

Imaginación y contingencia. Un estudio de su rol y potencia en el interior del sistema spinoziano

Imagination and Contingency.

A Study of its Role and Power within Spinoza's System

Antonieta García Ruzo

Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Correo electrónico: agarcia@bedes.com.ar

 ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2391-8354>

Natalia Sabater

Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Correo electrónico: pianoymusica@gmail.com

 ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1630-2428>



Resumen:

En el marco de su ontología de la necesidad, Spinoza entiende a la contingencia como una perspectiva vinculada a la imaginación, desde la cual los seres humanos consideramos el mundo, que no tiene que ver con el orden del ser sino con nuestra forma de acceder a él. La contingencia es asociada a una manera de conocer limitada, parcial, producto de nuestra finitud. ¿Esto la convierte inexorablemente en un escollo? ¿Cuál es su potencia y su lugar en el marco de la filosofía de Spinoza? En el presente trabajo nos proponemos mostrar que la imaginación y, específicamente la perspectiva de la contingencia como forma de considerar y habitar el mundo que ella supone, habilita –aún en su inadecuación– un acceso fundamental para la comprensión de nuestra propia identidad, para el conocimiento más inmediato de los otros seres con los que necesariamente existimos, relacionándose de forma directa con la tarea ética que el proyecto spinoziano propone y dialogando en un vínculo inmanente con la construcción de la libertad y de la felicidad.

Palabras clave: Contingencia, imaginación, necesidad, ética.

Abstract:

In the framework of his ontology of necessity, Spinoza understands contingency as a perspective linked to imagination, from which humans know the world. Contingency is then associated with a limited and partial way of knowing. Does this inevitably make it an obstacle? What is its power and its place within Spinoza's philosophy? In this paper, we aim to demonstrate that imagination –and specifically the perspective of contingency, understood as a way of inhabiting the world– provides, even in its inadequacy, a fundamental access to the knowledge of our identity and to the more immediate knowledge of the other beings with whom we necessarily coexist. This is directly related to the ethical task proposed by the Spinozist project and engages with the construction of freedom and happiness.

Keywords: Contingency, Imagination, Necessity, Ethics.

Fecha de recepción del artículo: 01/10/2024 **Fecha de aceptación del artículo:** 04/11/2024

Para citación de este artículo: García Ruzo, Antonieta y Sabater, Natalia (2024). Imaginación y contingencia. Un estudio de su rol y potencia al interior del sistema spinoziano. *Anacronismo e Irrupción*, 14 (27), 36-62.

Identificador DOI: 10.62174/aei.10043

1. Introducción

La filosofía spinoziana prefigura una “ontología de lo necesario” (Chauí, 2008), un despliegue del ser, de la Naturaleza, que se da en función de la necesidad de la esencia de la sustancia (EIP17), en el que todo está determinado a existir y obrar de cierta manera (EIP29; García Ruzo, 2022, p. 56). El monismo panteísta inmanente que Spinoza construye como fundamento de su sistema supone, así, un determinismo inexorable que atraviesa y constituye lo real de acuerdo a las leyes mismas del ser absoluto. Es por eso que el filósofo afirma que “en la naturaleza no hay nada contingente”¹ (EIP29) y que “las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido” (EIP33). ¿Qué entiende, entonces, Spinoza por *contingencia*? ¿Qué sentido le cabe a este concepto en el universo geométrico spinoziano? ¿Qué lugar podemos proyectar para la contingencia en su sistema? Esta noción es abordada y definida en relación a la idea de aquello que es *necesario* y de aquello que es *imposible*. “Se llama «necesaria» a una cosa, ya en razón de su esencia, ya en razón de su causa” (EIP33EscI), explica el filósofo, demostrando que lo necesario es aquello cuya esencia y definición implica su existencia, aquello que es *causa de*

¹ Las obras de Spinoza se citan según la paginación de la edición canónica: Spinoza, B. (1925) *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberg Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag. Para citar cada obra, se utilizan las siguientes abreviaturas y referencias: TIE *Tractatus de intellectus emendatione* (Tratado de la reforma del entendimiento) (párrafo de Gb.); KV *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs Welstand* (Tratado breve) (parte, capítulo, apartado. Ej. KV, I, 5, §2); CM *Cogitata metaphysica* (Pensamientos metafísicos) (página Gebhardt y página traducción al español. Ej. CM 234. Trad. cast: 231). TTP *Tractatus theologico-politicus* (Tratado teológico político) (capítulos); la *Ética* se cita según su modo habitual (indicando la parte en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número). Las traducciones al castellano de todas las obras utilizadas son consignadas en la bibliografía.

sí o, también, todas las cosas que son causadas por algo necesario, por esa causa eficiente dada. Lo imposible, en cambio, es lo que implica contradicción en su esencia, lo que es esencialmente contradictorio, o aquello de lo que no existe causa externa dada alguna determinada a producirlo. Y, en función de ello, afirma Spinoza:

Pero una cosa se llama «contingente» sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de cuya esencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica contradicción alguna, pero sin poder afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas; tal cosa –digo– nunca puede aparecérsenos como necesaria, ni como imposible, y por eso la llamamos contingente o posible (EIP33EscI).²

La contingencia, entonces, es asociada a una manera de conocer deficitaria, limitada o parcial. No tiene que ver con el orden del ser, de las cosas, sino con nuestra forma de acceder a ellas.

El género de conocimiento a partir del cual la contingencia se manifiesta y se configura como una forma de habitar y entender el mundo es el llamado *primer género* o *imaginación* (EIVDef.3 y 4, CM I, 3).³ Cuando imaginamos las cosas particulares, las concebimos como contingentes y corruptibles, sin poder comprender aquello que de necesario y eterno poseen.⁴ Basada en ideas de afecciones, la imaginación no nos permite acceder a las cosas de forma adecuada, a sus verdaderas propiedades o a su esencia, sino que nos muestra un escorzo, una apariencia de ellas en función de cómo nos afectan, en función del orden de la interacción o afección. Es por eso que la contingencia emerge como esa expresión del desconocimiento, de la parcialidad, intrínseca a la imaginación y es

² Trad. cast.: p. 90.

³ Acerca de esto mismo Henry (2008) dice: “Las ideas de la imaginación deben entonces lo que son a la disposición de los cuerpos exteriores respecto del nuestro, disposición esencialmente contingente y que no depende de nosotros. El estado de la conciencia es entonces el de una sumisión absoluta a causas externas que tienen bajo su dependencia nuestra vida afectiva, nuestros placeres y nuestros dolores” (p. 92).

⁴ Spinoza sostiene ya desde el TIE que el primer género de conocimiento no alcanza la naturaleza de la cosa, ni atiende al orden de toda la naturaleza (TIE §25).

la forma a través de la cual consideramos las cosas externas, el mundo, cuando nos vinculamos con él desde los sentidos, cuando lo imaginamos. Aquí entenderemos, entonces, a la imaginación como aquel género de conocimiento compuesto de las ideas de afecciones, ideas inadecuadas vinculadas a nuestra experiencia y percepción de lo real. Y a la contingencia como la *forma de habitar y considerar el mundo* asociada a dichas ideas, como la perspectiva a partir de la cual interpretamos a las cosas exteriores que nos rodean y desde la que construimos una proyección humana y recortada de todo lo que dura, asociada a la imaginación. No remite a un conjunto de ideas sino a una dinámica de consideración *de* lo real y de existencia *en* lo real, a una manera de comprender lo que nos rodea, que inaugura un orden diferente al de la Naturaleza, un orden propiamente humano y modal. Si bien ambos conceptos están íntimamente ligados –siendo la contingencia una dimensión que supone la imaginación y que por ello vuelve necesario un análisis del primer género de conocimiento –aquí nos interesa reparar específicamente en ella, en tanto perspectiva humana que se traslada a las cosas, que se vuelve un prisma desde el cual nos vinculamos con lo real. La definición spinoziana de lo contingente muestra que ello no tiene una existencia ontológica, no pertenece al ser de las cosas, sino que se traslada como problema a la dimensión epistemológica,⁵ constituyendo una rasgo propio de la existencia y de la naturaleza humana y, entonces, una pregunta que nos resulta inescindible de la ética.

Por sus características, la contingencia podría ser pensada en el marco de la propuesta filosófica de Spinoza como un estorbo a la comprensión adecuada y

⁵ Efectivamente Spinoza no define la contingencia como una manera de ser sino de conocer, alejándose así de posturas como la de Leibniz que sostiene que contingente es “aquello cuya esencia no implica la existencia” (Leibniz, 1999, p. 1775). Sobre esto mismo ver Morfino (2012, p. 31). En este texto, Morfino expone por qué la contingencia no tiene un estatus ontológico en el sistema de Spinoza. La define como un “efecto” (2012, p. 34) en el sentido de una “sensación” que atraviesa y determina nuestra forma de considerar las cosas. El presente trabajo comparte esta lectura y se propone mostrar, además, la importancia que la contingencia –en tanto perspectiva o justamente “efecto”– supone para nuestra vida en la duración y para la ética, reparando no sólo en lo que ella es, en su definición y conceptualización, sino también en sus consecuencias e implicancias.

verdadera de la Naturaleza, como una forma de consideración de lo real deficitaria, que debe ser trascendida para lograr una vida feliz y libre y que, por ello, sería opuesta a la tarea ética que el proyecto spinoziano propone. En contraposición a esta visión, en este trabajo quisiéramos preguntarnos –en la línea de aquellos intérpretes que han reivindicado la dimensión imaginativa de la gnoseología spinoziana como Marilena Chaui, Atilano Domínguez, Lorenzo Vinciguerra, Louis Althusser o Martial Gueroult⁶ si sería posible pensar una vida y, con ella, una ética que elimine la contingencia. Dicho con otras palabras, quisiéramos inquirir si, en cambio, la perspectiva de la contingencia asociada al conocimiento imaginativo no tiene un lugar central en nuestra existencia finita en tanto es necesariamente la óptica a partir de la cual concebimos el mundo, a través de la cual nos desplegamos en la duración y entramos en relación con todo lo demás.

La hipótesis que defenderemos es la de que la contingencia es una perspectiva legítima y necesaria de lo real, ínsita en la propia naturaleza humana e inseparable de ella y que, en tanto tal, se relaciona directamente con la tarea ética que el proyecto spinoziano propone: dialoga en un vínculo inmanente con

⁶ Atilano Domínguez afirma que la imaginación, lejos de ser un género de conocimiento falso o pernicioso, encierra para Spinoza algo positivo (Domínguez, 1975, p. 83). Marilena Chaui sostiene que la imaginación es una potencia de la mente y no un vicio de ella, y que las imágenes en cuanto imágenes no contienen error alguno ya que son representaciones de afecciones reales del cuerpo propio (Chaui, 1999, p. 109). Lorenzo Vinciguerra realiza un estudio pormenorizado para defender que la imaginación, lejos de tratarse de una facultad “menor” del alma, condenada exclusivamente al error y al desvarío, posibilita el pensamiento del cuerpo (Vinciguerra, 2020). Louis Althusser despliega una lectura en clave materialista del pensamiento spinoziano que reivindica la dimensión del cuerpo como un componente fundamental de él y, por consiguiente, a la imaginación como su conocimiento correlativo. En esta línea, sostiene: “Hemos visto que el alma (la “*mens*”, la actividad del espíritu) no está en nada separada de la actividad del cuerpo orgánico; que, por contra, el alma sólo piensa en la medida en que es afectada por las impresiones y movimientos del cuerpo, que, por tanto, no sólo piensa con el cuerpo sino *en él*, consustancialmente unida a él antes de cualquier separación, puesto que esta unión, que jamás constituye un problema, contrariamente a lo que sucede en Descartes, se funda en la infinidad de los atributos de la substancia y su paralelismo estricto” (Althusser, 2007, p. 143). Por su parte, Martial Gueroult busca resaltar el aspecto positivo del rol de la imaginación al interior del sistema spinoziano. La función de este género, señala, es la traducción de la afección del cuerpo en imaginación mental, y esta tarea no puede sino hacerla bien. El error, entonces, surge del entendimiento, que debe comparar esas ideas imaginativas con las ideas adecuadas que le corresponden (Gueroult, 1974).

la construcción de la libertad individual y colectiva, con la búsqueda de la felicidad, siendo una parte inescindible de ella. Respecto de lo primero, el propio Spinoza señala reiterada veces que “en la medida en que percibe, nadie se equivoca” (EIP49Esc), concediendo que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no implican ninguna clase de error.⁷ El filósofo explicita que en las ideas “no hay nada positivo en cuya virtud se digan falsas” (EIP33) porque la falsedad no es algo que tenga una existencia efectiva sino que “consiste en una privación de conocimiento” (EIP35). Así, el error no se encuentra en la contingencia que caracteriza a las ideas de la imaginación, en nuestra consideración de las cosas como posibles y contingentes, sino en el uso que hacemos de ella. De hecho, en tanto somos seres finitos resulta imposible erradicar las ideas inadecuadas de nuestra alma porque se vinculan con nuestra naturaleza, forman parte de nuestro ser determinado, son una expresión de nuestra misma parcialidad, con lo cual la convivencia con ellas y la comprensión de sus diversas dinámicas y mecanismos resulta fundamental para nuestra vida, para el tránsito por nuestra duración.

Pero además son estas ideas de la imaginación –a partir de las cuales la contingencia se proyecta como perspectiva desde la que comprendemos la realidad– las que nos llevan a conocer nuestro propio cuerpo y, si bien en menor medida, los cuerpos exteriores (EIP19Dem). Son ellas las que nos hacen saber de forma más inmediata que somos con otros, que la existencia compartida con otros modos finitos es una dimensión necesaria e inmodificable de la duración y que, entonces, la tarea ética que la propia filosofía ilumina, el aumento de nuestra potencia, la búsqueda de la felicidad, se dará necesariamente con esos otros. Es desde la contingencia –a partir de la forma de comprender y habitar el mundo que ella implica– que soñamos, que anhelamos y esperamos, que compartimos las alegrías pasajeras que nos vinculan, que proyectamos nuestro ser buscando desplegar nuestra potencia. Si bien para alcanzar la beatitud y la

⁷ Sobre el problema del error ver Arese y Paccazochi (2010, p. 211).

libertad es fundamental conocer adecuadamente y acceder a la comprensión de la necesidad y eternidad del ser, también será necesario darles un lugar a la imaginación y a la contingencia asociada a ella como ámbitos inmodificables y necesariamente presentes que deben articularse con la búsqueda ética porque siempre estarán allí. El despliegue de esta dimensión práctica no puede ser, entonces, ajeno a la contingencia. Para abordar la hipótesis nos concentraremos en los fundamentos de la teoría del conocimiento de Spinoza, reflexionando sobre la dinámica propia de la imaginación, sobre su vínculo con la identidad personal y con nuestra existencia intersubjetiva, en relación con los demás, para finalmente pensar el lugar de la contingencia en el proyecto ético spinoziano.

2. Adecuación e inadecuación

La gnoseología de Spinoza se ve atravesada por la distinción entre el conocimiento inadecuado, parcial, confuso, y el conocimiento adecuado, completo, verdadero. El primero se identifica con las ideas de afecciones, con el conjunto de ideas que se generan en el alma como correlato de las interacciones que el propio cuerpo entabla con las cosas exteriores (EIP16-31). En tanto ideas de una afección, de una interacción, éstas implican a la vez la naturaleza del cuerpo humano y la del cuerpo exterior por el que fue afectado, involucran la consideración simultánea de dos naturalezas diferentes. En esa medida, no suponen un conocimiento completo del objeto externo ni de nosotros mismos sino que revelan más bien la constitución del propio cuerpo en el momento de la afección (EIP16CorII). Son expresión de aquellas disposiciones en que nos encontrábamos cuando se produjo la interacción y no de nuestra esencia ni de la naturaleza singular de las otras cosas. En ese sentido, Spinoza explica que no son ideas claras y distintas sino confusas (EIP28; Hampshire, 1982, p. 62),⁸ no remiten

⁸ En la demostración de esta proposición Spinoza afirma: “En efecto, las ideas de las afecciones del cuerpo humano implican la naturaleza, tanto de los cuerpos exteriores, como del cuerpo humano mismo (*por la Proposición 16 de esta Parte*), y deben implicar no sólo la naturaleza del cuerpo humano, sino también la de sus partes, ya que las afecciones (*por el Postulado 3*) son modos por los que son afectadas las partes del cuerpo humano y, consiguientemente, el cuerpo entero. Ahora bien

al orden causal necesario a partir del cual todo se determina, a las cadenas causales efectivas que se despliegan en el seno de la Naturaleza. Son entendidas como “consecuencias sin premisas” porque no permiten un conocimiento de las verdaderas causas de las cosas, sino que se forman en nosotros en función de cómo se nos aparecen los objetos exteriores, de cómo interactuamos con ellos, vinculándose con un orden particular o “personal”, que no responde a la concatenación lógica, necesaria, que impone la razón mediante la cual el alma percibe las cosas por sus primeras causas (EIIP18Esc). No permiten, entonces, un conocimiento verdadero, adecuado del mundo y de nosotros mismos sino que ofrecen un recorte, una apariencia. Este conjunto de ideas es llamado por Spinoza, precisamente, “conocimiento del primer género” o *imaginación* y es definido como aquel que nos representamos por medio de los sentidos, “de un modo mutilado, confuso, y sin orden respecto el entendimiento” (EIIP40Esc2),⁹ por experiencia vaga y por medio de signos. Si bien a primera vista podría parecer que este conocimiento parcial es en sí mismo erróneo y falaz y que sería necesario despojarse de él, Spinoza reconoce que su aporte, aunque insuficiente, es legítimo. Nos proponemos aquí reivindicar su valor, mostrando no sólo su utilidad sino también su carácter propio y fundamental, que lo vuelve necesario para la vida, inseparable del propio durar e imprescindible para el despliegue de la potencia.

El conocimiento adecuado, por el contrario, es aquel que formamos cuando el alma es determinada de un modo interno, cuando se dispone internamente a conocer, accediendo a las ideas –modos del atributo pensamiento– tal como son en Dios (EIIP32-40). Es un saber completo de las cosas

(por las Proposiciones 24 y 25 de esta Parte), no se da en Dios un conocimiento adecuado de los cuerpos exteriores, ni de las partes componentes del cuerpo humano, en cuanto se le considera afectado por el alma humana, sino en cuanto se le considera afectado por otras ideas. Por consiguiente, dichas ideas de afecciones, en cuanto referidas sólo al alma humana, son como consecuencias sin premisas, es decir (*como es por sí notorio*), ideas confusas”. Trad. cast.: pp. 151-152.

⁹ Trad. cast.: p. 164.

tal como son en sí (EIIP44), que parte de una comprensión adecuada de sus propiedades comunes y nos conduce a comprender sus relaciones y sus causas en el marco del despliegue necesario de la Naturaleza, alcanzando finalmente el conocimiento singular de las esencias de las cosas. Este conocimiento adecuado para Spinoza puede subdividirse, a su vez, en dos géneros diferenciados. Por un lado, se distingue a la razón o *segundo género* de conocimiento, cuyo fundamento son las ideas de las propiedades comunes de los cuerpos, de aquello que los cuerpos comparten, denominadas nociones comunes, de las cuales se siguen otras ideas verdaderas (EIIP40Esc2). La razón nos revela la ligazón con la que un concepto se sigue de otro, nos muestra la concatenación indefectible que lleva de una idea adecuada a la siguiente, componiendo a partir de las nociones comunes “una geometría natural que nos hace comprender la unidad de composición de la Naturaleza entera” (Deleuze, 2013, p. 116). El alcance de este conocimiento permite acceder a la necesidad con la que acontecen todas las cosas, brindando un saber sobre las leyes efectivas que determinan la realidad. A la luz de este segundo género no es posible que consideremos las cosas como contingentes sino que, al comprenderlas en sus causas, las entendemos como necesarias, concibiéndolas desde una cierta perspectiva de eternidad, pues la necesidad de todo lo que existe no es sino la necesidad de la naturaleza eterna de Dios (EIIP44Cor2). La razón, sin embargo –cuyo fundamento son aquellas nociones comunes que explican justamente lo que es común a todas las cosas– no accede a la esencia de ninguna cosa singular (EIIP44Cor2Dem), no nos habilita un contacto con los demás seres en su singularidad, no brinda una comprensión esencial de la realidad en sus particularidades (García Ruza, 2023, pp. 334-335). Por eso, por otro lado, Spinoza postula a la ciencia intuitiva o *conocimiento del tercer género* como la que nos permitirá, finalmente, comprender las esencias de las cosas, acceder a ellas no desde lo que comparten, desde lo que tienen en común, sino en su singularidad, a partir de un conocimiento de su esencia. (EIIP40Esc2). Tal como señala Chauí, la ciencia intuitiva sería ese conocimiento de la idea de una cosa

singular implicando la esencia eterna e infinita de Dios, “esto es, el conocimiento de la idea adecuada de la esencia de un ser singular en cuanto singular que procede de la esencia formal de un atributo de Dios y, por tanto, está constituida por Dios” (Chauí, 1999, p. 47). Así, el tercer género de conocimiento es aquel que nos permite acceder a la unión que lo singular posee con Dios o la Naturaleza.

Las consideraciones respecto del conocimiento humano son fundamentales en el marco del pensamiento de Spinoza porque en este sistema panteísta, inmanente y monista la dimensión epistemológica es inseparable de su proyecto ético y político. El filósofo explica que el alma “en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras” (EIIIP1).¹⁰ Ello implica que la comprensión adecuada de las cosas es, necesariamente, una acción del alma de la que somos causa adecuada (EIIIDef1-2), que se sigue de las leyes de nuestra propia naturaleza y, en tanto tal, es una afirmación de la propia potencia que entraña un acto de libertad (Alquie, 2003; Solé, 2019; Sabater, 2019). Así, el conocimiento adecuado es en sí mismo un acto libre, es acción, motivo por el cual Spinoza lo considera el elemento constitutivo fundamental de una vida feliz, de la beatitud humana.

La necesidad de esforzarnos por comprender adecuadamente, por desentrañar las verdaderas causas de las cosas, es sin duda manifiesta. Ahora bien, ¿qué hacer, entonces, con el conocimiento inadecuado? ¿Qué lugar le queda en el marco del sistema spinoziano? ¿Es posible encontrar en él un rol fructífero, un valor para nuestra vida, para nuestro derrotero por la existencia en la duración? En primer lugar, es importante destacar que la imaginación y la percepción del mundo desde la perspectiva de la contingencia son tan necesarias como todo lo que existe. En tanto tienen que ver con los sentidos, con nuestra experiencia, con nuestra naturaleza que es finita y limitada, queda claro que esta forma de conocer y de habitar el mundo es estructural, es expresión de nuestro

¹⁰ Trad. cast.: p. 194.

ser y nos constituye, no pudiendo ser suprimida o trascendida por completo. Como adelantamos, Spinoza explica que el conocimiento imaginativo no debe ser entendido como falso sino solamente como limitado, lo cual permite comprender por qué no caemos sistemáticamente en el error. Si las ideas inadecuadas, que son inherentes a la naturaleza humana, fueran falsas sería imposible escapar de él. El filósofo afirma que el error no consiste, entonces, en la mera posesión de ideas inadecuadas sino en considerar este saber confuso y parcial como adecuado; radica en desconocer el carácter incompleto de las ideas inadecuadas y declararlas conocimiento verdadero. Para ilustrar esta tesis ofrece el conocido ejemplo de la percepción sensible del sol y de la idea adecuada que podemos tener de él. Cuando miramos el sol –dice Spinoza– imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, que está cerca, imaginación que no representa en sí misma un error pues tiene que ver con las afecciones que experimentamos en la interacción con las cosas exteriores, responde a la forma humana de percibir que es inmodificable e intrínseca a nuestra naturaleza (EIIP35Esc). El error no consiste, así, en esa imaginación en cuanto tal sino en el hecho de ignorar las verdaderas propiedades del sol y las causas de esa imaginación. Quien se equivoque será aquel que afirme que el sol, en su esencia, es tal como lo ve. El astrónomo, por ejemplo, que conoce las verdaderas propiedades del sol, que posee la idea adecuada de él, lo sigue viendo igual pero *sabe* que esa es su forma de percibirlo, que tiene que ver con su constitución, con sus posibilidades de acceso sensible al objeto, con su limitación y finitud. Por eso no cae en el error, porque no considera al sol como lo percibe de modo imaginativo.

Estas consideraciones permiten afirmar que siempre y necesariamente todos los individuos humanos tendremos ideas inadecuadas. Comprendemos, así, que no existe en el sistema spinoziano un rechazo de esta forma de conocimiento, una propuesta de despojarse de él. Ello sería no sólo imposible sino contrario a la intención de Spinoza de comprender la dinámica de nuestro ser y de la Naturaleza toda, no ridiculizándola ni despreciándola (EIIIPref), sino

entendiéndola en todas sus manifestaciones, en sus múltiples formas y modificaciones. El conocimiento imaginativo, en tanto conjunto de ideas inadecuadas es, entonces, una forma de conocer legítima e inseparable de nuestro ser humanos que, aunque de forma parcial y limitada, nos ofrece un acceso importante a lo real. Según Althusser, la imaginación se presenta como “la verdad inmediata del sentido mismo del mundo dado y vivido” (2007, p. 135), entendiéndola como el correlato necesario de nuestra experiencia, como “el mundo inmediato tal como nosotros lo percibimos, es decir, vivimos (siendo la percepción misma un elemento abstracto de la vida) bajo el dominio de la imaginación” (Althusser, 2007, p. 135). Ella es, entonces, una expresión estructural de nuestra constitución finita y del modo como nos vinculamos de forma más inmediata con el mundo, del modo como lo percibimos. Conocer el carácter de sus ideas y el acceso parcial que nos brindan a lo real nos permite comprender sus límites y evitar confundir aquello inadecuado con lo verdadero, previniéndonos de caer en el error. Así, hay una dimensión de la imaginación que exhibe y enseña su propia limitación, que no esconde, sino que revela su carácter parcial, tendiendo un puente hacia el conocimiento adecuado, siendo un momento intrínseco, una parte constitutiva –como veremos– del proyecto ético de Spinoza. En palabras de Chauí:

la experiencia, en tanto maestra, suscita la necesidad de alcanzar ciertas esencias de las cosas a partir de la existencia de ciertas cosas singulares –así es como la percepción del Sol como más pequeño que la Tierra o el cambio en el tamaño de las cosas cuando se ven de lejos o de cerca, suscitan a la mente a buscar la esencia de la visión (1999, p. 22).

No existe, entonces, un *hiato*, una separación, una instancia de exclusión entre las distintas formas de conocimiento, que aislaría al primero de los otros dos. Hay, por el contrario, una continuidad, una reciprocidad, incluso entre la imaginación y la ciencia intuitiva en tanto dos accesos diferentes a lo singular, y un diálogo necesario y permanente con la razón como saber de lo común. Hay un lugar, una función y un valor para cada uno en la geometría spinoziana de lo necesario. La

reivindicación de la imaginación como manera de conocer legítima y, con ella, de la contingencia como forma de existencia y como prisma a través del cual consideramos el mundo en el que vivimos permite, justamente, habilitar una convivencia armoniosa con nuestras ideas inadecuadas, posibilita comprender las dinámicas que involucran y los peligros de no advertir la diferencia entre nuestras ideas imaginativas de las cosas y las cosas mismas, entre el orden humano y modal de lo contingente y el orden necesario de la Naturaleza. Una consideración del conocimiento imaginativo y de la contingencia como horizonte desde el cual nos concebimos a nosotros mismos y a todo lo demás es imperiosa para asegurar una vida equilibrada y apacible.

3. Identidad personal y existencia intersubjetiva

Como establecimos, el conocimiento imaginativo es aquel en virtud del cual nos relacionamos con otros cuerpos a partir de las ideas de afección. Estas ideas, como señalamos, al ser el correlato de esta relación, implican, a la vez, la naturaleza de los cuerpos externos afectantes y la del cuerpo propio, lo que tiene como consecuencia que sean ideas confusas (EIIP28). Ahora bien, aún en su confusión y oscuridad, son ellas las que habilitan un registro del propio cuerpo y, consecuentemente, de la propia alma, que no podríamos tener de otra manera: el de la existencia singular. Spinoza afirma que “el alma humana percibe esas afecciones [las de los cuerpos externos], y, consiguientemente, percibe el cuerpo humano mismo, y ello como existente en acto; por consiguiente, sólo en ese sentido percibe el alma humana el cuerpo humano mismo” (EIIP19Dem).¹¹ Este hecho lleva, en la medida en que cuerpo y alma son un solo y mismo modo finito concebido desde el atributo extensión o desde el atributo pensamiento, a que estas ideas de la imaginación nos permitan conocer, a la vez, nuestra propia alma. En efecto, dice Spinoza, “[e]l alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo” (EIIP23).¹² ¿Qué implica esto? El

¹¹ Trad. cast.: p. 144.

¹² Trad. cast.: p. 147.

registro imaginativo es aquel que nos da acceso a nuestra propia existencia en la duración. La razón y la ciencia intuitiva, en tanto conocimientos adecuados, no acceden a lo existente y lo durable, sino a lo esencial y eterno. El conocimiento inadecuado, entonces, abre una perspectiva que estaría obturada si sólo conociéramos racional e intuitivamente: la perspectiva de lo durable. Este acceso cognoscitivo es denominado por Spinoza en la última parte de la *Ética* como *sub duratione concipiendi*, y distinguido de aquel que posibilitan los últimos dos géneros, el *sub specie aeternitatis* (EVP23Esc).¹³ Cuando conocemos imaginativamente podemos concebirnos en nuestra existencia durable y actual, en nuestro devenir en tanto seres finitos. Esta manera de percibirnos se halla asociada a un concepto central de la propuesta spinoziana: el *conatus* (Bove, 1996).

En la tercera parte de su *Ética*, Spinoza establece que “el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser (*conatus*) no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” (EIIIP7).¹⁴ Este esfuerzo es asociado por nuestro filósofo a la potencia de obrar que tiene una determinada cosa en la actualidad. En la cuarta parte de esta misma obra, agrega respecto de esta cuestión:

La potencia por la que las cosas singulares –y, por consiguiente, el hombre– conservan su ser, es la misma potencia de Dios, o sea de la Naturaleza, no en cuanto es infinita, sino en cuanto puede explicarse a través de una esencia humana actual. Así pues, la potencia del hombre, en cuanto explicada por su esencia actual, es una parte de la infinita potencia, esto es de la esencia, de Dios o la Naturaleza (EIVP4Dem).¹⁵

La esencia actual o *conatus* es entonces entendida como la existencia de un determinado ser, la potencia con que despliega su realidad en la duración. Nuevamente, esto sólo puede ser comprendido a partir del primer género de conocimiento que nos permite conocer las cosas en su finitud y actualidad. En

¹³ Los intérpretes han sostenido que, aun cuando Spinoza no utilice la expresión “*sub specie durationis*”, es este sentido el que se esconde bajo la afirmación de que se pueden concebir las cosas “desde el punto de vista de la duración” (Klein, 2002, p. 316; Sibilia, 2017, pp. 263 y 283).

¹⁴ Trad. cast.: p. 204.

¹⁵ Trad. cast.: pp. 299-293.

este registro, no captamos nuestra manera de ser necesarios y eternos, sino nuestra contingencia y finitud. Esta contingencia debe ser comprendida, por lo tanto, no ya como una deficiencia, sino como una potencia o poder. En palabras de Chauí (1999), “una cosa singular es un poder de sufrir y de actuar, y esa pasión y acción son el esfuerzo de la perseverancia propia en la existencia, siendo este esfuerzo o causalidad nada más que la esencia actual de una cosa singular” (p. 46). El recorrido de este *conatus* y las diversas maneras en que expresa su potencia de obrar dan lugar a lo que podemos denominar identidad personal. La historia de nuestro despliegue es aquella que nos hace ser quienes somos en la duración: los vínculos que establecemos, las pasiones que sufrimos, las acciones que realizamos, las esperanzas que acuñamos. Cada una de estas cosas son expresiones de nuestro tránsito en la existencia, de nuestra manera de habitar el mundo, de nuestro devenir en la contingencia. El conjunto de estas vivencias que nos posibilita la imaginación recibe el nombre de memoria.

Spinoza presenta lo que entiende por memoria en la segunda parte de su *Ética*. Allí señala que esta es una manera de concatenar ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del propio cuerpo y que se produce según el orden de las afecciones que hemos tenido (EIIP18Esc), es decir, de un orden experiencial o empírico, que responde a las vivencias particulares del sujeto cognoscente. Así, el primer género de conocimiento refiere, nuevamente, a todo pensamiento en el que el orden de las ideas en la mente refleja el orden de las afecciones del cuerpo (Allison, 1987, p. 108). Esto es, a todo pensamiento que esté de acuerdo con el “orden de la naturaleza”, el cual es distinguido por Spinoza del “orden del entendimiento” mediante el cual el alma percibe las cosas por sus primeras causas y que es el mismo en todos los seres humanos. La memoria, así, se presenta como aquello que nos distingue de otros individuos en la medida en que no tiene un orden objetivo e igual para todos, sino que resulta de los tránsitos personales de cada uno. Los ejemplos que brinda Spinoza para ilustrar

este hecho son conocidos y tienen como objetivo mostrar la subjetividad de la memoria personal. Al respecto dice el filósofo:

Por ejemplo, del pensamiento del vocablo *pomum*, un romano pasará inmediatamente al pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza con ese sonido articulado, ni nada de común, sino que el cuerpo de ese mismo hombre ha sido a menudo afectado por las dos cosas, esto es, que dicho hombre ha oído a menudo la voz *pomum* mientras veía el mismo fruto y, de este modo, cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por la costumbre, en los respectivos cuerpos. Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al del jinete, y de ahí a la guerra, etc. Pero un campesino pasará del pensamiento del caballo al de un arado, un campo, etc.; así cada uno pasará de un pensamiento a tal o cual otro, según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera (EIP18Esc).¹⁶

Este escolio resume de modo cabal lo que venimos sosteniendo. Nuestro filósofo busca hacer patente el hecho de que las ideas de afecciones configuran un conocimiento ligado a la contingencia. Las ideas de la imaginación están asociadas entre sí a partir de un orden experiencial determinado por la existencia de cada ser humano (Joachim, 1958, p. 27). Así, cada sujeto unirá en su mente las ideas de forma singular, dependiendo de su recorrido individual. Ahora bien, esta perspectiva de la contingencia no implica –en la medida en que la comprendemos ligada a un camino personal– un error. Por el contrario, da cuenta de nuestro modo de habitar el mundo, de nuestras vivencias y de la importancia que poseen en nuestra configuración actual. La memoria, asociada al registro imaginativo, no puede sino entenderse como un componente esencial de quienes somos, como un acervo intransferible que remite al propio devenir en la duración, que permite, además, explicarnos a nosotros mismos nuestra constitución presente, que posibilita iluminar nuestra experiencia y atribuirla a nuestro propio cuerpo. Existir en la duración es estar siendo quien uno es, es esforzarse por ser eso que somos y por continuar existiendo de esa forma. Es

¹⁶ Trad. cast.: pp. 143-144.

perseverar en *ese* ser, desplegándolo en cada momento, en cada acto. Existir es, de este modo, apropiarse de nuestro ser, afirmarlo, conservarlo, acompañarlo en sus devenires y modificaciones. Por lo que considerar esta perspectiva particular, singular, que se encuentra necesariamente bajo el ámbito de la contingencia como óptica a partir de la cual concebimos el mundo, es un componente sustancial de la afirmación en el ser que el *conatus* entraña.

Ahora bien, la existencia en la duración a la que nos hemos referido supone necesariamente, en una ontología como la de Spinoza, a los otros. Para este filósofo nuestro ser necesariamente *con* otros es un *factum*, un punto de partida de la existencia humana. Como señala Vittorio Morfino, todo modo existente es en el interior de un complejo tejido de relaciones horizontales con otros modos, en una trama de la cual forma parte (2012, p. 38). En tanto modos finitos, en tanto partes de la Naturaleza, los seres humanos no podemos ser abstraídos de nuestro devenir, del entramado de relaciones y afecciones en el marco del cual, necesariamente, existimos. Somos una parte de la Naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás (EIVP2). Y es la imaginación aquella que nos permite vincularnos en primera instancia con esas otras partes, con esa otredad. A través de las ideas de afecciones del propio cuerpo, el alma accede al conocimiento de otros cuerpos exteriores como existentes en acto, adquiere un primer conocimiento respecto de la existencia de las cosas externas (EIIIP26) y las comprende como durables (EIIIP30). Así, el conocimiento imaginativo, que nos vincula con los otros desde la perspectiva de la contingencia, es el primer contacto, el más inmediato, que establecemos con dicho universo intersubjetivo en el que nos insertamos. A diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en la propuesta cartesiana, no es la soledad de un sujeto *pensante*, la abstracción de una *mente separada*, el saber más evidente que tenemos de nosotros mismos, sino que inevitablemente pensarnos implicará pensar también a los otros con los que somos. La concepción spinozista de los individuos humanos se opone, de este modo, al *solipsismo*, a una consideración de los sujetos

como aislados, sustraídos de sus relaciones concretas, de sus vinculaciones necesarias. La naturaleza de los seres humanos es siempre-ya socializada (Morfino, 2010, p. 68), existimos en conexión con las otras cosas, como seres complejos y compuestos que no pueden pensarse como “átomos” ni espirituales ni físicos (Balibar, 2009). Por lo que nuestra percepción de los demás seres, nuestro conocimiento sensible del mundo, nuestra imaginación, se convierte en un acervo fundamental para la propia supervivencia, para el aumento de nuestra potencia de obrar a partir de generar relaciones beneficiosas basadas en este saber sensible sobre los otros. Así, la experiencia y las ideas de la imaginación asociadas a ella, se convierten –como decía Chauvi (1999)– en maestras (p. 22), se constituyen –decimos aquí– en intérpretes del mundo que nos rodea y de los otros individuos. Y aunque el conocimiento que nos brindan es inadecuado, es también, en la misma medida, imprescindible para la vida. Acerca de esta cuestión, señala Guillermo Sibilia que “[a]un en su inadecuación parcial, la imaginación nos permite entonces experimentar la existencia *hic et nunc* de las cosas, y se convierte de esa manera en la primera instancia de constitución de un mundo en común, de un «espacio» compartido inexpugnable, aunque pasible de ser enmendado por el entendimiento” (Sibilia, 2017, p. 313).

En el mismo proceso en el que concebimos nuestra existencia, en el que nos apercibimos de nuestro cuerpo y de nuestra alma, concebimos a las otras existencias. Este entramado de relaciones basadas en el conocimiento imaginativo da lugar para Spinoza a diferentes tipos de vínculos que pueden estar basados tanto en la discordia como en la concordia. Lo que tiene como correlato tanto aumentos como disminuciones de nuestra potencia, generando a partir de nuestras múltiples experiencias una capacidad o destreza para proyectar un modo de vida que nos permita afirmar nuestro *conatus*. Componemos, así, a través de la imaginación, una bitácora acerca de aquello que nos hace bien, que nos es útil, que aumenta nuestro poder, y de aquello que resulta perjudicial, entendiendo que nosotros afectamos, a su vez, a los demás. La

contingencia es la óptica desde la cual percibimos el mundo y a partir de la cual le otorgamos un sentido, dándole un significado a nuestros encuentros modales (Vinciguerra, 2012). Y esta dimensión es fundamental porque nos permite construir un primer camino ético desde el cual habilitar relaciones de concordia con los otros, priorizando la afirmación del *conatus* y evitando los vínculos que resultan en una disminución de la potencia, en perjuicio para aquellas partes involucradas. La geometría afectiva spinoziana se basa en entender la dinámica de la imaginación para poder privilegiar las pasiones alegres sobre las tristes, constituyendo en una primera medida ese mundo en común, compartido. Como señala Atilano Domínguez, “incluso a nivel imaginativo y pasional existe en Spinoza una especie de «ética de la alegría», por la sencilla razón de que «el deseo que nace de la alegría, es más fuerte, *coeteris paribus*, que el deseo que nace de la tristeza»” (Domínguez, 1986, p. 19). Esta ética de la alegría puede encontrarse, a su vez, como una dimensión presente en la propuesta política de Spinoza. Si bien nuestro filósofo sostiene que el conocimiento imaginativo, al fundarse en una determinación externa del alma y no depender de nosotros mismos puede volvernos proclives a la superstición convirtiéndose en una herramienta política de sometimiento (TTP, Pref., caps. XIV, XV, XVI, XIX, XX), también habilita para este género una función positiva. En efecto, encontramos un reconocimiento de su carácter cohesivo y potenciador en la medida en que, por el principio de imitación de los afectos,¹⁷ los individuos pueden ser capaces de agruparse con otros, por ejemplo, por conmiseración o benevolencia (EIIP27Esc). Además, si bien critica de manera implacable a la teología, reivindica a la religión racional en sus máximas de amor al prójimo y obediencia ciudadana como un factor de unidad y armonía que contribuye a la paz de los Estados (TTP, cap. XIV).

4. Contingencia y proyecto ético

¹⁷ “Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante” (EIIP27. Trad. cast.: p. 222).

La contingencia asociada a la imaginación juega un rol fundamental, como se mostró, en relación a nuestro modo de ser en el mundo y de ser con otros. Hasta aquí hemos señalado la necesidad del conocimiento imaginativo para comprender ciertas cuestiones que sin su accionar quedarían obturadas: la comprensión de la dimensión de la propia singularidad, de nuestro modo de existir en la duración y vincularnos con otras singularidades existentes, incluso de formar comunidades basadas en lazos de concordia. Estos aspectos, que fueron indagados en la sección anterior, configuran una ética muy particular, que es no sólo la marca sino el objetivo de todo el proyecto spinoziano. Nuestro filósofo considera que hay distintas maneras de habitar el mundo, y que algunas son más deseables que otras. Nos gustaría, en este apartado, indagar qué lugar tiene en este contexto el conocimiento imaginativo y la contingencia a él asociada.

La quinta parte de la *Ética* se titula *Del poder del entendimiento o de la libertad humana*. En ella, como es de esperar en función de su título, Spinoza busca mostrar el vínculo que une al entendimiento de los seres humanos con el objetivo ético supremo. En el prefacio a esta última sección, nuestro filósofo establece que ella tratará de “la potencia de la razón, mostrando qué es lo que ella puede contra los afectos, y, a continuación, qué es la libertad del alma, o sea la felicidad” (EVPref).¹⁸ Así, nos adelanta que la felicidad humana deberá estar basada en el poder de su entendimiento, poder que se expresa como capacidad de moderar los afectos que surgen del primer género de conocimiento. Esto es, nos presenta la virtud ética como alcanzable sólo a partir de un esfuerzo activo basado en nuestras capacidades cognoscitivas. Spinoza dedica las primeras veinte proposiciones de la quinta parte de su *Ética* a señalar el poder que la razón o segundo género de conocimiento posee sobre las pasiones, las cuales son fruto de la imaginación: el alma, establece allí, puede moderar el efecto que los afectos tienen sobre ella al poseer un conocimiento claro y distinto de estos y de ella

¹⁸ Trad. cast.: p. 383.

misma (EVP3, 4, 6). Esto, como ya señalamos, “no quiere decir, sin embargo, que los hombres puedan deshacerse definitivamente de los vaivenes de la vida afectiva, que puedan erradicar el plano pasional” (Sabater, 2019, p. 49). En tanto seres finitos, siempre estaremos determinados por nuestras ideas inadecuadas que dan lugar a los afectos y nos hacen vivir en la contingencia. Lo que sí podemos es comprenderlos y, entonces, controlar o moderar los efectos que tienen sobre nosotros.¹⁹ En este logro consiste un primer paso hacia nuestra libertad y felicidad. Ahora bien, como dijimos, no es la razón sino la ciencia intuitiva el último y tercer género de conocimiento. Es a partir de la proposición 24 que Spinoza se dedica de lleno a mostrar que “la suprema virtud del alma, esto es, su potencia o naturaleza suprema, o sea, su supremo esfuerzo, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento” (EVP25Dem).²⁰ Así, otra vez, se insiste en el hecho de que la virtud ética suprema conlleva un esfuerzo del alma. Es a partir de este esfuerzo que se puede acceder a la percepción completa de lo real. Esta manera de conocer, que desde el punto de vista ontológico implica comprendernos en unión con toda la naturaleza, desde el punto de vista ético conlleva la adquisición del mayor contento humano posible (EVP27Dem). Dicha alegría, que Spinoza entiende en tanto virtud suprema, se basa en la constatación de que nuestra manera de existir como modos finitos y durables es, también, nuestra manera de ser infinitos y eternos, esto es, parte de la esencia divina (KV, II, 24; TIE 8). Dicho conocimiento es

¹⁹ En palabras de Sabater (2019): “Lo que es posible y necesario es comprenderlos [a los afectos], dilucidar sus verdaderas causas para moderar los efectos negativos que ocasionan en la vida humana, realizar una utilización racional de los mismos; cuando la razón conoce adecuadamente un afecto, cuando enseña su verdadero origen, el influjo que éste solía tener sobre un individuo ya no es tal, pues se desarmen las relaciones imaginativas que lo sostenían y se accede a una comprensión cierta, completa de él. Por otro lado, el alma que alcanza, en este proceso de conocimiento, las verdaderas causas, pasa a un estado de mayor perfección, aumenta su potencia y, por ello, se alegra, experimenta afectos vinculados con las ideas adecuadas de la razón, de los cuales se reconoce a sí misma como causa y que no implican, entonces, un padecer sino un obrar” (p. 50).

²⁰ Trad. cast.: pp. 410-411.

denominado en esta quinta parte “amor intelectual a Dios” (EVP32Cor),²¹ y es descrito por Spinoza con las siguientes palabras:

Este amor del alma debe referirse a las acciones del alma; y, por ende, es una acción mediante la cual el alma se considera a sí misma, acompañándole la idea de Dios como causa; es decir, es una acción mediante la cual Dios, en la medida en que puede explicarse a través del alma humana, se considera a sí mismo, acompañando a esa consideración la idea de sí mismo. Y así, este amor del alma es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. Q.E.D. (EVP36Dem).²²

De este modo, es en función de las ideas adecuadas de la ciencia intuitiva que se constituye un tipo muy especial de amor, que ya no puede entenderse en tanto pasión, sino como acción. Esto es, que no puede entenderse como consecuencia de la pasividad sino como expresión de un accionar de los seres humanos, de ese esfuerzo por conocer de modo más completo. Acción que, en la medida en que comprendemos intuitivamente, es, también, acción de Dios. De este último género de conocimiento brota la beatitud, la más alta y duradera felicidad humana.

Ahora bien, ¿qué lugar ocupa la contingencia en una ética de este tipo, basada en el conocimiento adecuado de la Naturaleza? Creemos que la contingencia es justamente lo que habilita el poder hablar de una ética en el sistema spinoziano. Es aquella perspectiva que nos permite pensar a los seres humanos tal como son por naturaleza, esto es, finitos y limitados. La ética, ciencia exclusivamente humana, parte de la imperfección, es consecuencia de una determinación, de una negación. Spinoza nos insta no sólo a ser conscientes y aceptar ese modo incompleto de habitar el mundo como propiamente humano –y, por tanto, necesario–, sino a esforzarnos por, *al mismo tiempo*, lograr conocer de modo más completo para no ser presas de nuestras limitaciones. Ser conscientes de que, en tanto individuos, somos seres imaginativos y pasionales es aquello que posibilita la existencia de una ética en tanto tránsito, trayecto,

²¹ Trad. cast.: p. 416.

²² Trad. cast.: p. 419.

recorrido. Esto es, es aquello que posibilita una vida humana. Si prescindiéramos de la contingencia asociada a la vida imaginativa y accediéramos, a través de las ideas adecuadas, a aquello que nos une con los otros y con la naturaleza de modo inmediato (TIE §8), el sistema spinoziano anularía uno de sus aspectos fundamentales: el de la duración, la finitud, la existencia, lo modal. Al llegar al destino ético humano sin reponer el trayecto, se volvería imposible dar cuenta de una ética real: aquella que sólo puede pensarse en tanto derrotero, senda, consecución, búsqueda. Nada de ello hay en la constatación inmediata de la unidad del ser, en la supresión de toda contingencia de modo precoz. La perspectiva introducida por la imaginación es una manera de vivir propiamente modal que nos permite, a la vez que constatar nuestra finitud y limitación, aspirar a vivir menos sujetos a causas externas y, consecuentemente, padecer menos (EVP38Dem). En otras palabras, entender el rol de la contingencia al interior del proyecto spinoziano nos deja ser conscientes de las limitaciones que, para el filósofo, poseen los seres humanos para ser felices; esto es, comprender que la vía que conduce a ese logro, aunque es posible hallarla, es, sin embargo, muy ardua (EVP42Esc). Esta comprensión nos enseña que cuando nos encontramos completamente sometidos a los afectos basados en ideas inadecuadas de la imaginación vivimos de modo servil e impotente (EIIIPrefacio). Nos muestra que la felicidad no se encuentra sin el esfuerzo que presupone, no eliminar estas ideas inadecuadas –hecho que no es posible incluso ante la presencia de lo verdadero– (EIIIP1), sino moderar sus efectos sobre nosotros a partir de su conocimiento.

La conquista de la suprema beatitud conlleva, entonces, un camino o travesía. Este camino sólo puede comprenderse a partir de conservar la contingencia, que da cuenta de que el destino ético humano implica un empeño por perfeccionar el entendimiento. Es este empeño el que nos habla de nuestra capacidad de actuar, de la autonomía poseemos, de nuestra aptitud para tomar

decisiones en función de nuestra felicidad. Es, en otras palabras, aquel que da cuenta de la libertad, aspecto sin el cual no puede pensarse ética alguna.

5. A modo de cierre

La filosofía spinoziana se nos presenta en su despliegue como el desafío de concebir de forma simultánea, conjunta, la dimensión de lo eterno y de lo infinito con la de lo durable y limitado, formando parte del único y mismo ser. La invitación que este sistema nos extiende es la de trascender el velo de los dualismos, de las falsas oposiciones, para acceder a la inmanencia y relación que atraviesa a toda la Naturaleza, que constituye la esencia de todo lo que existe. En ese sentido, el presente trabajo buscó preguntarse por la unión intrínseca que existe entre la imaginación y los otros géneros de conocimiento, por el lugar irremplazable y fructífero que cada uno ocupa, entendiéndolos en sus particularidades, en sus alcances y límites, distanciándose de lecturas dualistas que los separan o declaran como incompatibles o mutuamente excluyentes. El diálogo entre las distintas formas de conocer que son inherentes a la naturaleza humana siempre está presente y, en el marco de esta misma inmanencia, ninguno es prescindible ni se propone como instancia a ser superada, lo cual sería absurdo e imposible. Desde esta perspectiva, el trabajo abordó la pregunta por el lugar que ocupa la contingencia en el sistema de Spinoza. Tal como mostramos, el primer género de conocimiento, si bien inadecuado, abre una perspectiva fundamental que sin él quedaría obturada. Habitar la contingencia, conservar y afirmar su perspectiva como forma de concebir y vincularnos con lo real, se reveló no sólo como ineludible, sino también como necesario por brindarnos un acceso a aspectos que poseen una importancia capital al interior de la propuesta spinoziana. En primer lugar, las ideas de afecciones son aquellas que nos permiten conocernos en la duración, es a través de ellas que tenemos consciencia de nuestro cuerpo y nuestra alma. El registro imaginativo es aquel que da cuenta de nuestra propia singularidad en tanto modos finitos y durables. Es a partir de sus ideas que concebimos nuestra mismidad en tanto individuos

con historias personales, con devenires particulares, con identidades propias. En segundo lugar, es en este mismo acto en el que nos comprendemos como seres finitos que comprendemos que somos con otros, que concebimos a otros modos singulares en su duración. Las relaciones que establecemos con los otros individuos se estructuran muchas veces a partir de la contingencia imaginativa, suponiendo intercambios e interacciones que nos cambian y nos modifican, que dan cuenta de nuestra vitalidad y ser en el mundo. Es con estos otros, también, que podemos generar uniones que aumenten nuestra potencia, que impliquen pasiones alegres, aun siendo efímeras o inestables. Por último, y como consecuencia de todo lo demás, se evidenció la relevancia de la contingencia para la ética de Spinoza, objetivo primordial de su búsqueda y sistema. En la medida en que toda ética es propiamente humana –esto es, ni animal ni divina– sólo puede pensarse a partir de la naturaleza humana tal como es. La imaginación, la contingencia y los afectos a ellas asociados son la base sobre la que trabajamos: el punto de partida. Y sus propiedades son “tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitamos” (EIIIPref).²³ El proyecto spinoziano no se opone a ellas, no las niega ni desprecia sino que se propone abrazarlas, tenerlas cerca, comprenderlas para moderar, en la medida de lo posible, sus efectos negativos. Sabernos falibles, sabernos limitados e incompletos, entraña necesariamente la aceptación de aquellas ideas inadecuadas que expresan nuestro carácter finito. Hacernos cargo de que – queramos o no– vamos a imaginar al mundo, nos habilita a pensar *de qué manera* lo vamos a imaginar, proyectando el desafío de construir una perspectiva de contingencia respecto de lo real que sea potenciadora.

²³ Trad. cast.: p. 192.

Bibliografía

1. Fuentes:

Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften. 5 vols. C. Gebhardt, C. (ed.). Heidelberg: Carl Winter, 1972 (1925, 1ª edición).

2. Traducciones consultadas:

Spinoza, Baruch (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción Vidal Peña. Alianza.

Spinoza, Baruch (2006). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Traducción Oscar Cohan. Cactus.

Spinoza, Baruch (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*. Traducción de Atilano Domínguez. Alianza.

Spinoza, Baruch (1990). *Tratado breve*. Traducción, notas y prólogo de Atilano Domínguez. Alianza.

Spinoza, Baruch (1986). *Tratado teológico político*. Traducción, notas y prólogo de Atilano Domínguez. Alianza.

3. Bibliografía complementaria:

Allison, Henry (1987). *Benedict de Spinoza. An Introduction*. Yale University Press.

Alquie, Ferdinand (2003). *Leçons sur Spinoza*. Editions la Table Ronde.

Althusser, Louis (2007 [1985]). “La única tradición materialista”. *Youkali. Revista Crítica de las Artes y el Pensamiento*, 4, 132 - 154.

Arese, Laura y Paccazochi, Cecilia (2010). Spinoza y el error. En Tatián,

Diego (Comp) *Spinoza. Sexto coloquio* (pp. 212-218). Brujas.

Balibar, Étienne (2009). Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad. Encuentro grupo editor.

Bove, Laurent (1996) *La stratégie du conatus: Affirmation et résistance chez Spinoza*. J. Vrin.

Chauí, Marilena (1999). *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Companhia das Letras.

Chauí, Marilena (2008). O fim da metafísica: Espinoza e a ontologia do necessário. En Tatián, Diego (ed). *Spinoza: cuarto coloquio*. Diego Tatián Editor. Ed. Brujas.

Deleuze, Gilles (2013). *Spinoza. Filosofía práctica*. Tusquets.

Domínguez, Atilano (1975). Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo. *Logos. Anales Del Seminario De Metafísica*, 10, 63 - 90. Universidad Complutense de Madrid.

García Ruzo, Antonieta (2022). Dios o Naturaleza. En Solé, Jimena (Comp.) *Introducción a Spinoza* (pp. 39-61). RAGIF Ediciones

García Ruzo, Antonieta (2023). Univocidad y Ciencia intuitiva en Spinoza. *Areté Revista de Filosofía*, v. XXXV, 2. <https://doi.org/10.18800/arete.2023.02.004>

Gueroult, Martial (1974). *Spinoza II. Dieu*. Aubier

Hampshire, Stuart (1982). *Spinoza*. Alianza.

- Henry, Michel (2008). *La felicidad de Spinoza*. La Cebra.
- Joachim, Harold (1958). *Spinoza's Tractatus the Intellectus Emendatione. A Commentary*. Oxford University Press.
- Klein, Julie (2002). By Eternity I Understand: Eternity according to Spinoza. Olyyun. *The Jerusalem Philosophical Quarterly* 51.
- Leibniz, Gottfried (1999). *Ad Ethicam in Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe 6, Band 4, Teil B, Leibniz-Forschungsstelle, Universität Münster, Akademie Verlag.
- Morfinio, Vittorio (2010). *Relación y contingencia*. Encuentro Grupo Editor.
- Morfinio, Vittorio (2012). "Spinoza y la contingencia" en Tatián, Diego (Comp.) *Spinoza. Octavo coloquio*. Editorial Brujas
- Sabater, Natalia (2019). *La destinación humana en Spinoza*. RAGIF ediciones.
- Sabater, Natalia (2022). Felicidad. En Solé, Jimena (Comp.) *Introducción a Spinoza* (pp. 195-219). RAGIF Ediciones
- Sibilia, Guillermo (2017). De la producción eterna de lo real al tiempo vivido. Ontología y temporalidad en Spinoza. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Solé, María Jimena (2019) El conocimiento como acción. Exploración del concepto de filosofía en Spinoza. *Síntesis. Revista de Filosofía*, II (1).
- Vinciguerra, Lorenzo (2020). *La semiótica de Spinoza*. Cactus.
- Vinciguerra, Lorenzo (2012) Mark, Image, Sign: A Semiotic Approach to Spinoza. *European Journal of Philosophy*, 20 (1).