facultad de afirmar y negar del texto procede de un esfuerzo, el texto posee por sí mismo una capacidad de afectar otros cuerpos, es decir, la capacidad de producir afecciones, con las que aumenta o disminuye, ayuda u obstaculiza la potencia de actuar de otros cuerpos y las ideas de estas afecciones, de manera que cuando el texto es causa de alguna de estas afecciones, se dice que actúa (III.d3). La acción de un texto tiene por objeto el lector. La prolongación del autor gracias a esa facultad busca prolongarse a su vez a sí misma, de manera que el esfuerzo del

autor, cuando afecta otros cuerpos, los afecta por el texto y en cuanto y tanto el texto esté dispuesto para afectar y de qué manera al lector. Se puede decir, pues, que el texto posee en diferentes grados y según su facultad, una potencia de que el lector afirme o niegue con aquélla. Y en cuanto el lector realice dicha posibilidad y concuerde con la afirmación o negación del texto, es decir, sus ideas, el lector es persuadido de la veracidad o falsedad de ciertas afirmaciones o negaciones, o ideas, de manera que el entendimiento opere un conocimiento adecuado.

El *depósito* de una mente tal, cuya definición radica en la capacidad de persuadir, hace de cualquier texto una retórica, en el sentido aristotélico: "Entendamos por retórica la facultad [*dynamis*] de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer." (Aristóteles, 1994, I 2, 1355b25). No se trata de una *epistêmê*, ni de una *technê*. Es una potencia. Si la lengua debe ser capaz de reunir en un imaginario intermedio los *mundos privados* y producir una sociabilidad, si no transparente, al menos común, el texto debe producir un imaginario común entre el mundo del autor, quien lo ordena y dispone ese orden en las afirmaciones y negaciones o ideas del texto, y el mundo del lector, a quien van dirigidos esos contenidos según la capacidad de ordenar. El autor ha de emplear los recursos conocidos por la tradición retórica para persuadir sobre los contenidos que ha de afirmar o negar en su texto. Se trata, por supuesto, de las figuras del lenguaje o "tropos" (como la metáfora, la metonimia, la sinécdoque, etc.) y las figuras retóricas o de elocución (como el pleonismo, la elipsis, la enálage, etc), a las cuales cabría agregar figuras del sentido (como la prosopopeya, la anáfora, la aporía, etc). Estos recursos, que están dirigidos a la sensibilidad y afectividad del auditorio, modifican el entendimiento del lector, en cuanto opera la imaginación sin consideración de ningún otro género de operación epistémica. La comunidad de mundos es lo que permite que el texto opere epistémicamente, dentro de los términos de los géneros spinocianos de conocimiento (véase II.40e), y conforme a ellos.

El autor afecta un cuerpo en su diseño físico, en la lengua que emplea y con sus recursos, para ser causa modal en aquél de una realidad corporal y mental. El texto, en cuanto es una facultad de

afirmar y negar y una capacidad de afectar, por su disposición corporal y su disposición mental afecta a otro cuerpo e induce en él un orden del mundo que puede ser adecuado o inadecuado según las capacidades del texto y las del lector. El lector es causado, en cuanto su disposición se vea modificada, bien adecuadamente, bien inadecuadamente por el texto, cuya causa es el autor, causa singular, por lo cual escribe en cuanto está dispuesto a ordenar una cadena causal, sea adecuada o inadecuadamente, y cuya escritura está consecuentemente determinada por otro. Desplazada la potencia de leer en el texto al texto mismo, confirmamos en él su potencia poética y su potencia retórica.

## 2. La mente del texto

### a. La comunicación de la mente

¿No es exagerado atribuir a un texto una mente? Un modo es susceptible de ser visto bajo dos perspectivas. La de la mente y la del cuerpo, dos perspectivas de lo mismo. Y aunque de la substancia se predica infinito número de atributos, son solamente dos los conocidos y con los cuales Spinoza formula sus demostraciones. Por otra parte, la cuestión mental no es sencilla. La mente es un atributo dinámico, en el mismo sentido en el que el cuerpo es un atributo dinámico y definido según la cantidad de movimiento-reposo. El cuerpo tiene como objeto de su actividad, en relación con los otros, una percepción sensorial por contacto, de modo que cualquier cuerpo singular se defina como un modo (II.d1) que consecuentemente es en otro (I.d5): según sus límites y porque concebimos siempre un cuerpo mayor. Y en cuanto el cuerpo dure, ese objeto del cuerpo es relacional. Y en cuanto tiene percepción, es propiamente pasivo, aunque pueda tener una disposición a actuar.

En cambio, la mente no parece hallarse en una relación de continuidad con otras mentes, en el mismo sentido en que los cuerpos se relacionan entre sí. Pues, ciertamente, no hay afección directa entre mentes. Y sin embargo, es obvio que existe comunicación entre una mente y otra. Esta comunicación emerge del objeto de la mente, que no es una percepción sino una idea,

la cual representa un cuerpo externo que afecta el cuerpo o que es imagen de las cosas (III.27dem). La extensión del mundo corporal se proyecta al mundo mental gracias a que los cuerpos se afectan entre sí, que son imágenes a partir de las cuales la mente forma representaciones, es decir, imaginaciones (II.17e).

Sin embargo, sería impropio hablar de la coextensión del mundo mental. Primero, en cuanto no se le puede trasladar la extensión, puesto que extensión y pensamiento son dos atributos diferentes. Luego, porque el mundo mental no se reduce a las ideas. Antes de tratar este segundo punto, debo, empero, considerar que efectivamente hay comunicación mental y que esta se produce por objetos intermediarios, las ideas. En este punto, me interesa tratar la cuestión de la estructura de lo que he denominado mundo mental, después de lo cual podré considerar que efectivamente hay comunicación mental y que esta se produce por objetos intermediarios, ideas. "Idea, quae esse formale humanae Mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita." (II.15)<sup>24</sup> Si así como la mente, la idea del cuerpo está compuesta de muchísimas ideas, hay continuidad en la mente, de la misma manera hay continuidad en el resto de la substancia. Y puesto que "rem extensam, & rem cogitatem, vel Dei attributa esse, vel (*per Axiom.* I.) affectiones attributorum Dei" (I.14c2)<sup>25</sup>, la cosa pensante en cuanto atributo de la substancia es homogénea.

La mente es propiamente activa, puesto que no percibe (pasividad), sino que concibe. El texto de la explicación de la definición tercera de la segunda parte expresa notablemente esa diferencia: "Dico potius conceptum, quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati. At conceptus actionem Mentis exprimere videtur." (II.d3)<sup>26</sup>

Ahora bien, el mundo mental podría ser presentado nuevamente de manera anatómica; mas como el interés de la tesis es genético respecto de los mecanismos de la subjetividad, presento el mundo mental según su funcionamiento.

El mundo mental parte del funcionamiento general de un cuerpo capaz de ser afectado y de afectar, de manera que la mente pueda imaginar, y sobre las imágenes producidas, formar ideas las cuales pueden operar en tres grados del conocimiento en el entendimiento, según la adecuación

o inadecuación de las ideas producidas. Esta síntesis proporciona los elementos en sus diversas y complejas relaciones. Pero la articulación es aún más puntual.

Primero, la introducción que hace Spinoza del entendimiento desde la primera definición de la *Ethica* es compleja. En un sistema demostrativo como el spinociano, es inevitable partir de puntos determinados que, aunque formulados como proposiciones primitivas, elementales y evidentes, introducen términos indefinidos.

Spinoza establece que el entendimiento no es otra cosa que el pensamiento, no absoluto, sino un modo del pensar que es concebido por el pensamiento absoluto, "ita concipi debet, ut sine ipso nec esse, nec concipi possit" (I.31dem)<sup>27</sup>. El entendimiento es acto mismo (Macherey, 1994, I, 187), de manera que lo único que varía en el entendimiento es el grado y potencia con la que actúa: imaginación, razón o intuición (lo que queda confirmado en II.11c)<sup>28</sup>.

## b. La mente del texto

La disposición de la mente del texto parte de la proposición séptima de la segunda parte de la *Ethica*. Y hace referencia a dos cuestiones: por una parte, la lógica de la mente (una especie de *psychagôgê*), la cual ha sido tratada desde el punto de vista de las operaciones del entendimiento. Por otra, la unión de la mente y el cuerpo o la identidad ontológica de mente y cuerpo.

La disposición de la mente del texto ha de surgir de la disposición misma del cuerpo del texto. Este, efectivamente, no es una combinación cualquiera de caracteres:

Sed si ego Librum sublimibus meditationibus repletum, nitideque scriptum in manibus plebei cujusdam conspiciam, et ipsum rogem, unde cum habeat librum, sique mihi respondeat, se eum ex alio libro alterius plebei, qui quoque nitide scribere moverat, descripsisse, et sic in infinitum procedat, is mihi non facit satis: nam non tantum de figuris, ac ordine litterarum, interrogo, de quibus tantum respondet; verum etiam de meditationibus, et sensu, quem earundem compositio indicat; [...]" (Spinoza, 1972, IV, 198-199)<sup>29</sup>

El texto sin mente no vale nada. Consistiría únicamente en un cuerpo de imágenes y que puede

inducir imaginaciones. ¿Cómo es exactamente la relación entre la mente y el cuerpo?

Spinoza sostiene, sin insistir demasiado, que: "Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum." (II.7)<sup>30</sup> Se trata de un teorema regulador de las relaciones de los atributos de la substancia, cuyo objeto es establecer el grado de expresividad de la substancia. La expresividad viene implícita desde la definición sexta de la primera parte. Spinoza hace derivar la proposición del axioma cuarto: "Effectus cognitio a cognitione causae dependet, & eandem involvit."<sup>31</sup> Esta demostración, que para el autor resulta evidente y clara, oscurece el contenido de la proposición<sup>32</sup>. El axioma en cuestión hace referencia a dos cosas fundamentales en la epistemología del hereje, el conocimiento causal y la causalidad.

La expresión "teorema regulador" trata de un teorema que es superior, trascendental en cuanto habla del contenido del ser (la causalidad). Inevitablemente obscuro en cuanto su referencia no se entiende por sí solo. Por lo cual indefectiblemente se lo ha de demostrar y enunciar para curar la noción de causalidad que la idea de substancia conlleva en el spinocismo. La evidencia de una fórmula (definición o axioma) parece radicar, en parte, en su inexplicabilidad o en su simplicidad. Las fórmulas pretendidas evidentes son *brutas* por ello. De ellas parece no haber comprensión. Y lo *brutal* de esas fórmulas se ha de desarrollar de manera que de ellas se forme una comprensión en la mente. Lo bruto no desaparece, pero se hace entonces acompañar de inteligencia. Un teorema regulador es un eje-para la comprensión. Si se sigue el sentido spinociano de "interpretar la naturaleza", tenemos que las fórmulas evidentes son resultados (no principios epistemológicos, ni metodológicos) de una encuesta ya realizada. Por ello, puestos al principio de la exposición de la investigación son brutos y necesitan ser comprendidos. El carácter evidente de cualquier fórmula no implica de suyo la comprensión de lo enunciado. Su ser brutal incita a la comprensión.

Cuando Kaplan (1998) revisa la cuestión geométrica en Spinoza, supone que se trata de la aplicación efectiva de un *método geométrico* en el campo de la filosofía. Cita intentos similares: Proclo, Porfirio, Alain de Lille, Duns Escoto, Maimónides, Crescas, Burgersdijk, Geulincx,

Bruno y Descartes. Pero en sentido estricto, dice, Spinoza es el primero en hacer tal aplicación.

Si las fórmulas primeras son realmente evidentes, son indiscutibles para todos. Desde la primera definición de la *Ethica*, se inicia la polémica con el maestro de las proposiciones, sin embargo. Lo otro, aceptar las derivaciones de esas fórmulas primeras, parece secundario. La veracidad de las derivaciones queda sujeta a la de las evidencias primeras. Kaplan analiza el *axiomatismo* del método, trata de dar con el concepto spinociano de "método geométrico", mas de lado deja lo que la evidencia pueda significar para un método racionalista.

Que la tradición del texto spinociano es otra, lo he dicho ya. La *Ethica* es fundamentalmente un texto de geometría. ¿Qué es lo *ético* en el texto? No el punto de partida. De las definiciones iniciales solo la séptima es de explícito carácter ético. Sin embargo, su formulación es propiamente ontológica. Lo ético del texto son sus derivaciones (derivadas). Kaplan no hace una distinción fundamental: entre *methodus geometricum* y *ordo geometricum* o *mos geometricum*. En la *Ethica*, Spinoza emplea estas dos últimas expresiones y no la de *methodus*. En el orden se encuentran los resultados del método, pero orden y método no son lo mismo. El orden es el progreso en las derivaciones. Orden y método no son lo mismo (Spinoza, 1992, 13 y 30). El método no puede dar la posibilidad de un recurso al infinito. La *Ethica* inicia con la causa. La formulación de una *causa sui* evita la recursión al infinito. Y este es el objeto de la *Ethica*, pero no significa que metodológicamente se pueda recurrir infinitamente. La definición es genética, como suele decirse, porque produce el objeto. La producción de la definición procede del método. Ha sido pensada desde antes, como un producto de la investigación sobre la naturaleza y se presenta ahora como principio de la *via reflexionis*. Producirla es controlarla, comprenderla. Mas la definición no puede pensarse como dada. Por el contrario, la definición o, mejor aún, el definir es producir, generar. El orden es una derivación de los definir pero al igual que ellos es generación. No hay nada que sea un *datum*.

La vía debe conducir de lo bruto de la fórmula a la comprensión de la deducción de la

fórmula. ¿Dónde surge entonces la evidencia? ¿Qué fórmulas deberíamos suponer evidentes en la *Ethica*? ¿Dónde está la noción de evidencia? ¿No debería ser acaso la primera noción de un sistema geométrico?

Indagar sobre el método spinociano pensado como método geométrico o axiomático obliga usualmente a hacer la consideración de si las definiciones y axiomas son hipotéticos o de suyo verdaderos y evidentes. Ciertamente Spinoza rechazaría el que fueran hipotéticos, si por ello entendemos hipótesis en el sentido débil, es decir, en el cual la veracidad de las fórmulas es absolutamente irrelevante. En un sentido fuerte, necesitarían la posterior verificación. Esto tampoco calza en el sistema. Queda que las fórmulas sean verdaderas. Pero ¿es esto en sí mismo un indicio de la evidencia? La veracidad de las fórmulas puede provenir de otra parte y proceder de otra manera.

Ha de notarse que Spinoza no emplea el término de evidencia como criterio en la *Ethica*. ¿Significa esto que “evidencia” no es un criterio de la teoría en relación con sus objetos<sup>33</sup>? ¿No significaría nada la expresión “ideas evidentes”? ¿Habría “ideas evidentes”? Entonces, la evidencia sería un criterio *ex theoria* y no ya un concepto de la teoría y no tendría que ver con el método y la epistemología spinocianos. Esto presenta un serio problema: Spinoza ha negado la recursión al infinito. Si hay un criterio *ex theoria*, es obvio que es posible una “teoría de la

teoría”. ¿La metateoría tendría a su vez criterios *ex theoria* sin fin? Si se queda el análisis de la evidencia ahí (como criterio *ex theoria* y como criterio primitivo en el orden del método), tendría como resultado pensar que el método spinociano hace referencia al “orden demostrativo” o a la “vía”. ¿Cómo resolver luego la cuestión? Indaguemos sobre los criterios, ¿cuáles son los jueces de la teoría?

Ha de verse con qué criterios maneja la teoría spinociana sus objetos. No se encuentra, por ninguna parte, el término “evidencia”. Si Spinoza fabrica una *teoría nooseológica*, sobre objetos como, por ejemplo, ideas o proposiciones ha de aplicar un criterio, el de claridad y distinción (II.38c). A eso llama Spinoza “adecuación”. Las ideas pueden ser adecuadas o inadecuadas. También habla de ideas verdaderas o no verdaderas. Dado que verdad y adecuación no se producen por derivación (por ejemplo, de evidencia), la diferencia entre ellas es un criterio teórico. La distinción no es, pues, evidente. Si se la formula inicialmente significaría que, de antemano, podemos saber distinguir lo verdadero o la falso, por ejemplo, sin necesidad de un examen (la *skêpsis* pirrónica o el *doute* cartesiano).

Si fuera evidente el contenido de (I.a6) o de (II.d4), podría también tenerse por evidente el procedimiento por el cual se llega a (I.a6) y (II.d4). No puede pensarse en el criterio de evidencia respecto de las fórmulas primitivas de la *Ethica*. Análisis los enunciados de I.a6 y II.d4:

I.a6I

*Idea vera debet cum suo ideato convenire.* (I.a6)<sup>34</sup>

La *veritas* es axioma.

Es extrínseca, es decir, implica

[1] un objeto externo,

[2] una representación

[3] concordancia entre la idea

y la representación.

(véase II.19-35e)

I.d4

*Per ideam adaequatam intelligi ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet.* (II.d4)<sup>35</sup>

La *adaequatio* es definición.

Es intrínseca, es decir, implica

[1] ausencia de un objeto,

[2] posesión de las propiedades del objeto,

de una idea verdadera.

(véase II.43 y III.af48)

La verdad es operacional en cuanto es presentada en un axioma, pues sirve para trabajar sobre los objetos de las proposiciones, los ideados. Y la adecuación es el resultado operacional de la verdad. Implica su ejercicio, pero sin los objetos.

Pero, ¿qué es una definición y qué un axioma dentro de la teoría spinociana? ¿Se trata de formas de la anticipación? ¿Por qué en una teoría ordenada geoméricamente no se definen más que sus términos-objeto y no sus términos operacionales u operativos? Una definición es una determinación semántica de algo real o que puede serlo. ¿Es posible definir la definición? ¿En qué sentido? En cuanto pertenece al pensamiento es real y puede, entonces, definirse. También es un objeto del mundo ¿Qué tipo de definición emplea Spinoza?<sup>36</sup>

En la epístola IX, a Simon de Vries, Spinoza (1988d) sostiene que hay dos tipos de definiciones: [a] la que explica la cosa, la esencia de la cosa y explica cómo es la cosa fuera del entendimiento. Es verdadera<sup>37</sup> y sirve como criterio de distinción y denominación de las cosas (Spinoza, 1988d, 235). Y [b] una propuesta para examinación que explica la cosa como es concebida. No es necesariamente verdadera (lo que significa que todas las que proporciona Spinoza podrían serlo, aún cuando fueran de este tipo). La definición [a] es indudablemente objetiva y la [b] subjetiva. De la lectura de las primeras definiciones, parece que Spinoza se inclina por emplear las definiciones de tipo [b], pero con el objetivo de que el entendimiento, en el orden de las deducciones, alcance a pensar las cosas conforme a definiciones del tipo [a]. Es decir, que desde el punto de vista metodológico la verdad de los enunciados es operacional, no así la de una doctrina universal sobre la substancia. El paso tiene que ver con la eficiencia y el método.

En la consideración spinociana sobre el método, no hay que dejar en el olvido que el método se corresponde con su objeto y viceversa (Spinoza, 1992). Como Bacon (1985, 87ss), Spinoza considera que la comprensión procede de la producción, de la construcción. Visto así, la fabricación del objeto es su propia comprensión, el control sobre la fabricación es el control sobre el objeto: el método no puede ser más que *reflejo, reflexivo*.

De la misma manera que Bacon, Spinoza subraya la cuestión de la historia natural. Esto

puede entenderse tanto de una historia de la substancia como del texto. En el *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza sostiene que “methodum interpretandi Scripturam haud differre a methodo interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire” (1972, III, 98)<sup>38</sup>. A continuación Spinoza describe lo que ha de ser la interpretación de las Escrituras y también, por consiguiente, de la naturaleza.

Primero, ha de formularse una historia crítica, que consiste en determinar el autor, la lengua, la época y la transmisión textual. Segundo, la crítica textual, que radica en determinar el sentido de los términos, frases y fragmentos, según su contexto, pasajes paralelos y el conjunto de la obra. Y tercero, la crítica doctrinal, cuyo objetivo es emitir un juicio valorativo según la razón sobre la verdad o falsedad del texto.

La primera constatación que se puede hacer sobre esta exegética bíblica es precisamente la correspondencia que hay entre naturaleza y texto sagrado. Tal correspondencia confirma que el dios spinociano, objeto del relato bíblico, es la naturaleza<sup>39</sup> toda y cualquier texto que haga referencia a ese objeto merece una metodología exegética de esa índole. ¿Dentro de esa índole no se puede catalogar el texto spinociano de la *Ethica*? De hecho, la metodología se puede extender y aplicar a otros textos no bíblicos.

La metodología es, en principio, sencilla exegética bíblica, con características notablemente filológicas. Pero más que una metodología, se trata de un orden o una vía interpretativos, en el mismo sentido en que he mencionado un orden o una vía demostrativos en la *Ethica*. Se percibe en ella, tres niveles, según los procedimientos por seguir. El primero trata el problema de la producción del texto. El proceder no es nuevo pero insiste precisamente en la fuente del texto. ¿Qué origina el texto? Conceder que un texto sagrado no es de ninguna manera primigenio insiste en la precariedad del texto en relación con la substancia. Determinar el autor no consistiría únicamente en designar nominal y temporalmente a un individuo. Sería determinar la mente del autor. Esta cuestión se extiende en los otros factores y en la crítica textual y la doctrinal. Encontramos que la mente del autor pasa por su época, pero especialmente por su lengua. El empleo de la lengua, no solo en el sentido literal de la confección

de su ortografía y gramática históricas, sino en el sentido metafórico, determina la comprensión de la mente del autor. Revela su potencia de comprender y establece el dominio en el que el lector puede comprenderlo. Esta cuestión es radical, por cuanto determinar la potencia del autor muestra en qué grado se relaciona la mente del autor (el modo) con la substancia<sup>40</sup>.

El segundo nivel busca establecer ese dominio. Las significaciones de un texto, aunque múltiples o infinitas, no pueden actualizarse bajo la forma infinita. Solo cierta cadena de significaciones proporciona la comprensión del texto todo, de manera coherente. Se trata de encontrar la "doctrina universalis" (1972, III, 103) de las Escrituras o del texto, para luego derivar las particularidades de él. El tercer nivel tiene que ver con la disolución de contradicciones y ambigüedades del texto, las cuales pueden desaparecer por la aclaración del texto o por la contextualización histórica de la mente del autor y de su estrategia narrativa. El lector debe encontrar en la historia del texto, como afirma Spinoza en esas páginas del *Tractatus*, la verdad del texto, es decir, la correspondencia de la narración con los eventos causados que son objeto de la narración. La reconstrucción de la historia del texto, de la substancia emplea la verdad de manera operacional: Spinoza renuncia a la literalidad de todo los enunciados, en favor de que éstos permitan ascender al descubrimiento de la doctrina universal. Que el lector pueda subir, gracias al orden interpretativo, hasta el dominio de una *mens adæquata*. En este sentido, es el modo (*auctor* o *lector*) el que debe dar cuenta de la universalidad de una doctrina. La desproporción entre modo y substancia induce el error, pues lo que se ha de comparar entre uno y otro es la potencia, el poder ser causa de cada uno.

Y por ello, la causalidad es el eje de la teoría sobre la substancia, al punto que ella se encuentra definida como "causa sui" (I.d1 y I.7dem) y luego como causa de todas las cosas singulares (I.15 y 18 y II.9). La substancia es eficiencia en sí misma (efectividad y efectuación). Puede ser considerada como el encadenamiento causal en su totalidad, desde cualquier perspectiva posible. Un modo alcanza la mirada *sub specie aeternitatis*, en la medida en que sea mayor su eficiencia.

Ese encadenamiento causal, que reviste varios aspectos, posee una estructura general, a la cual se refiere Spinoza como *ordo et connexio*. Por una parte, una causalidad eficiente, de la substancia a los modos. Luego, una causalidad entre los modos mismos. Esta se halla sujeta a la anterior al punto que la distinción entre una y otra depende de la perspectiva: si se ve la causalidad desde el punto de vista de un modo, la causalidad es modal y ocurre entre modos. Si se ve la causalidad *extra substantiam* (se trata de una hipótesis de representación cuya adecuación es nula), la substancia es la causa de cada uno de los modos (ocurrencias en la substancia). Estas dos causalidades atienden los criterios ontológicos de existir en sí o en otro y de concebir por sí o por otro (distinción entre substancia y modo).

Ahora bien, se ha de añadir otras causalidades. Una, la causalidad objetiva, del objeto al objeto. Otra, la causalidad formal, de la idea a la idea. Esta distinción se presenta en la mencionada proposición II.7. Ellas atienden criterios intratributivos (de la extensión, la primera y del pensamiento, la segunda). Mas se puede agregar una formal-objetiva, en la cual la idea causa el objeto<sup>41</sup> (véase II.21) en cuanto el entendimiento divino es una idea, y la idea es idea de un cuerpo.

Por otra parte, Spinoza ha señalado que la substancia posee un número infinito de atributos de los cuales solo conocemos dos. La razón por la cual la substancia tiene un número infinito de atributos es la completud y plenitud de la substancia. Si no, podría haber un atributo que correspondería a otra substancia, lo cual va contra la unicidad de la substancia. El número infinito de atributos es una exigencia de completud de la substancia. Pero, ¿en qué consisten esos otros atributos? ¿Consisten los dos atributos en dos dimensiones de lo real? Y si es así, ¿qué dimensiones son los otros atributos? Parece, insisto, una cuestión de completud, desde la perspectiva ontológica. Desde la perspectiva lógica, del aparato demostrativo de la *Ethica*, se trata de una cuestión de coherencia<sup>42</sup>, pues a partir de las definiciones parece imposible probar otra cosa (I.16dem). Utiliza Spinoza esa infinidad de atributos para extender (I.16dem) la infinidad de la substancia, sin recurrir nunca a derivar, ni siquiera a esbozar, algo sobre la infinidad de atributos. La propuesta de esta proporciona consistencia no

solo a la substancia, sino también a su concepto. De otra manera, habría de considerarse el que II.7 se extienda a todos los atributos de manera que no podría sostenerse un "paralelismo" bímembre o trimembre, según ciertas interpretaciones (p. ej., Peña, 1974), sino uno enemembre. En cuanto fórmula o enunciación, no es imposible que II.7 sea enemembre, pero, dado que desconocemos qué son los otros atributos, se trataría de una fórmula más bien vacía e indeterminada y, en ese sentido, insignificante. ¿La enuncia Spinoza porque es insignificante? ¿O simplemente por la imposibilidad de demostrar y establecer los vínculos entre todos los otros atributos ignotos? Y esto, pese a que se puede afirmar que cada uno de los atributos son caras (*facies totius universi*) de algo idéntico, la substancia. Como he dicho ya, Spinoza estatuye la proposición II.7 como un teorema regulador. Nuestro conocimiento de los atributos se reduce al conocimiento de la causalidad, la cual solo se muestra en extensión y pensamiento. ¿Cuál es la importancia del encadenamiento causal referido en II.7, para mi punto de vista?

Primero, parece que II.7 tiene que ver con la población de "cosas" en la substancia. II.7 trama lo que el mundo es<sup>43</sup>. Por ello, el encadenamiento de las ideas y de las cosas, más que una estructura (*rhythmos*), es una *hyphê*, un *hyphanton*, un *amphibléstrikôn*, un *hystos*, un *rhîpos*: un tejido. La substancia es este tejido, el cual es uniforme, pero múltiple: los atributos son formas de concebir la esencia de la substancia. Mas Spinoza no concede que los atributos se digan autónomamente. No son en sí (en este sentido, no se oponen a los modos<sup>44</sup>). Concebir la substancia por uno solo de sus atributos no es concebir realmente la substancia. Cada atributo expresa la esencia de la substancia de manera diferente, pero se trata de la misma esencia y de expresiones distintas. Esto significa que la substancia es infinita, si su número de expresiones es infinito (Deleuze, 1984, 84).

¿No implicarían estas afirmaciones una imposibilidad de ejercer el segundo género de conocimiento o el tercero? ¿Por qué el conocimiento sería posible con solo dos atributos? ¿Y con uno? Si el conocimiento se redujese a un atributo, por ejemplo la extensión, el conocimiento sería nada más que el contacto de los cuerpos, bajo la imagen de lo táctil que he evocado páginas atrás. Un cuerpo

externo formaría una presión en nuestro cuerpo. Todavía no una impresión. ¿Qué es una impresión o representación o imagen en la teoría spinociana? Falta una idea para que podamos hablar de una representación, falta una mente. Si la hipótesis fuera la mente sin cuerpo, la idea sería idea solo de la idea. Pero se trataría de una idea sin objeto. Estas hipótesis las trata Spinoza en relación con los espectros aludidos por Hugo Boxel, al cual le responde en estos términos:

Tertia ratio (quae est, quod, quemadmodum corpus sine anima, etiam anima sine corpore debeat esse) aequè mihi absurda videtur. Dic, quæso, mihi, annon etiam sit verisimile, memoriã, auditum, visum, etc. sine corporibus dari, eo quod corpora sine memoria, auditu, visu, etc. inveniuntur? Vel globum sine circulo, quia circulus sine globo existit?" (Spinoza, 1972, IV, 253)<sup>45</sup>

La extensión sin pensamiento no permite ni siquiera la formulación de un órgano o de un sentido. Ni siquiera sería ya una "presión" de un objeto externo, sino una sencilla exposición de un cuerpo a otro. Una exposición: una cuestión de referencia espacial de uno con otro. El contacto no significaría nada. Esta insignificancia y el hecho de proponer la extensión como una cuestión de referencia espacial mostrarían que la substancia considerada sin distinciones atributivas es solamente un *syneches*, del cual sería imposible hablar o conocer algo o todo. El contacto es el punto de partida necesario para hacer distinciones, es el principio de distinción. Ha de observarse que la memoria la considera Spinoza en este pasaje como un sentido más. En el lado de los sentidos, hallamos representaciones y, según indicación del texto, serían mentes. Por la otra parte, la resolución es más ambigua (véase II.8e). Sin embargo, la consideración de Spinoza de la geometría revelaría que se trata de dos ideas (círculo y esfera), que serían una de la otra, en la medida en que una compone a la otra. Pero no sería idea de algo (un objeto o cuerpo), sino una idea de algo posible (ver II.8), posible desde el pensamiento solo. Así, el conocimiento implica al menos dos expresiones distintas de la substancia, extensión y pensamiento.

Mas, desde ese punto de vista puramente epistemológico, parece no ser necesario un tercer atributo o un sinnúmero de atributos. No queda

claro qué pueda ser. En una carta dirigida a Tschirnhaus en 1675, precisamente con el objeto de aclarar II.7, dice Spinoza que

quod quamvis unaquaque res infinitis modis expressa sit in infinito Dei intellectu, illae tamen infinitae ideae, quibus exprimitur, unam eandemque rei singularis Mentem constituere nequeunt; sed infinitas: quandoquidem unaquaque harum infinitarum idearum nulla connexionem cum invicem habent. (1972, IV, 280)<sup>46</sup>.

El pasaje es revelador, pero intrincado. Primero, parece que efectivamente los objetos singulares, sin consideración de su especie, son todos mente, como efectivamente se desprende de II.7. Pero esto no significa que una cosa piense. Que una cosa piense no corresponde al conjunto de teoremas de la *Ethica*, sino que "Homo cogitat" (II.a2) está supuesto. Que una cosa tenga mente significa que le corresponde una idea.

Segundo, los otros atributos, antes formulados como desconocidos, son ideas de ideas. Es decir, o que el atributo del pensamiento tiene una serie de niveles intraatributivos, que contienen más ideas, o que cada uno de los restantes atributos son ideas. En cualquiera de los dos casos, no habría razón para decir que se trata de atributos ignotos. La explicación que proporciona Gueroult (1968, II, 68) está dirigida en ese sentido. Sostiene que el orden y la conexión de las ideas de las ideas es lo mismo que el orden y la conexión de las ideas ("parallélisme intra-cogitativ"). La interpretación permanece por el mismo sendero que II.7 y el problema sigue siendo el de la población atributiva de la substancia.

Ahora bien, en cuanto los atributos se identifican en la substancia y son expresiones de lo mismo, cuando se afirma que el orden y la conexión de un atributo es lo mismo que el orden y la conexión de otro, lo que se afirma es que la organización de la substancia es, desde cualquier perspectiva, la misma. Que cada elemento organizativo de la extensión corresponde con cada elemento organizativo del pensamiento (y viceversa), por ejemplo (véase V.1dem).

Lo que he denominado expresividad imposibilita la coexistencia de los atributos como si se tratara de objetos reales diferentes. La expresividad impide el interaccionismo. Sin embargo, parece inevitable ver que el procedimiento por el cual

se conoce pasa del cuerpo a la mente, como si el primer atributo fuera un grado más débil del otro. Esto toma fuerza si se considera que en II.21dem y II.21e Spinoza indica que, al igual que hiciera en 1675 en su epístola a Tschirnhaus, el atributo del pensamiento es más denso que el de la extensión, esto es, que entre la idea de una cosa y la idea de la idea de esa cosa podría encontrar una tercera, y siempre de la misma manera. El atributo de la extensión carece de esa densidad<sup>47</sup>. Y, aunque sea pleno e infinito, no admite más que la composición y no la reflexividad y la objetividad que Spinoza concede al pensamiento, donde cada idea, además de ser capaz de encadenarse con otra diferente, puede ser objeto de otra, y esta a su vez de otra, hasta el infinito. Spinoza parece describir en los grados de conocimiento el paso de un grado menos denso al más denso, aunque esto no parezca tener ningún significado desde el punto de vista de la expresividad, establecida en II.7. Empleando los términos de De Deugd (1966, 223), pasaríamos de un género de conocimientos más inmediato al menos inmediato.

La demostración descansa en dos puntos: que el cuerpo es definido como el objeto de la mente y que, en general, la mente se identifica con su objeto. Esta última relación, cuya apariencia es de una regla general sobre los contenidos del atributo del pensamiento, se aplica a las ideas. De donde, las ideas y sus contenidos son lo mismo. En este sentido, la mente no es otra cosa que una idea (II.13). Consiguientemente, la idea de la mente es una idea de la idea. Cuando la idea de la mente y la mente misma se dan en la substancia, Spinoza expresa la fórmula general: "idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae,... absque relatione ad objectum" (II.21e)<sup>48</sup>. Este sería el objetivo de la *Ethica*, que la mente del lector sea mente de sí misma. Y aquí hallamos la cuestión de la estrategia de Spinoza, aunque no exenta de contradicciones.

De lo que he dicho sobre los grados y potencias de conocimiento, podemos encontrar una tipología de los textos, según correspondan a un grado u otro, es decir, a la imaginación o a la razón. En cuanto a la intuición, queda anotada ya la causa por la cual no habría necesidad de un texto según la intuición, pero insisto en ello: la operación intuitiva está descrita a semejanza de la mirada *sub specie aeternitatis* y del funcionamiento del entendimiento infinito. De tal manera,

que quien opera en ese grado y potencia, no ha de formular nada. Obviamente quien opera en ese grado y potencia, tampoco necesita aclarar el entendimiento leyendo una obra escrita en ese grado y potencia. La *Ethica* está escrita como un dispositivo general para la transformación de los modos. Es en sí misma retórica y persuasión y no tiene sentido persuadir a alguien de actuar (pensar o sentir), si ya piensa conforme a lo establecido en el texto. Por ello, no vale la pena incluir en la tipología a la intuición.

En cuanto a las otras dos modalidades, tenemos que Spinoza obviamente considera que la *Ethica* es un texto verdadero y adecuado según sus propios términos. No en sus partes, sino en su doctrina general. Esto quiere decir que tanto la mente del autor del texto como la mente del texto se corresponden y operan según la razón. No es un texto imaginativo o que opere según la imaginación, pues conduciría a sostener ideas inadecuadas y producir o mantener la confusión en la mente del lector<sup>49</sup>. Un texto según la razón debe conducir a la racionalidad o a mantenerla. Esto abarca un problema que es la capacidad del lector. Si el lector está en capacidad de lograr la transformación, el texto tiene sentido. Es la empresa, en el sentido de Menard, de leer un texto. Pero si el lector no posee la capacidad, la lectura no puede más que producir una frustración intelectual o la ya mencionada confusión mental sobre la doctrina. Es una especie de paradoja que ninguna estrategia de escritor (Eco, 1999a) parece pueda resolver. El lector puede convertir el texto genial en una obra mediocre.

Por otra parte, el texto imaginativo se puede entender de dos maneras: como aquel texto que pretende una transformación sin tener la mente, en grado y potencia, para hacerlo, de manera que confunda a lector. Y como aquel texto que, dirigido para un lector imaginativo, emplee recursos inadecuados para que el lector actúe de una cierta manera pero sin conciencia de su actuar. En este segundo caso, según sea el fin del texto imaginativo, si el fin corresponde con una doctrina universal adecuada (verdadera), el texto es realmente racional, por cuanto posee la estructura mental del autor<sup>50</sup>. Y si el fin no corresponde con una doctrina tal, en definitiva se trata de un texto imaginativo, del cual no

habría que esperar ninguna transformación en la disposición del modo que lo lee.

Adicionalmente a esto, tendríamos la tipología de los lectores según el grado y potencia de conocimiento: imaginativos y racionales. Pero esta tipología sería menos precisa, por cuanto un texto racional está dirigido a una mente que aún no opera racionalmente pero está en la disposición de ser afectada adecuadamente por un cuerpo externo (el texto). Es decir, como punto de partida, todo lector es imaginativo, pero unos tienen menor capacidad de ser afectados por un texto racional. He ahí el problema de la hermenéutica spinociana, que significa transformar el modo.

## Epílogo

No he buscado apoyar este trabajo con un aparato en suma erudito para sostener mi tesis, por dos razones. Primera, porque de lo dicho de las estrategias inmanentes a las cuales pertenece esta lectura, no se justificaría hacer la historia del texto spinociano como la historia de todas las interpretaciones, de todas sus fluencias. Ello no tendría sentido salvo para la construcción y entendimiento de la imagen que nuestra época se hace del pensador, llenar el texto spinociano de escolios y comentarios con el planteamiento hermenéutico que he emprendido. Segunda, porque mi tesis radica precisamente en la intelección del texto por las indicaciones del texto mismo, por lo cual si el mismo Spinoza no solicita ni obliga a un recurso externo y ajeno al texto mismo, no hay razón para buscarlo.

Un problema de una interpretación de esta índole es que sugiere efectivamente la suspensión de cualquier interpretación. Obviamente, esta conclusión se aplica a esta misma tesis. Casi podría pensarse que involucra un silencio interpretativo. Sin embargo, la hermenéutica se halla aquí presente en cada momento en que el lector avanza por el dispositivo de transformación que plantea Spinoza. Ciertamente, parte de ese mecanismo es el criterio con el que el lector recurre a la historia del texto para leerlo. Si el lector busca certeza sobre el significado de cada enunciado, probablemente renuncie al texto spinociano en favor de su historia, reduciendo el impacto del texto y beneficiando el cúmulo de modos que han leído la *Ethica*.

La *Ethica* es, según esta investigación, un dispositivo de transfiguración del modo. Este dispositivo subjetivo tiene dos problemas implícitos: primero, que la *Ethica* es un modo con la pretensión de representar adecuadamente la substancia. La historia de su interpretación muestra que, en lugar de inventar el modo que represente la totalidad, se han reproducido los modos. Y segundo, que el dispositivo supone la disposición del modo, una cierta proporción de movimiento-reposo, para adquirir esa mirada universal. Si la teoría spinociana prefigura una salida al prejuicio, según los términos en que lo formulé en el Primer capítulo, ¿no implica, en esa paradoja de necesitar un lector predispuesto, una confirmación del prejuicio? No. El prejuicio es modal, y si se sabe ver esto, el proceder universalista de Spinoza procura no un estadio de conocimientos para el modo, sino que este se configure como un tejido con mayor grado y potencia para actuar epistémica, moral y ontológicamente.

### Notas

1. No interesa la verdad a secas, el dato o la información.
2. Otras lecturas inmanentes más problemáticas son las de Hallett (1930) y Peña (1974) que insisten en poner como eje de sus interpretaciones el análisis puntual de los enunciados spinocianos. Uno, porque los cree y los busca defender, y el otro, porque busca problematizar la lectura inmanente. De alguna manera, pese a la visión inmanente que en principio sostienen, terminan por convertir la *Ethica* en objeto de verificación. Es de considerar que la lectura inmanente no busca en el texto un *credo*, aunque parece inevitable, como resultado de estas interpretaciones leer a estos estudiosos *como si* concordaran con todas y cada una de las afirmaciones spinocianas. Incluso en los textos de Gueroult y Wolfson.
3. "Mas todo lo excelso es tan difícil como raro."
4. Un "texto abierto" se puede definir como aquel que está construido siguiendo una estrategia del autor, quien decide en qué momento colabora el lector en la fabricación de la estructura o el sentido del texto (véase Eco, 1999a, 84). Así, el autor propone estructuras con las que el lector puede *lícitamente* jugar, sin que el proyecto del autor se modifique. El "texto cerrado" resulta más difícil

- definir, incluso para el mismo Eco. Debido, tal vez, a la imposibilidad de sostener esta dicotomía, que resulta insuficiente para explicar las estructuras y las estrategias textuales. Podría decirse que un texto cerrado es aquel cuya estrategia descansa en un lector ideal para el cual el texto corresponde.
5. "Los ojos de la mente, con los que ve y observa las cosas, son las demostraciones mismas."
  6. Esta tesis concuerda, como he mencionado antes, con la metáfora óptica como el modelo implícito para la ontología y la epistemología spinocianas (entendida la primera como la teoría de los objetos *visibles* y la segunda como la teoría de la comprensión, de la *visibilidad* de esos objetos). Esta *línea teórica* no choca contra un cierto carácter histórico, una cierta tradición a la que la *Ethica* pertenece. Es menester observar que desde Euclides (2000) hasta Newton (1977) pasando por Kepler (1962) y Descartes (1996), la óptica es una cuestión matemática y, más exactamente, geométrica. Primero, porque efectivamente depende de ángulos, perspectivas, proyecciones y demás, y luego, porque en buena cantidad de casos el tratamiento es el clásico de la geometría euclídea: dar axiomas y derivar teoremas.
  7. "Cuanto sean mayores o menores las partes del individuo o cuerpo compuesto que entre sí chocan, tanto más difícil o fácil pueden ser forzadas a que cambien su lugar, y consecuentemente, tanto más difícil o fácil puede resultar que el individuo mismo adopte otra figura. Y a estos cuerpos, cuyas partes chocan con grandes superficies, llamaré *duros*, a aquellos cuyas partes chocan con pequeñas superficies, *blandos* y a aquellos cuyas partes se mueven entre sí, *fluidos*."
  8. "La idea de un modo cualquiera, con el que el cuerpo humano es afectado por cuerpos externos, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano, y simultáneamente la naturaleza del cuerpo externo."
  9. "Cuando la mente humana contempla los cuerpos externos por las ideas de las afecciones de su cuerpo, decimos que los imagina."
  10. "La imaginación y la percepción, consideradas en ellas mismas, y tal como se ofrecen a nuestra conciencia, son indiscernibles."
  11. "hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto, que excluya la existencia o la presencia de ese cuerpo."
  12. "El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad..."
  13. "Hemos dicho, en efecto, que el entender es una pura pasión, es decir, un cerciorarse en el alma de la existencia y la esencia de las cosas; y que, por

- tanto, jamás somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de la cosa, sino que es la cosa misma la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma.” (Spinoza, 1990, 83)
14. “De la perfección de una cosa deriva toda la duración de la misma, y cuanto mayor esencia y divinidad contienen, más consistentes son.” (Spinoza, 1990, 107)
  15. “La mente humana es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más apta cuanto de más modos el cuerpo pueda ser dispuesto.”
  16. Solo cuando adoptemos una perspectiva *sub specie aeternitatis* y funcione nuestra mente como intuición, la mente dejará de producir imágenes. La substancia en cuanto tal no necesita imágenes.
  17. “Digo que nosotros actuamos, cuando se produce en nosotros o fuera de nosotros algo de lo que somos causa adecuada, esto es (*por la definición precedente*) cuando de nuestra naturaleza, en nosotros o fuera de nosotros, se sigue algo, que por ella sola puede ser entendido clara y distintamente.”
  18. “Así, mientras no somos acosados por afectos que son contrarios <a los> de nuestra naturaleza, la potencia de la Mente, por la que se esfuerza en entender las cosas (*por Prop.26.p.4.*), no está impedida, y por ello tiene la potestad de formar ideas claras y distintas, y de deducir unas de otras (*véase 2.Esc.Prop.40 y Esc.Prop.47p.2.*)”
  19. A la vez, los lectores afectan el texto. Este no consiste únicamente en su trama interna, sino que también incluye su trama externa, su historia.
- La teoría de la recepción retomaría la crítica spinociana de la tradición (Spinoza, 1986a), la “historia natural” del texto. La substancia es, para el modo, fundamentalmente una totalidad temporal que abarca todo cuanto sea causado.
20. “Queda, por último, indicar cuánto el conocimiento de esta doctrina contribuye al ejercicio de la vida...”
  21. Las iglesias medievales se convirtieron en texto en el momento en que sus vitrales e imágenes fueron imágenes para leer. Es enseñar por signos, según Spinoza (1986a).
  22. “El libro, tal como lo conocemos hoy, es la disposición del hilo del discurso en el espacio de tres dimensiones según un doble módulo: longitud de la línea, altura de la página, disposición que tiene la ventaja de dar al lector una gran libertad de desplazamiento en relación con el “desenvolvimiento” del texto, una gran movilidad, que es lo más cercano a una presentación simultánea de todas las partes de una obra.”
  23. “Se ha de advertir que entiendo por voluntad la facultad de afirmar y negar, no el deseo; facultad, digo, con la que la Mente afirma o niega qué es verdadero y qué falso, y no el deseo con el que la mente apetece las cosas o las aborrece.”
  24. “La idea, que constituye el ser formal de la Mente humana, no es simple, sino compuesta de muchas ideas.”
  25. “... que la cosa extensa, y la cosa pensante o son atributos de Dios o (por I.a1) afecciones de los atributos de Dios.”
  26. “Digo más bien concepto que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que la mente padece por un objeto. Pero concepto parece expresar una acción de la mente.”
- En relación con este aclaratorio texto, sin duda un buen desliz demostrativo que de otra manera no podría fácilmente aparecer en el cuerpo lógico de la *Ethica*, Spinoza nos dice no solo como hablar sobre los conceptos por él empleados, sino su nivel epistemológico: el nombre de percepción corresponde a la operación imaginativa de la mente y en ese sentido expresa la sola potencia del cuerpo y de la mente en relación con la formación de imágenes y una asignación de ideas a estas, por el hecho de ser afectado el cuerpo externamente. En cambio, el nombre de concepto (puesto que Spinoza está aquí hablando de la terminología que emplea y no de cómo se deriva un concepto) corresponde a la operación racional del entendimiento según la cual la mente alcanza un grado de autonomía local y provisional, razón por la cual hay un esfuerzo en incremento en relación con la potencia antes señalada. Esa autonomía radica en que el individuo llegue a ser agente y, en ese sentido, opere *como si* estuviera bajo la especie de la eternidad. En Spinoza, la expresión “ser agente” no corresponde únicamente al plano moral, sino al epistemológico y al ontológico, al punto que los tres planos se corresponden. De suerte que la expresión “el nombre de percepción *parece indicar*” es imaginativa en cuanto es sígnica, relaciona signos y cosas, y la expresión “el nombre de concepto *parece expresar*” es racional en cuanto es significativa, es decir, permite comprender la idea que cae bajo una imagen (III. 29dem). Esta distinción induce a considerar que la lógica presente en la *Ethica* parte de las distinciones lógicas de los estoicos (véase Mates, 1985).
- 27. “de esta manera debe ser concebido que no pueda ser sino por él, ni concebido sin él.”
- 28. Sobre el entendimiento, puede verse en el *Tractatus de intellectus emendatione* (Spinoza, 1988a, 38-39).

29. “Pero, si yo veo un libro, lleno de sublimes meditaciones y bellamente escrito, en manos de un plebeyo, y, al preguntarle de dónde ha sacado ese libro, me contesta que lo ha copiado de otro libro de otro plebeyo, que también sabía escribir muy bien, y continúa así al infinito, no me satisface tal respuesta, porque yo no le pregunto únicamente por la figura y el orden de las letras, que es lo único de que me contesta, sino también por las meditaciones y el sentido que refleja la combinación de aquellas.” (Spinoza, 1988d, 198-199)
30. “El orden y la conexión de las ideas es lo mismo [*idem*] que el orden y la conexión de las cosas.” Conuerdo con la traducción que hace Macherey (1994, II, 71): en cuanto *idem* es neutro singular. Con lo cual hay, más que una identificación de dos órdenes, una substancia expresada en dos órdenes. Debería entonces hablarse de la expresividad del orden y no tanto de la identidad de los atributos.
31. “La cognición del efecto de la cognición de la causa depende, y la implica.”
32. A la vez, es un teorema regulador de los contenidos de la *Ethica*. Pues, aunque no es muy empleada en el aparato demostrativo, esta proposición permite que el dominio de la idea se sobreponga al del cuerpo y permita, en la medida en que entendimiento y voluntad son lo mismo, que el dominio del cuerpo siga al de la idea adecuada (adecuación del cuerpo).
33. La teoría (en cuanto forma parte del texto sería también concebible como un modo) es un objeto del universo (de la substancia) aunque no haga referencia a todos los modos –lo cual es imposible–, pero sí al orden de los modos. El orden no consiste en una clasificación o en una serie y en cuanto hace referencia a los modos y no a la substancia es el orden de la generación, de la relación movimiento-reposo de los modos. Como tal, la teoría es mente, pero es extensión (expresada la teoría o en el texto o, más generalmente, en la mecánica de algún cuerpo).
34. “La idea verdadera debe concordar con su ideado.”
35. “Por idea adecuada entiendo la idea que, en tanto es considerada en sí sin relación con el objeto posee todas las propiedades de una idea verdadera o denominaciones intrínsecas.”
36. El problema radica en el uso filosófico muy común y extendido de no considerar esa reflexión o teoría como “cosas” o modos que conforman el mundo del cual se reflexiona o teoriza. Cuando, por ejemplo, Descartes escribe sus *Meditationes*, no parece considerar el lugar de sus propias reflexiones en relación con el mundo sobre el cual especula. Sin embargo, ciertamente, cae en cuenta en que ponerse bajo la hipótesis de estar fuera del mundo para contemplarlo puede producir aberraciones teóricas. ¿De dónde surge esa figura tan extraña del genio maligno? Pretender ponerse fuera finge la posibilidad de evidencia y el genio maligno nos envía de vuelta al mundo. La solución cartesiana es decepcionante. Es situar fuera del mundo una figura tan deslumbrante como la del genio maligno pero en suma potente e invencible. Pero se trata de fingir lo mismo pero con un argumento de potencia. Spinoza formula otra solución. Que el texto sea una expresión del orden del mundo. En lugar de situar el foco fuera del mundo y exponerlo a la aberración, Spinoza pone la mirada en la reflexión.
37. Y sin embargo, L. Meyer, en su prólogo a los *Renati Descartes Principiorum Philosophiæ* (188c, 127), no tiene a la definición como verdadera. Spinoza leyó antes de su publicación el texto de Meyer.
38. “el método de interpretar la Escritura no difiere del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él.”
39. En la *Ethica*, es posible hacer corresponder naturaleza con Dios, sin embargo Spinoza prefiere otra terminología y la correspondencia es entre substancia y Dios (40) Se lee en Spinoza (1972, III, 105): “Quam autem cautione utendum sit, ne in his *mentem Prophetarum & Historicorum cum mente Spiritus Sancti, & rei veritate confundamus...*”: “Con cuánta cautela, sin embargo, se haya de proceder para que no confundamos en estos la mente de los Profetas e Historiadores con la mente del Espíritu Santo, y con la verdad de la cosa...” (Tanto la traducción como la cursiva son mías). En otros pasajes, Spinoza habla igualmente de la “*mens authorum*” (p. ej. 1972, III, 98).
41. Esta causalidad tiene una particularidad que problematiza la noción de identidad que emplea Spinoza en II.7. Podría pensarse, de entrada, que la identidad, tal y como está expresada en II.7, es una relación de reciprocidad, una doble *igualdad* o relación de substitución recíproca (del estilo  $A=B$  y  $B=A$ ). El axioma 4 al que hace referencia la demostración de II.7 permite esa *identidad biyectiva*. La identidad no es conmutativa, aunque así lo sugiera el texto de V. *Idem*.
42. La consistencia radica aquí en que la “descripción” de la substancia sea conforme a los enunciados primitivos (definiciones y axiomas), es decir,

que se derive efectivamente la unidad y unicidad de substancia (la substancia).

Ahora bien, se ha de considerar qué clase de "discurso epistémico" es la *Ethica*. ¿Es la *Ethica* el conocimiento spinociano que concuerda con el contenido epistémico de la razón o de la intuición? ¿O, por el contrario, no concuerda y, consecuentemente, la *Ethica* proporciona acaso un meta-conocimiento o un kata-conocimiento, que permite que la razón alcance su contenido epistémico? ¿La *Ethica* es una teoría o una metateoría? Si se tratara de un contenido epistémico (teoría), el conocimiento spinociano podría reducirse a la comprensión de la *Ethica*. De otra manera, tendríamos identificados dos estratos epistémicos: la teoría del conocimiento y el conocimiento mismo. Desde este punto de vista, el conocimiento mismo sería un ejercicio o una práctica de la teoría, es decir, materialmente no es universal y abstracto, sino concreto y particular (tal vez singular, si atendemos al tercer género de conocimiento). La teoría spinociana no serviría para adquirir conocimientos duros, para explicar fenómenos (no es científica en la tradición baconiana), sino para comprender fenómenos, donde la comprensión sobre algo no es nunca un acto acabado y cerrado (completo) como una explicación (la explicación es inacabada y abierta en la medida en que un *nuevo dato* falsee la teoría o agote la explicación). La explicación una vez dada se convierte en un dato (tal vez de allí procede la clasificación popperiana de un mundo tres, las ideas). El reconocimiento spinociano de ideas podría concordar con el mundo tres popperiano, pero esas ideas han de estar en constante ejercicio desde el mundo dos. Parece spinocianamente imposible separar el mundo de la idea-dato de la idea-dación (idea-ción), la idea de la comprensión.

La consistencia detrás de la prueba de la unicidad de la substancia es teórica y expresa lógicamente la completud ontológica de la substancia. ¿Qué cosas plantea esto? Que la substancia al ser completa y considera sin ninguna consideración sobre su estructura o articulación es un término trascendental en el mismo sentido en el que lo es "cosa" o "ser". Spinocianamente dicho, si no se proporcionan distinciones (demostraciones: teoremas), aquello que se diga de la substancia es confuso (sobre la adjudicación de las causas tanto próximas o como mediatas, puesto que el ser que es la substancia es en sí misma una causa: luego la confusión es de índole causal). Y si un juicio es falso, ciertamente es porque la substancia, en

cuanto confusa, puede ser expresada verdadera o falsamente. La substancia es completa desde el punto de vista atributivo. Y se puede expresar coherentemente en cuanto solo es una.

43. II.7 muestra un problema de la consistencia ontológica de la substancia. Porque es pictórica, en el sentido en que Wittgenstein hablaría en el *Tractatus logico-philosophicus*. Pero, por ello mismo, implica el conocimiento (razón o intuición) en su plena operación (pues la prueba de [II,7] es por vía de la causalidad). Es decir que exige que comprendamos el mundo como un encadenamiento causal (al mejor estilo estoico del *hégemonikon*). Es trascendental. Probablemente, por ello parece que II.7 resulta insuficientemente indemostrada.
44. Lo que Spinoza llama modo es también un tejido. No se trata de la clásica idea de un *compositum* cuerpo y alma.
45. "El tercer argumento, consistente en que, *así como hay cuerpo sin alma, también debe haber alma sin cuerpo*, me parece igualmente absurdo. Dígame, por favor: ¿no sería también verosímil que se diera memoria, oído, vista, etc., sin cuerpos, porque existen cuerpos sin memoria, sin oído, sin vista, etc.? ¿O que exista una esfera sin círculo, porque existe un círculo sin esfera?" (Spinoza, 1988d, 253)
46. "...las infinitas ideas, con las que se expresa [el entendimiento infinito de Dios], no pueden constituir una y la misma alma <mens> de una cosa singular, sino infinitas, puesto que cada una de esas infinitas ideas no tienen ninguna conexión con las demás" (1988d, 280).
47. La comprensión de II.7 remite a la proposición II.21. Ahí, Spinoza demuestra que la relación de expresividad (identidad, unión y unidad) entre la mente y el cuerpo se da del mismo modo que la relación de identidad entre la idea de la mente y la mente.
48. "la idea de la idea es la forma de la idea,... sin relación con el objeto."
49. Una posible teoría de la ideología en Spinoza se fundamentaría en el estudio de la estructura y uso de textos imaginativos y de su finalidad. El *Tractatus theologico-politicus* consistiría parcialmente en ese estudio, con la observación siguiente: Spinoza busca enmendar el sentido y uso de la obra. Puesto que los lectores son incapaces de ascender a la racionalidad en el sentido spinociano, el texto debe ser imaginativo para producir los resultados esperados. ¿Es entonces posible la manipulación?

50. ¿Justificaría el fin elaborar un sistema sónico que posibilite la transformación del individuo, a costa de su *voluntad*? ¿Es bueno el mandamiento, porque produce el bien, aunque el pretendido ejecutor del mandamiento no entienda las razones del mandamiento?

## Bibliografía

### 1. Fuentes primarias: obras de Spinoza

- Spinoza, B. (1954) *Œuvres* (ed. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi). París: Gallimard-La Pléyade.
- \_\_\_\_\_. (1963) *Ethica* (tr. G. Durante, ed. bilingüe). Firenze: Sansoni.
- \_\_\_\_\_. (1964) *Œuvres* (tr. C. Appuhn, 4 vol.). París: Garnier-Flammarion.
- \_\_\_\_\_. (1972) *Opera* (ed. C. Gebhardt, 4 vol.). Heidelberg: C. Winter.
- \_\_\_\_\_. (1984a) *Ética* (tr. V. Peña). Barcelona: Orbis.
- \_\_\_\_\_. (1984b) *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos* (tr. L. Fernández y J.-P. Margot). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- \_\_\_\_\_. (1986a) *Tratado teológico-político* (tr. A. Domínguez). Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1986b) *Tratado político* (tr. A. Domínguez). Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1988) *Tratado de la reforma del entendimiento y otros* (tr. A. Domínguez). Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1988a) *Tratado de la reforma del entendimiento*. En Spinoza, 1988.
- \_\_\_\_\_. (1988b) *Principios de filosofía de Descartes*. En Spinoza, 1988.
- \_\_\_\_\_. (1988c) *Pensamientos metafísicos*. En Spinoza, 1988.
- \_\_\_\_\_. (1988d) *Correspondencia* (tr. A. Domínguez). Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1989) *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos* (tr. L. Fernández y J.-P. Margot). Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (1990) *Tratado breve* (tr. A. Domínguez). Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1992) *Traité de la réforme de l'entendement* (ed. B. Rousset, ed. bilingüe). París: Vrin.
- \_\_\_\_\_. (1994) *Traité de la réforme de l'entendement* (ed. A. Koyré, ed. bilingüe). París: Vrin.
- \_\_\_\_\_. (1999) *Éthique*, (tr. B. Pautrat, ed. bilingüe). París: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2000) *Ética demostrada según el orden geométrico* (ed. A. Domínguez). Madrid: Trotta.

### 2. Fuentes secundarias: estudios sobre Spinoza

- Albiac, G. (1987) *La sinagoga vacía. Estudio sobre las fuentes marranas del espinocismo* Madrid: Hiperión.
- Akkerman, F. (1987) La latinité de Spinoza et l'authenticité du texte du *Tractatus de intellectus emendatione*. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, T.71, n°1, 23-29.
- Alquié, F. (1981) *La rationalisme de Spinoza*. París: PUF.
- Belin, M.-H. (1988) *Les principes de la philosophie de Descartes: remarques sur la duplicité d'une écriture*. *Archives de Philosophie*, n°1, 99-106.
- Beltrán, M. (1998) *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*. Barcelona: Rópiedras.
- Bennett, J. (1990) *Un estudio de la Ética de Spinoza* (tr. J. A. Robles). México: FCE.
- \_\_\_\_\_. (1997) Spinoza's metaphysics. En Garrett, D. (ed.) (1997), 61-88.
- Bertrand, M. (1983) *Spinoza et l'imaginaire*. París: PUF.
- Blair, R.G. (1979) Spinoza's Account of Imagination. En Grene, M. (ed.) (1979), 318-328.
- Bodei, R. (1995) *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político* (tr. J. R. Monreal). Barcelona: Muchnik.
- Chauí, M. (1999) *A nervadura do real. Imãnença e liberdade em Espinosa* (2 vol.). Sao Paulo: Companhia das letras.
- Curley, E. M. (1974) Descartes, Spinoza and the Ethics of Belief. En Freeman, E. y Mandelbaum, M. (ed.) (1974), 159-190.
- \_\_\_\_\_. (1979) Experience in Spinoza's Theory of Knowledge. En Grene, M. (ed.) (1979), 25-59.
- De Deugd, C. (1966) *The Significance of Spinoza's First Kind of knowledge*. Assen, Van Gorcum.
- Deleuze, G. (1969) Spinoza et la méthode générale de M. Guéroult. *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol.74, n°4, 426-437.
- \_\_\_\_\_. (1979) Cours sur Spinoza (1979-1981). En [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com) (visitado en octubre de 2001).
- \_\_\_\_\_. (1996a) *Spinoza y el problema de la expresión* (tr. H. Vogel). Barcelona: Muchnik.
- \_\_\_\_\_. (1996b) Spinoza y las tres «éticas». En *Crítica y clínica* (tr. T. Kauf). Barcelona: Anagrama, 192-209.
- \_\_\_\_\_. (2001) *Spinoza: filosofía práctica* (tr. A. Escotado). Barcelona: Tusquets.
- Deschamps, L.-M. (1993a) Réfutation simple et courte du système de Spinoza. En Deschamps, 1993, vol. II, 611-622.

- Domínguez, A. (1995) *Spinoza (1632-1677)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Donogan, A. (1979) Essence and the Distinction of Attributes in Spinoza's Metaphysics. En Grene, M. 1979: 164-181.
- Doz, A. (1984) Remarques sur les onze premières propositions de l'*Ethique* de Spinoza. A propos du *Spinoza* de M.Martial Gueroult. *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol.81, n°2, 221-271.
- Dujovne, L. (1945) *Spinoza* (4 vol.). Buenos Aires: Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Falgueras S., I. (1976) *La «res cogitans» en Espinosa*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Fernández, L. (1992a) Las dos preocupaciones radicales de Baruch Spinoza. *Praxis filosófica*, Nueva serie, n°3, oct., 3-16.
- . (1992b) El sentido del panteísmo de Spinoza. Estado reciente de la cuestión. *Praxis filosófica*, Nueva serie, n°3, oct., 95-119.
- . (1992c) Convenciones para citar las obras de Spinoza. *Praxis filosófica*, Nueva serie, n°3, oct., 125-128.
- Fletcher, L.R. A Logical Index to Spinoza's *Ethics*. En [www.franck.mtsu.edu/~rbombard/RB/Spinoza/ethica](http://www.franck.mtsu.edu/~rbombard/RB/Spinoza/ethica) (visitado en octubre de 2001).
- Floistad, G. (1979) Spinoza's Theory of Knowledge in the *Ethics*. En Grene, M. (ed.) (1979), 101-127.
- Freeman, E. y Mandelbaum, M. (ed.) (1974) *Spinoza. Essays in Interpretation*. La Salle: Open Court.
- Funke, G. (1980) Présupposés anonymes dans la philosophie de Spinoza. *Revue de Métaphysique et de Morale* n°3,
- Gabbey, A. (1997) Spinoza's natural science and methodology. En Garrett, D. (ed.) (1997), 142-191.
- Garrett, D. (ed.) (1997) *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University.
- Gebhardt, G. (1995) *Spinoza*. En *Spinoza, Obras completas* (tr. O. Cohen). Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Giancotti-Boscherini, E. (1970) *Lexicon Spinozanum* (2 vol.). La Haya: M.Nijhoff.
- . (1977) La question du matérialisme chez Spinoza. *Revue Internationale de Philosophie*, n°119-120, 174-197.
- Gilson, E. (1975) Spinoza interprète de Descartes. En *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 299-315.
- González, H. (comp.) (1999) *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*. Buenos Aires: Altamira.
- Grene, M. (ed.) (1979) *Spinoza. A Collection of Critical Essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Gueret, A., Robinet, A. y Tombeur, P. (1977) *Espinoza: Ethica, concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*. Louvaine: Université Catholique de Louvaine CETEDOC.
- Gueroult, M. (1968) *Spinoza* (2 vol.). París/Hildesheim: Aubier-Montaigne/G.Ohms.
- . (1979) Spinoza's Letter on the Infinite. En Grene (ed.) 1979, 182-212.
- Hallet, H.F. (1930) *Aeternitas. A spinozistic study*. Oxford: Clarendon Press.
- . (1979) Substance and Its Modes. En Grene, M. (ed.) (1979), 131-163.
- Hamelin, O. (1984) La théorie de la certitude dans Spinoza. *Les études philosophiques*, n°1, 97-105.
- Henao J., J.G. (1987) *Los prejuicios en la teoría spinocista* (Tesis de licencia). Cali: Universidad del Valle.
- Hegel, G.W.F. (1985) *Lecciones sobre historia de la filosofía*, (vol.3). México: FCE.
- Hubbeling, H.G. (1977) The development of Spinoza's axiomatic (geometric) method. The reconstructed geometric proof of the second letter of Spinoza's correspondence and its relation to earlier and later versions. *Revue Internationale de Philosophie*, n°119-120, 53-68.
- . (1983) *Spinoza* (tr. R. Gabás). Barcelona: Herder.
- Jarrett, C.E. (1977) Some remarks on the «Objetive» and «Subjective» interpretations of the Attributes. *Inquiry*, n°4, 447-456.
- Jiménez, J. (1988) Por los recodos del racionalismo. Autonomía y heteronomía en la obra de Spinoza. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, n°88, ene.-jun., 371-382.
- Joachim, H. (1940) *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione. A commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- . (1964) *A Study of the Ethics of Spinoza*. N.York: Russell & Russell.
- Jonas, H. (1979) Spinoza and the Theory of Organism. En Grene, M. (ed.) (1979), 259-278.
- Kaminsky, G. (1998) *Spinoza: la política de las pasiones*. Barcelona: Gedisa.
- Kaplan, F. (1998) *L'«Éthique» de Spinoza et la méthode géométrique*. Paris: Flammarion.
- Kessler, W. (1974) A note on Spinoza's Concept of Attribute. En Freeman, E. y Mandelbaum, M. (ed.) (1974), 191-194.
- Klever, W. (1987) Remarques sur le *Tractatus de intellectus emendatione* (experientia vaga, paradoxa, ideae fictae). *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, T.71, n°1, 101-113.
- Kolakowski, L. (1979) The Two Eyes of Spinoza. En Grene, M. (ed.) (1979), 279-293.

- Lagrée, J. (1987) Louis Meyer et la *Philosophia S. Scripturae interpres*. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, T.71, n°1, 31-43.
- Lang, B. (1989) The politics of interpretation: Spinoza's modernist turn. *Review of Metaphysics*, vol. XVIII, n°2.
- Lévy, L. (1998) Chose et subjectivité dans l'*Ethique* de Spinoza. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, T.82, n°1, 49-64.
- Lucash, F. (1995) Spinoza's Dialectical Method. *Dialogue*, vol. XXXIV, n°2, 219-235.
- McShea, R. J. (1974) Spinoza: Human Nature and History. En Freeman, E. y Mandelbaum, M. (ed.) (1974), 101-116.
- Machado De Abreu, L. (1987) *Le Tractatus de intellectus emendatione* comme art de savoir et art de vivre. T.71, n°1, 95-99.
- Macherey, P. (1994) *Introduction à l'Ethique de Spinoza* (5 vol.). Paris: PUF.
- (1998) Choses, images de choses, signes, idées. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, T.82, n°1, 17-30.
- Matheron, A. (1987) Pourquoi le *Tractatus de intellectus emendatione* est-il resté inachevé? *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, T.71, n°1, 45-53.
- \_\_\_\_\_. (1988) *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Ed. Minuit, 1988.
- Matson, W. I. (1974) Spinoza's Theory of Mind. En Freeman, E. y Mandelbaum, M. (ed.) (1974), 49-60.
- Maxwell, V. (1988) The philosophical Method of Spinoza. *Dialogue*, vol. XXVII, n°1, primav., 89-110.
- Meinsma, K.O. (1983) *Spinoza et son cercle* (préface H. Gouhier, tr. S. Roosenburg). Paris: Vrin.
- Mignini, F. (1987) Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, T.71, n°1, 9-21.
- Minc, A. (1999) *Spinoza, un roman juif*. Paris: Gallimard.
- Misrahi, R. (1972) *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Gordon & Breach.
- \_\_\_\_\_. (1975) *Spinoza*, Madrid: EDAF.
- \_\_\_\_\_. (1992) *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- Moreau, P.-F. (1975) *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1987) Les premiers écrits de Spinoza: problèmes et ressources. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, T.71, n°1, 3-8.
- \_\_\_\_\_. (1997) Spinoza's reception and influence (tr. R. Ariew). En Garrett, D. (ed.) (1997), 408-434.
- Moya B., J. D. (1995) *El principio de individuación de la mente según Baruch de Spinoza* (tesis de licenciatura). San José: Universidad de Costa Rica.
- \_\_\_\_\_. (1996) La ontología spinociana de las modalidades entitativas. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, n°83-84, 445-453.
- \_\_\_\_\_. (1997) Baruch de Espinoza. *Kassandra*, n°10, 82.
- \_\_\_\_\_. (1998) Apuntaciones críticas de teología racional. *Acta académica*, n°22, mayo, 81-87.
- \_\_\_\_\_. (2000) *La crítica ontológica del milagro según Baruch de Spinoza* (tesis doctoral). Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Muñoz B., E. (1993) *Libertad. ¿Necesidad? Una reflexión sobre los estoicos antiguos y Spinoza* (tesis de maestría). *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XXXI, n°75, dic.
- Negri, A. (1993) *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. (tr. G. de Pablo). Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- \_\_\_\_\_. (1994) *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad* (tr. C. de Marco). Madrid: Prodhufi.
- \_\_\_\_\_. (2000) *Spinoza subversivo* (tr. R. Sánchez C.). Madrid: Akal.
- Odegard, D. (1974) The Body Identical with the Human Mind: A Problem in Spinoza's Philosophy. En Freeman, E. y Mandelbaum, M. (ed.) (1974), 61-84.
- Parkinson, G.H.R. (1979) Language and Knowledge in Spinoza. En Grene, M. (ed.) (1979), 73-100.
- Peña G., V. (1974) *El materialismo de Spinoza*. Madrid: Revista de Occidente.
- Peursen, C.-A. van (1978) Le critère de la vérité chez Spinoza. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°4, 518-525.
- Pollock, F. (1899) *Spinoza. His life and Philosophy*. Londres, Duckworth.
- Popkin, R.H. (1983) *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (tr. J. J. Utrilla). México: FCE.
- Ramond, C. (1988) Les mille et une passions du *Court Traité*. *Archives de Philosophie*, n°1, 15-28.
- Rice, L.C. (1975) Spinoza on Individuation. En Freeman, E. y Mandelbaum, M. (ed.) (1975), 195-213.
- \_\_\_\_\_. (1992) La causalité adéquate chez Spinoza. *Les Études Philosophiques*, vol. XIX, n°1, 45-59.
- Rocca, della M. (1997) Spinoza's metaphysical psychology. En Garrett, D. (ed.) (1997), 192-266.

- Rodríguez, A. (1992) Cuerpo y deseo en Spinoza. *Praxis filosófica*, Nueva serie, n°3, oct., 47-68.
- Rojas P., S. (1998) De las muchas maneras en que fue escrita la *Ethica*. [Inédito y publicado posteriormente a la defensa de este documento en Alba, V. (ed.) (2003) *Las reglas en juego. Algunas relaciones entre filosofía y literatura*. San José: Perro Azul/Arlekin.]
- Rousset, B. (1988) La première «Ethique». Méthode et perspectives. *Archives de Philosophie*, n°1, 75-98.
- \_\_\_\_\_. (1994) Spinoza, lecteur des *Objections* de Gassendi à Descartes. *Archives de Philosophie*, n°3, 485-502.
- Ruíz, J. (1981) Spinoza: son rapport au matérialisme. *Revue de Métaphysique et de Morale* n°1.
- Runes, D. (1976) *Spinoza Dictionary*. Greenwood Press.
- Salas, M. (1998) De la ciudad celeste a la terrenal. Ética y utopía en Spinoza (I parte). *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, n°88, ene.-jun., 297-304.
- \_\_\_\_\_. (1999) De la ciudad celeste a la terrenal. Ética y utopía en Spinoza (II parte). *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, n°91, ene.-jun., 53-60.
- Sánchez E., J. D. (1987) Spinoza, lecteur des *Regulae*. Notes sur le cartésianisme du jeune Spinoza. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, T.71, n°1, 55-66.
- Savan, D. (1979) Spinoza and Language. En Grene, M. (ed.) (1979), 60-72.
- Schaub, M. (1984) Spinoza o una filosofía política al modo de Galileo. En Chatelêt, F. (ed.) (1984) *Historia de la filosofía*. Madrid: Espasa-Calpe, vol.2, 152-183.
- Sprigge, T. L. S. (1977) Spinoza's Identity theory. *Inquiry* n°4, 419-446.
- Tinland, F. (1978) Spinoza ou la force d'affirmer. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1, 51-72.
- Vélez A., H. (1997) *Concepto de deseo en Spinoza* (tesis de licencia). Cali: Universidad del Valle.
- Vinciguerra, L. (1998) Spinoza. Les signes des choses. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, n°1, 31-48.
- Wartofsky, M.W. (1977) Nature, Number and Individuals: Motive and Method in Spinoza's Philosophy. *Inquiry*, n°4, 457-479.
- \_\_\_\_\_. (1979) Action and Passion: Spinoza's Construction of a Scientific Psychology. En Grene, M. (ed.) (1979), 329-354.
- Wilson, M. (1997) Spinoza's theory of knowledge. En Garrett, D. (ed.) (1997), 89-141.
- Wischik, L. (1997) The shape of deduction in Spinoza's *Ethics*. En [www.wischik.com/lu/philosophy/spinoza-deduction.html](http://www.wischik.com/lu/philosophy/spinoza-deduction.html) (visitada en octubre de 1998).
- Wolfson, H. (1983) *The Philosophy of Spinoza* (2 vol.). Cambridge: Harvard University.
- Yovel, Y. (1995) *Spinoza, el marrano de la razón* (tr. M. Cohen). Barcelona: Anaya & Mario Muchnik.
- Zac, S. (1965) *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*. Paris: PUF.
- Ze'ev, L. (1987) Sur quelques influences juives dans le développement philosophique de jeune Spinoza. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, T.71, n°1, 67-76.
- Zweerman, T. (1987) L'indication d'une perspective philosophique dans l'introduction du *Tractatus de intellectus emendatione*. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, T.71, n°1, 77-94.

### 3. Fuentes de consulta

- Anónimo (1997) *Retórica a Herenio* (tr. S. Núñez). Madrid: Gredos.
- Albani, P. y Buonarroti, B. (2001) *Dictionnaire des langues imaginaires* (tr. E. Festa y M.-F. Adaglio). Paris: Les Belles Lettres.
- Alonso G., E. (1984) *La interpretación de la Constitución*. Madrid: CEC.
- Antoine, G. et al. (1978) *Exégésis. Problemas de método y ejercicios de lectura*. Buenos Aires: La Aurora.
- Aristóteles (1994) *Retórica* (tr. Q. Rancierero). Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. (1998) *Acerca de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural* (tr. E. La Croce y A. Bernabé P.). Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. (1999) *Acerca del alma* (tr. T. Calvo M.). Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. (2000) *Poética* (tr. S. Mas). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Arnould, A. (1986) *Des vraies et des fausses idées*. Paris: Fayard.
- Bacon, F. (1985) *La gran restauración* (tr. M. Granada). Madrid: Alianza.
- Barthes, R. (1978) *El grado cero de la escritura*, seguido de *Nuevos ensayos críticos* (tr. N. Rosa). México: Siglo veintiuno.
- Berkeley, G. (1973) *Ensayo de una nueva teoría de la visión* (tr. M. Fuentes B.). Buenos Aires: Aguilar.
- Bessière, J. et al. (1997) *Histoire des poétique*. Paris: PUF.

- Biasi, P.-M. (2000) *La génétique des textes*. Paris: Nathan.
- Blanco, M. (1992) *Les Rhétoriques de la Pointe. Baltasar Gracián et le Conceptisme en Europe*. Ginebra: Slatkine.
- Blay, M. (1983) *La conceptualisation newtonienne des phénomènes de la couleur*. Paris: Vrin.
- Borges, J. L. (1986) *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé.
- \_\_\_\_\_. (1989) *El hacedor*. Buenos Aires: Emecé.
- \_\_\_\_\_. (1999) *Ficciones*. Madrid: Alianza.
- Bourdieu, P. (1995) *Las reglas del arte. Génesis y estructura de lcampo literario* (tr. T. Kauf). Barcelona: Anagrama.
- Bruno, B. (1984) *Des fureurs héroïques*. Paris: Les Belles Lettres.
- \_\_\_\_\_. (1994) *Œuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Butor, M. (1997) *Essais sur le roman*. Paris: Gallimard.
- Cassany, D. (1989) *Describir el escribir. Cómo se aprende a escribir* (tr. P. Comas). Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1995) *La cocina de la escritura* (versión castellana del autor). Barcelona: Anagrama.
- Cassirer, E. (1998) *Filosofía de las formas simbólicas* (tr. A. Morones, 3 vol.). México: FCE.
- Cervantes S., M. de (1967) *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Charles, M. (1977) *Rhétorique de la lecture*. Paris: Seuil.
- Chevalier, B. (1992) *Lecture et prise de notes*. Paris: Nathan.
- Colli, G. (1996) *Filosofia dell'espressione*. Milán: Adelphi.
- Condillac (1980) *Les monades*. Oxford: The Voltaire Foundation at The Taylor Institution.
- \_\_\_\_\_. (1991) *Traité des systèmes*. Paris: Fayard.
- Coreth, E. (1972) *Cuestiones fundamentales de hermenéutica* (tr. M. Balasch). Barcelona: Herder.
- Cortázar, J. (2000) *Rayuela*. Madrid: Cátedra.
- Cusa, N. de (1981) *La docta ignorancia* (tr. M. Fuentes B.). Buenos Aires: Aguilar.
- Deleuze, G. 1994: *Lógica del sentido*, Barcelona: Planeta-Agostini, Barcelona.
- Derrida, J. (1967a) *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1967b) *De la grammatologie*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1972) *La dissémination*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1989a) *La escritura y la diferencia*, (tr. P. Peñalver) Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_\_\_. (1989b) *Márgenes de la filosofía* (tr. C. González). Madrid: Cátedra.
- Descartes, R. (1996) *Œuvres* (ed. Adam-Tannery, 11 vol.). Paris: Vrin.
- Deschamps, L.-M. (1993) *Œuvres philosophiques* (ed. B. Delhaume, 2 vol.). Paris: Vrin.
- Dijk, T. van (1992) *La ciencia del texto. Un enfoque interdisciplinario* (tr. S. Hunzinger). Barcelona: Paidós.
- Dijk, T. van y Kintsch, W. (1978) Toward a Model of Text Comprehension and Production. *Psychological Review*, vol.85, nº5, 363-394.
- Dilthey, W. (1987) *Obras*. México: FCE.
- Eco, U. (1979) *Obra abierta. Forma e indeterminación en la poética contemporánea* (tr. R. Berdague). Barcelona: Ariel.
- \_\_\_\_\_. (1988) *Tratado de semiótica general*, (tr. C. Manzano). Barcelona: Lumen.
- \_\_\_\_\_. (1997) *Los límites de la interpretación*, (tr. H. Lozano). Barcelona: Lumen.
- \_\_\_\_\_. (1999a) *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo* (tr. R. Pochtar). Barcelona: Lumen.
- \_\_\_\_\_. (1999b) *La búsqueda de la lengua perfecta* (tr. M. Pons). Barcelona: Crítica.
- \_\_\_\_\_. (1999c) *Kant y el ornitorrinco* (tr. H. Lozano M.). Barcelona: Lumen.
- Eco, U. (ed.) (1995) *Interpretación y sobreinterpretación* (tr. J. G. López G.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Euclides (2000) *Optical/Catóptrica* (tr. P. Ortiz G.). Madrid: Gredos.
- Ferraris, M. (1999) *La imaginación* (tr. F. Campillo). Madrid: Visor.
- \_\_\_\_\_. (2000) *La hermenéutica* (tr. J. L. Bernal). México: Taurus.
- Foucault, M. (1992) *Historia de la locura en la época clásica* (tr. J. J. Utrilla, 2 vol.). México: FCE.
- Fuentes, C. (1997) Cervantès ou la critique de la lecture (tr. J.-M. Saint-Lu). *Magazine littéraire*, nº358, 54-57.
- Gadamer, H.-G. (1987) Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica. En Rall (ed.) (1987), 19-30.
- \_\_\_\_\_. (1993) *Verdad y método* (tr. A. Agud y R. de Agapito, 2 vol.). Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. (1996) *Estética y hermenéutica* (tr. A. Gómez). Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (1998) *El giro hermenéutico* (tr. A. Parada). Madrid: Cátedra.
- Gelb, I.J. (1982) *Historia de la escritura* (tr. A. Adell). Madrid: Alianza.
- Geulincx, A. (1948) *Ethik*. s.d.
- Gueroult, M. (1968) *Descartes selon l'ordre des raisons* (2 vol.). Paris: Aubier.

- Gonseth, F. (1974) *Les mathématiques et la réalité. Essai sur la méthode axiomatique*. Paris: Blanchard.
- Gracián, B. (1997a) *El Discreto* (ed. A. Egido). Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1997b) *Oráculo manual y arte de prudencia* (ed. E. Blanco). Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_. (1998) *Arte de ingenio. Tratado de la Agudeza* (ed. E. Blanco). Madrid: Cátedra.
- Heidegger, M. (1998) *Ser y tiempo*, (tr. E. Rivera). Santiago: Ed. Universitaria.
- \_\_\_\_\_. (1999) *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (tr. J. Aspiunza). Madrid: Alianza.
- Hobbes, T. (2000) *Tratado sobre el cuerpo* (tr. J. Rodríguez F.). Madrid: Trotta.
- Kant, I. (1992) *Crítica de la razón de juzgar* (tr. P. Oyarzún). Caracas: Monte Avila.
- \_\_\_\_\_. (1997) *Crítica de la razón pura* (tr. P. Ribas). Madrid: Alfaguara.
- Kepler, J. (1962) *Dioptrice*. Cambridge: Heffer and sons.
- Lange, F.A. (1972) *Historia del materialismo* (2 vol.). México: Juan Pablos.
- Llull, R. (1985) *Libro del ascenso y descenso del entendimiento* (tr. E. Ovejero y Mauri). Barcelona: Orbis.
- Man, P. de (1991) *Visión y ceguera: ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea* (tr. H. Rodríguez-Vecchini y J. Lezra). Río Piedras: Universidad de Puerto Rico.
- Manguel, A. (1998) *Une histoire de la lecture* (tr. C. Le Boeuf). Paris: Babel.
- Margot, J.-P. (1992) La ficción del orden en las *Regulae* de Descartes. *Praxis filosófica*, Nueva serie, n°3, oct., 81-93.
- Mates, B. (1985) *Lógica de los estoicos* (tr. M. García B.). Madrid: Tecnos.
- Mauiras, M. y Trebollé, J. (1990) *La hermenéutica contemporánea*. Santafé de Bogotá: Cincel-Kapelusz.
- Morin, E. (1997) *El método* (tr. A. Sánchez, 4 vol.). Madrid: Cátedra.
- Newton, I. (1977) *Optica o un tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz* (tr. C. Solés). Madrid: Alfaguara.
- Nietzsche, F. (2000) *Escritos sobre retórica* (tr. L.e. de Santiago). Madrid: Trotta.
- Pascal, B. (1983) *Reflexiones sobre la geometría en general. Del espíritu y del arte de persuadir*. En *Obras* (tr. C. R. de Dampierre). Madrid: Alfaguara, 278-299.
- Pérez O., M. (1999) *Conceptos modales e identidad*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Pintard, R. (1983) *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. Ginebra-Paris: Slatkine.
- Plotino (1956) *Ennéades* (ed. y tr. E. Bréhier, 6 vol.). Paris: Les Belles Lettres.
- \_\_\_\_\_. (1964) *Opera* (ed. P. Henry y H.-R. Schwyzer, 3 vol.). Oxford.
- \_\_\_\_\_. (1992) *Eneadas*, (tr. J. Igal, 3 vol.). Madrid: Gredos.
- Rall, D. (comp.) (1987) *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria* (tr. S. Franco et al.). México: UNAM.
- Redmond, W. (1996) Ser, ciencia y lógica en el Siglo de Oro. *Areté*, VIII, n°2, 265-275.
- Ricoeur, P. (1965) Existence et hermenéutique. *Dialogue* IV, 1, 1-25.
- \_\_\_\_\_. (1972) La métaphore et le problème central de l'herméneutique. *Revue de Philosophie de Louvaine*, 70, n°5, 93-112.
- \_\_\_\_\_. (1975) *Hermenéutica y estructura*. Buenos Aires: Megápolis.
- \_\_\_\_\_. (1978) *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno.
- \_\_\_\_\_. (1980) *La metáfora viva* (tr. A. Neira). Madrid: Europa.
- \_\_\_\_\_. (1983) *Temps et récit*, Paris: Seuil, 3 vol.
- \_\_\_\_\_. (1986) Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte. En *Du texte à l'action*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1978a) La tarea de la hermenéutica. En Antoine (1978).
- \_\_\_\_\_. (1978b) La función hermenéutica de la distanciaci3n. En Antoine (1978).
- Ricoeur, P. et alia (1976) *Exégesis y hermenéutica* (tr. G. Torrente B.). Madrid: Cristiandad.
- Scholem, G. et alia (1999) *Cábala y deconstrucci3n* (tr. L. González et al.). Barcelona: Azul.
- Starobinski, J. (1987) Un desafío a la teorí3a literaria. En Rall (1987), 211-220.
- Turner, J. (ed.) (1996) *The Dictionary of Art* (vol.V y XXX). N. York: Grove.
- Vattimo, G. (1995) *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (tr. A. L. Bixio). Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (comp.) (1994) *Hermenéutica y racionalidad* (tr. S. Perca Latorre). Santafé de Bogotá: Norma.
- Vattimo, G. y Rovatti, P. A. (comp.) (1995) *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.
- Vicarioli, G. (1988) *Historia de la luz. I parte (Orígenes-siglo XVIII)*. San José: Tecnocultura.
- Weinrich, H. (1987) Para una historia literaria del lector. En Rall (1987), 199-210.

Wittgenstein, L. (1991) *Tractatus-Logico-Philosophicus* (tr. J. Muñoz e I. Reguera). Madrid: Alianza.

Wolfson, E. R. (1999) La hermenéutica de la experiencia visionaria: revelación e interpretación en el *Zohar* (tr. M. León). En Scholem et alia (1999), 83-102.

ARTÍCULOS