

## Genealogía y función del tiempo en la *Ética* de Spinoza

Genealogy and Function of Time  
in Spinoza's *Ethics*

**Guillermo Sibilia**

Universidad de Buenos Aires,  
Instituto de Investigaciones Gino Germani.  
Correo electrónico: guillermosibilia@gmail.com

**Resumen:** El objetivo del artículo es describir el proceso que explica en la *Ética* el surgimiento de una representación imaginativa del tiempo y de la contingencia que le es consustancial. Para ello analizaremos detalladamente el escolio de EII44 y las referencias explícitas de éste en otras parte del texto. La hipótesis es que, a pesar de no haber una definición explícita del tempus (como sí la hay en otros escritos de Spinoza), en la obra póstuma no desaparece la reflexión acerca de su "naturaleza" y su función. Al contrario, aunque no lo diga explícitamente, sostendremos que el tiempo es un "auxiliar de la imaginación" (auxilia imaginationis), lo cual revela el horizonte particularmente "ético" en el cual es analizado el problema de la temporalidad en esta obra.

**Palabras clave:** Tiempo, imaginación, contingencia, ética.

**Abstract:** This article aims to describe the process that explains the emergence in *Ethics* of an imaginative representation of time, and of the contingency that is inherent to it. For this purpose, we will analyze in detail the scolium of EII44, and also its explicit references elsewhere in the text. Our hypothesis is that, despite the absence of an explicit definition of tempus (as there is in other writings of Spinoza), in the posthumous work the reflection about its "nature" and its "function" does not disappear. On the contrary, although it is not explicitly stated, we will maintain that time is an "aid of the imagination" (auxilia imaginationis), which reveals the particularly "ethical" horizon in which the problem of temporality is analyzed in this work.

**Keywords:** Time, Imagination, Contingency, Ethics.

### Introducción: ontología y temporalidad en Spinoza

Determinar y comprender la naturaleza del tiempo ha sido un problema fundamental para la filosofía desde sus inicios. Es relevante en los presocráticos, que ofrecieron a la posteridad imágenes para representarlo tan memorables como la de un río que nunca es el mismo por el perpetuo fluir que lo caracteriza, o la de una esfera perfecta, inmóvil y eterna, que es siempre igual a sí misma.<sup>1</sup> Todavía en Platón y Aristóteles se trata de una cuestión mayor. En efecto, ya sea que su elucidación consista en plantear una división fuerte entre la eternidad y el tiempo, haciendo de este último simplemente la imagen imperfecta de la primera<sup>2</sup>, ya sea que se reduzca lo eterno a una duración infinita y se afirme que el tiempo es únicamente el número del movimiento<sup>3</sup>, en ambos casos, la cuestión de la temporalidad desempeñó un papel importante para su filosofía, y sentó las bases para las preguntas que se planteó la filosofía luego.<sup>4</sup> Toda la tradición de pensamiento que, de una u otra forma, reprodujo y reinterpretó las vías abiertas por esos pensadores, siguió interrogando la naturaleza del tiempo e investigando su relación con el ser. Agustín de Hipona, por ejemplo, le dedica un capítulo entero de sus célebres *Confesiones*, en el que llama particularmente la atención la importancia que le da a la dimensión subjetiva del tiempo: para el pensador cristiano, son las operaciones del alma —fundamentalmente la memoria y la *expectatio*— las que perciben y miden la fugaz realidad del tiempo.<sup>5</sup> También Tomás de Aquino, quizás el más grande de los pensadores cristianos de la Edad Media, se refiere al tiempo en su magna *Suma Teológica*, al que define —influido por Aristóteles— como “la numeración de un antes y un después en el

<sup>1</sup> Cf. el *Poema* de Parménides, así como los fragmentos de Heráclito y Zenón (en el caso de este último, recogidos de Aristóteles), en *Los Presocráticos*, traducción y notas de García Bacca, Juan David, Fondo de Cultura, México, 1996, pp. 33-53; 239-249; y 281-282, respectivamente.

<sup>2</sup> Platón, *Timeo*, Alianza, Madrid, 2004, pp. 49-142.

<sup>3</sup> Aristóteles, *Física* 218b 30, Ed. Gredos, 1995, p. 152.

<sup>4</sup> Por “cuestión de la temporalidad” entendemos en este artículo la doctrina que vincula de modo problemático las nociones de “tiempo”, “duración” y “eternidad”.

<sup>5</sup> Agustín, *Confesiones*, XI, 18, 23, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2006, pp. 331-332.

movimiento”.<sup>6</sup> En fin, en la modernidad encontramos en dos grandes filósofos como Descartes y Hobbes un vínculo estrecho entre la filosofía y la cuestión de la temporalidad. En el primero, en efecto, es una preocupación constante la fundamentación de la incipiente ciencia físico-matemática en principios metafísicos verdaderos o indubitables. En ese contexto, según el filósofo francés el concepto de tiempo debe distinguirse rigurosamente de los conceptos de duración y eternidad: mientras que éstos son atributos de la existencia, el primero es sólo un modo de pensar, un instrumento de medición para la física.<sup>7</sup> Hobbes, por su parte, reflexionó no solo acerca de la naturaleza del tiempo y el espacio como *fantasmas*, poniéndolos así —fiel a su materialismo— en relación íntima con los cuerpos en movimiento<sup>8</sup>; también encontramos en su filosofía política una meditación seria sobre el valor de la representación temporal de las cosas y sus pasiones correspondientes en la constitución y fundación de todo cuerpo político o Estado. La importancia de las pasiones del miedo y la ansiedad en una obra como el *Leviatán* es un síntoma de ello.<sup>9</sup>

Spinoza no es una excepción en esta “historia del tiempo”. Al contrario, la cuestión de la temporalidad se revela central para una comprensión adecuada de su filosofía y de muchos problemas que ésta trabaja *vis a vis* la tradición escolástica y el cartesianismo para alcanzar una expresión singular. A lo largo de su obra, en efecto, constatamos que nuestro autor distingue sistemáticamente los conceptos de eternidad, duración y tiempo, y les asigna un estatus ontológico preciso. Cada una de esas nociones temporales concierne a modalidades de existencia “específicas” y a modos de entender o imaginar la existencia. Esa

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Primera Parte, Cuestión 10, a.1, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, p. 49.

<sup>7</sup> Descartes, R., *Principios de filosofía*, I, 57, Editorial Losada, Buenos Aires, 1997, p. 28 [AT VIII 26-27 / AT IX-2 49-50].

<sup>8</sup> Hobbes, T., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. 1, Parte II, cap. 7, London: John Bohn, 1969, pp. 91-95.

<sup>9</sup> Cf. por ejemplo los capítulos 6, 10 y 13. En: Hobbes, T., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. 3, Parte I, London: John Bohn, 1969, pp. 38-50, 74-84 y 110-115 (Ed. español: México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 40-50, 67-78 y 100-105).

coherencia o sistematicidad, sin embargo, lejos de significar la afirmación de una única perspectiva, indica la presencia de diferentes puntos de vista y cuestiones que orientan el análisis de la temporalidad.

Consideremos para empezar, a modo de introducción, lo que nuestro autor escribió tempranamente sobre el problema que nos ocupa. En los *Pensamientos metafísicos*, publicados en 1663, Spinoza afirma —en línea con Descartes— que es necesario distinguir rigurosamente la eternidad, la duración y el tiempo.<sup>10</sup> La primera se define como la existencia infinita y sólo puede atribuirse adecuadamente a Dios, esto es, al ser cuya esencia implica la existencia; la duración, en cambio, es una propiedad exclusiva de las cosas creadas, y expresa su perseverancia en el ser. Puesto que se caracteriza por ser infinito, decir que Dios dura, o que hoy tiene más existencia que en el momento en que creó a Adán, supone entonces distinguir ilegítimamente su esencia y su existencia. Las cosas creadas, por su parte, no son en esta obra eternas: en la estela del discurso cartesiano, acaso simulando o exagerando una coincidencia imposible con su doctrina de la creación continua, Spinoza no sólo insiste en el hecho de que requieren (o necesitan) el concurso divino para ser y continuar existiendo, sino que también dedica un capítulo entero a fundamentar y explicar la *inmortalidad* del alma, refiriéndola explícitamente a la necesidad de ese concurso divino.<sup>11</sup>

En este contexto, nuevamente en línea con la doctrina cartesiana, el tiempo (*tempus*) es presentado como una “realidad” ontológicamente distinta a la

<sup>10</sup> Spinoza, B., *Pensamientos metafísicos*, I, 4, Alianza, Madrid, 2006, pp. 255-256. La obra de 1663 incluye dos textos: *Los principios de filosofía de Descartes* y, como “Apéndice” los *Pensamientos metafísicos*.

<sup>11</sup> *Id.*, *Pensamientos metafísicos*, II, 1 y 11-12, *op. cit.*, pp. 262-265 y 291-301, respectivamente. Puesto que abandona la doctrina de la creación continua, la *Ética* supondrá un cambio profundo de perspectiva. Si bien sigue siendo cierto que Dios es la única causa eficiente de la esencia y la existencia de las cosas singulares, la radicalidad de la causa inmanente y la doctrina del *conatus* —ausentes en la obra de 1663— suponen que a las cosas singulares les pertenece la fuerza o potencia por la que perseveran en la existencia (“*quantum in se est*” dice E III, 6), y que pueden ser activas y en parte eternas, en la medida en que se determinan por sí mismas y no por causas externas.

duración-existencia actual de las cosas creadas. No se trata de una modalidad de su existencia, o una forma de su actualidad, sino de una dimensión abstracta (o abstraída) de ella. Spinoza lo define explícitamente como un “ente de razón” que sirve para “explicar” la duración, es decir, la cantidad de tiempo que dura el movimiento de los cuerpos.<sup>12</sup> En esta obra, “explicar” significa por lo tanto que, cuando es bien comprendida su naturaleza, esa afección del pensamiento puede desempeñar un papel importante en la incipiente ciencia físico-matemática que nuestro autor intenta fundamentar en el entendimiento, enmendando de esa forma la doctrina cartesiana que, para el holandés, estaba viciada por la confusión del dominio de la imaginación y el entendimiento.

La historia sigue con una carta enviada a Meyer el 20 de Abril de 1663, es decir el mismo año en que Spinoza publica la obra sobre Descartes.<sup>13</sup> En esa misiva, conocida como la “carta sobre el infinito”, el filósofo holandés se aleja en parte del camino emprendido en la obra temprana. Es cierto que continúa la reflexión en torno a problemas que eran centrales en ella, vinculados —como dijimos— con la metafísica escolástica y cartesiana, y con la incipiente ciencia física que promovía Descartes. No obstante, emancipado de su elucidación en los términos del discurso de la creación continua, nuestro autor estudia ahora abiertamente el problema filosófico del infinito actual con su terminología propia, y adelanta con ello algunas conclusiones de su filosofía madura. Sobresalen dos que merecen ser señaladas. Por un lado, el cambio de perspectiva ontológica (o el abandono completo y explícito de la doctrina de la creación continua) supone un cambio en el vocabulario: Spinoza ahora dice que la existencia o duración de los modos “fluye” de las cosas eternas, y no que depende

<sup>12</sup> Spinoza, B., *Pensamientos metafísicos*, I, 4, *op. cit.*, p. 256. En la segunda parte de los *Principios de filosofía de Descartes* (*op. cit.*, pp. 198-204), Spinoza ofrece, asimismo, un análisis del tiempo como instrumento de medición del movimiento de los cuerpos. Allí sostiene que el tiempo, cuando es correctamente entendido, es divisible al infinito.

<sup>13</sup> Spinoza, B., *Opera*, ed. Gebhardt, vol. 4, p. 52-62. Traducción de Domínguez, A., en: Spinoza, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988. A partir de ahora nos referiremos a la misiva directamente como “carta 12” o “carta sobre el infinito”.

de la “creación” de Dios. Se produce una articulación distinta de lo infinito y lo finito por la cual estos términos, así como los de eternidad y duración, resultan complementarios. Por otro lado, en la descripción de su naturaleza, el tiempo parece expresar una función distinta, que va más allá de su utilización como instrumento de medición para una ciencia físico-matemática fundada en el entendimiento. De hecho, y esto nos interesa particularmente en este artículo, este modo de pensar es definido en la carta como un auxiliar de la imaginación que los individuos forjan cuando conciben la existencia de los modos separada o abstraída de la causa inmanente que los produce necesariamente.<sup>14</sup> Esto no significa sin embargo que Spinoza se contradiga en dos escritos del mismo período: el tiempo puede ser un instrumento de medición en el marco de una ciencia físico-matemática, como la que intentaba fundamentar Spinoza en los *Pensamientos metafísicos* y los *Principios de filosofía de Descartes*. Pero como ya sugiere la carta del mismo año, el tiempo es siempre un “auxiliar” de la imaginación, esto es, algo así como un complemento para individuos que son finitos y no pueden dejar de percibir la duración de las cosas y la de su propio cuerpo a partir del modo como son afectados, abstrayendo las causas que necesariamente los producen. El cambio de perspectiva o desplazamiento, entonces, no radica simplemente en el hecho de que Spinoza llame en la carta al tiempo “auxiliar de la imaginación” (y no “ente de razón”), sino en la afirmación directa y explícita de que es producto de una (doble) abstracción.

Si en la publicación de 1663 Spinoza mostraba, a través de la exposición del pensamiento de Descartes, que el tiempo —cuando se concibe como indefinidamente divisible y “adaptado” a la duración dividida— es un legítimo “ente de razón” que puede explicar la duración de las cosas, en una perspectiva ya más personal, la carta 12 viene entonces a legitimar, a partir de la determinación misma del estatus de la ciencia físico-matemática, el uso y significado de ese “auxiliar” en el marco de un conocimiento que no se limita a

<sup>14</sup> Spinoza, B., Carta 12, *op. cit.*, p. 132.

una inteligibilidad representativa y simbólica de lo real sino que aspira, al contrario, a una inteligibilidad integral de la Naturaleza. Por lo tanto, desde la carta que enviara a Meyer, Spinoza ya sugiere —aunque indirectamente— que la filosofía verdadera, si ha de ser al mismo tiempo una “ética”, no puede prescindir de una consideración del ser de la existencia finita y de las consecuencias afectivas que esta existencia acarrea. Sin embargo, la ausencia, en este momento de su itinerario, de la teoría del *conatus* no le permite a nuestro autor sacar las derivaciones eminentemente prácticas que supone la identificación del tiempo con un auxiliar de la imaginación. Esas implicaciones serán recién trabajadas en la *Ética*, en la cual, aunque no hay una definición explícita del tiempo (y por lo tanto, tampoco una referencia a su función epistemológica, como en los textos anteriores), sí hay una interrogación constante de los efectos de la necesaria percepción imaginativa de las cosas y su existencia. Dicho con otras palabras, la obra póstuma no deja de reflexionar en torno a la experiencia vivida de la duración.

Nuestro objetivo en este artículo es mostrar cómo Spinoza, profundizando el alcance de las explicaciones que ya suministraba a Meyer en la “carta sobre el infinito”, se aleja en la *Ética* de la perspectiva más vinculada a la ciencia físico-matemática para abrazar otra que, aunque no niega la primera (sino que al contrario la implica), caracteriza singularmente su filosofía, cuyo horizonte es la ética y la determinación del buen vivir. Teniendo ese propósito en mente, quisiéramos ofrecer una respuesta posible a los siguientes interrogantes. ¿En qué consiste el proceso genético que explica tanto la representación imaginativa de la duración como la de la contingencia y posibilidad de las cosas en el tiempo? ¿Cuáles son las consecuencias de esa representación? Y finalmente: ¿qué significa que el tiempo es, en la obra póstuma, un *auxilia imaginationis*? O mejor dicho: ¿por qué decimos que lo es, cuando en esa obra no hay una definición explícita del tiempo?

## 2. La genealogía del tiempo y la contingencia en la *Ética*

Para comprender el papel que juega el tiempo en el discurso de la *Ética*, y la función que desempeña en el contexto de una filosofía como la de Spinoza, es necesario comprender su naturaleza y génesis. Ahora bien, cuando intentamos dilucidar esa naturaleza se nos presenta una primera dificultad importante: la ausencia de una definición explícita del *tempus*. Todo lo que podemos decir del tiempo en la *Ética* depende por eso del rodeo que hagamos por la duración (existencia actual de los modos) y su necesaria percepción imaginativa. Es decir, para decirlo con otros términos, depende de las modalidades temporales en que se despliega y exterioriza el *conatus* en la existencia. Si bien es cierto entonces que no hay en la obra póstuma una definición suya, como intentaremos justificar, sí hay una descripción del proceso imaginativo que lo constituye y una interrogación de su significado práctico para la vida humana. Hay incluso una suerte de reivindicación de las dimensiones de la contingencia y la posibilidad que parece, en una primera instancia, si no imposible al menos muy rara en el marco de una filosofía determinista.

Como ya señalamos, en la carta 12 Spinoza suministra lo que podemos llamar la “condición objetiva” de la que dependen tanto la representación imaginativa de la duración como la ilusión de la contingencia, a saber: la distinción ontológica, en las cosas finitas, de su esencia y su existencia. Esa diferencia es allí expresamente el requisito que permite primero concebirlas independientemente de la causa inmanente que las produce y mantiene en el ser y, luego, determinar —es decir, medir— su duración o existencia de forma arbitraria. Sin embargo, aunque es fundamental para cualquier lector interesado en la cuestión de la temporalidad en Spinoza, la carta no dice nada acerca de cómo se produce efectivamente en la mente humana aquella representación. Esto no es algo que deba sorprendernos; después de todo, es una carta que afronta un problema específico, ante un pedido puntual. La *Ética*, afortunadamente, sí ofrece

esa génesis subjetiva en el célebre escolio de EII44<sup>15</sup>. Allí Spinoza proporciona al lector no sólo un excelente resumen del proceso genético e imaginativo del que nace la experiencia humana del tiempo, sino que también suministra la base para comprender la posibilidad de una ética —naturalista y racionalista— en el marco de un universo absolutamente determinado. Para una correcta interpretación, conviene primero citar el pasaje entero:

De qué forma se haga esto, lo explicaré en pocas palabras. Hemos demostrado antes (2/17 y 2/17c) que, aunque las cosas no existan, la mente las imagina siempre como presentes, a menos que surjan causas que excluyan su existencia presente. Hemos demostrado, además (2/18), que, si el cuerpo humano ha sido una vez afectado simultáneamente por dos cuerpos, tan pronto la mente imagine más tarde uno de ellos, recordará al instante también el otro, es decir, que contemplará a ambos como presentes, a menos que surjan causas que excluyan su existencia presente. Nadie duda, por otra parte, de que también imaginamos el tiempo, a saber, porque imaginamos que unos cuerpos se mueven más lenta o más rápidamente o igual que otros. Supongamos, pues, a un niño que ayer por la mañana vio por primera vez a Pedro, a mediodía a Pablo y por la tarde a Simeón, y hoy por la mañana de nuevo a Pedro. Por 2/18 es evidente que tan pronto como vea amanecer, verá al punto que el Sol recorre la misma zona del cielo que el día precedente, es decir, que verá el día entero, y, a la vez, imaginará con la mañana a Pedro, con el mediodía a Pablo y con la tarde a Simeón, es decir, que imaginará la existencia de Pablo y de Simeón en relación con el tiempo futuro; en cambio, si ve a Simeón por la mañana, relacionará a Pablo y a Pedro con el tiempo pasado, al imaginarlos simultáneamente con el tiempo pasado; y todo esto con tanta mayor constancia cuanto con mayor frecuencia los haya visto en ese orden. Y, si alguna vez sucede que otra tarde, en lugar de Simeón, ve a Jacobo, a la mañana siguiente imaginará junto con la tarde ora a Simeón ora a Jacobo, y no ambos a la vez; puesto que suponemos que por la tarde sólo ha visto a uno de los dos y no a ambos a la vez. De ahí que su imaginación fluctuará, y con la tarde futura imaginará ora a éste ora a aquél, es decir, que no contemplará el futuro de ninguno de los dos como cierto, sino el de ambos como contingente. Y esta fluctuación de la imaginación será la misma cuando ésta se refiere a cosas que contemplamos de la misma forma descrita, pero en relación con el pasado o con el presente; y, en consecuencia, imaginaremos las cosas como contingentes tanto si se refieren al presente como al pasado o al futuro.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, pp. 111-112. En este artículo utilizamos la siguiente abreviatura: E = *Ética* (seguido por el número romano correspondiente a la parte de la obra, luego en números arábigos la proposición, y cuando corresponde, se señala si se trata de una demostración o un escolio). Utilizamos la edición canónica de Carl Gebhardt de las obras completas de Spinoza y la traducción al español de Atilano Domínguez.

<sup>16</sup> E II, 44 esc, *op. cit.*, pp. 111-112 (G II, pp. 125-126).

Antes de interpretar ese pasaje es preciso contextualizarlo. En EII44 Spinoza afirma que es propio de la razón contemplar las cosas como necesarias, esto es, como efectos necesarios de una producción infinita continua.<sup>17</sup> Esto significa que este género de conocimiento capta o concibe las cosas tal como son en sí mismas, esto es, a partir de las causas que las determinan realmente y no en función de sus efectos y del azar de los encuentros de los cuerpos. Nuestro autor extrae de esto dos consecuencias importantes. En el primer corolario sostiene que depende únicamente de la imaginación contemplar las cosas como contingentes, tanto respecto al pasado como al futuro.<sup>18</sup> En el segundo, como contrapeso de esa percepción de las cosas, afirma que es “propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad”.<sup>19</sup> Se presentan así dos vías posibles para la mente humana, dos formas de conocer y afirmar la propia potencia que, a su vez, determinan afectos y maneras de vivir irreductibles. El escolio de la proposición 44, que se ubica en el texto deliberadamente entre esos corolarios, y en donde Spinoza explica el mecanismo imaginativo que hace aparecer las cosas como contingentes, puede dividirse en dos partes, separadas por la conjunción latina “*itaque*”: en la primera se establecen las condiciones subjetivas a partir de las cuales son posibles las representaciones imaginativas del tiempo y de la contingencia de las cosas; en la segunda, que se desarrolla a través de la experiencia de un niño, Spinoza ilustra con sumo detalle el mecanismo que engendra la conciencia del tiempo y de la contingencia de las cosas que le es consustancial.

<sup>17</sup> “No pertenece a la naturaleza de la razón contemplar las cosas como contingentes, sino como necesarias” (E II, 44, *op. cit.*, p. 111; G II, 125).

<sup>18</sup> “*Hinc sequitur a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti quam futuri ut contingentes contemmur*” (E II, 44 corolario 1, *op. cit.*, p. 111; G II, 125).

<sup>19</sup> “*De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere*” (E II, 44 corolario 2, *op. cit.*, p. 112; G II, 126).

#### a. La imaginación, la memoria y la conciencia del tiempo

Como acabamos de mencionar, en la primera parte del escolio Spinoza explica los requisitos indispensables que determinan la formación de una representación temporal de las cosas. Y para ello se apoya en dos proposiciones y un corolario de la segunda parte de la *Ética*. Las proposiciones 17 y 18, y el corolario de la primera, son invocadas para demostrar que la ilusión de la contingencia, o del tiempo vivido como dimensión de lo posible y contingente, depende de tres factores: por un lado, de cierta capacidad intrínseca a la imaginación (la de hacer presentes en la mente las cosas que no existen actualmente); por otro lado, de la memoria como actividad psico-física de los individuos; y por último, de la imaginación de una variación del movimiento y velocidad de las cosas percibidas. Analicemos la forma en que se entrecruzan estas condiciones.

a.1) Si tomamos en consideración la temprana carta 12, podemos decir que allí el primer género de conocimiento se vincula con una manera de percibir las cosas cuyo rasgo principal es la abstracción: imaginar los modos supone separarlos de la causa inmanente que los produce. La *Ética*, aunque no niega esa peculiaridad pone, sin embargo, el acento en otra característica, a saber: en el *carácter alucinatorio* de la imaginación. En efecto, en el corolario de la proposición 17 de la segunda parte, Spinoza sostiene que la “mente humana podrá contemplar, como si estuvieran presentes, los cuerpos exteriores por lo que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez, aun cuando no existan ni estén presentes”<sup>20</sup>. Este corolario se deriva directamente de su proposición, en la cual nuestro autor explica que la mente contempla como existentes en acto o presentes los cuerpos y cosas por los que es afectado el cuerpo del que aquella es

<sup>20</sup> E II, 17 cor., *op. cit.*, p. 94. Traducción modificada. Sobre el carácter alucinatorio de la imaginación, véase: Macherey, P., *Introduction à l'Éthique. La deuxième partie: la réalité mentale*, Paris, PUF, 1997, pp. 176-187; Bertrand, M., *Spinoza et le imaginaire*, PUF, Paris, 1983, pp. 72-78; Bove, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris, 1996, pp. 21-ss; Israël, N., *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2001, pp. 93-96.

la idea.<sup>21</sup> En virtud de la correspondencia de los atributos, cuando (o siempre que) el cuerpo humano es afectado, la mente percibe las afecciones y forma una idea que *implica* la naturaleza del cuerpo exterior y la de su cuerpo. Aunque ciertamente no explica de manera adecuada la naturaleza de ese cuerpo exterior, puesto que más bien indica la constitución del cuerpo afectado, según Spinoza esa idea “pone la existencia o la presencia de la naturaleza del cuerpo exterior”.<sup>22</sup> Ahora bien, lo interesante es que, como afirma el corolario de EII17, la mente puede afirmar la presencia de una cosa aun cuando no exista o esté presente en acto, y hasta que el cuerpo experimente una afección que excluya su existencia o presencia. Sólo debe darse una condición para que la mente humana considere — de forma automática o espontánea— la existencia o presencia de los cuerpos exteriores ausentes: que su cuerpo haya sido afectado “alguna vez” (*a quibus corpus humanum semel affectum fuit*).<sup>23</sup>

Son dos, por lo tanto, las características sobresalientes de la *imaginatio* spinozista en la *Ética*. Por un lado, es una *potentia* y no una *facultas absoluta*; dicho de otra forma, es una aptitud innata de la mente y del cuerpo, siempre más o menos en acto. Por otro lado, es una manera de contemplar las cosas como existentes aun cuando no están presentes. Esto significa que para Spinoza la imaginación es por su propia naturaleza *affirmatio*, posición de la existencia o presencia de las cosas, existan éstas o no fuera de la mente, y siempre (o mientras) que no surjan otras ideas que excluyan esa percepción. Más allá de su

<sup>21</sup> “Si el cuerpo humano ha sido afectado por un modo que implica la naturaleza de un cuerpo exterior, la mente humana contemplará ese cuerpo como actualmente existente o como presente, hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o la presencia de dicho cuerpo” (E II, 17, *op. cit.*, p. 94).

<sup>22</sup> E II, 17 dem., *op. cit.*, p. 94. Ver además: E II, 12, 16 y 16 cor. 1.

<sup>23</sup> Apoyándose en el postulado 5, la demostración del corolario describe el proceso mecánico por el cual las impresiones corporales (i.e. las imágenes de las cosas) se forman y conservan en la mente: cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo exterior a chocar frecuentemente (*saepe*) con otra parte blanda (el cerebro), modifica su plano y le imprime una huella o vestigio (*vestigia*) de ese cuerpo. Esas modificaciones permanecen, es decir, son retenidas por la mente; de manera que ésta puede imaginar las cosas en su ausencia. Cf. E II, 17 cor. dem., *op. cit.*, p. 94.

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.

a.2) La importancia de la potencia que define intrínsecamente a la imaginación es tan decisiva que asimismo está en el origen de la segunda condición que, de acuerdo con el escolio de EII44, es necesaria para la consideración temporal y contingente de las cosas: la memoria. En efecto, extendiendo el mecanismo alucinatorio propio del primer género de conocimiento a una situación afectiva más compleja que la descrita antes, el filósofo holandés dice en la proposición 18: “Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando la mente imagine después alguno de ellos, recordará al instante también los otros”.<sup>24</sup> Ya no se trata de la simple percepción imaginativa que depende del encuentro “alguna vez” con *un* cuerpo exterior, sino de una *constitutio* psico-física que deriva de la *afección simultánea de dos o más cosas*. Siguiendo la lógica imaginativa descrita antes, ahora se agrega por lo tanto una característica importante: alcanza con que un individuo haya sido afectado *alguna vez* por esas cosas para que su mente las reproduzca o actualice a *ambas en otro momento*. *Simul et semel*: la asociación por contigüidad espacio-temporal explica en este sentido la posibilidad de percibir dos o más imágenes de cosas por las que un individuo fue afectado en algún momento determinado, una vez al mismo tiempo. En la demostración Spinoza lo explica del siguiente modo: si la mente percibe *una vez al mismo tiempo* dos cuerpos o cosas (por caso, A y B), las huellas o vestigios de uno (Va) serán contiguas a las del otro (Vb). Por lo tanto, sus imágenes se asociarán en la mente por el reencuentro simultáneo de los cuerpos. Tan pronto la mente tenga la idea de la imagen de un cuerpo o cosa (por caso A), el individuo será entonces otra vez afectado simultáneamente por las dos modificaciones (Va, Vb), e imaginará por

<sup>24</sup> E II, 18, *op. cit.*, p. 95.

eso igualmente la otra (la cosa o cuerpo B).<sup>25</sup> Spinoza puede entonces resumir en el escolio de EII18 la naturaleza de este mecanismo natural y espontáneo de la siguiente manera:

A partir de aquí entendemos qué es la memoria. Pues no es otra cosa que cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en la mente según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano.<sup>26</sup>

Para lo que nos interesa señalar aquí, esta “definición” presenta una dificultad. Porque, como ha señalado Gueroult, la memoria pareciera reducirse a la reminiscencia, esto es, a la simple asociación de ideas por contigüidad espacio-temporal.<sup>27</sup> Se perdería así un rasgo muy importante que intuitivamente vinculamos con la primera, a saber: la posibilidad de que la imagen de una cosa o cuerpo evoque un tiempo pasado, e incluso que un momento del pasado (un recuerdo) sugiera la presencia de la imagen de una cosa. Y esto es precisamente lo que, apelando a EII18, se afirma en el escolio que analizamos.<sup>28</sup> Ahora bien, aunque —como veremos— la memoria se apoya en el mecanismo asociativo que define a la reminiscencia, para Spinoza no debemos confundir estas dos operaciones mentales. Consideremos en efecto lo que nuestro autor sostiene ya en el temprano e inconcluso *Tratado de la reforma del entendimiento*:

<sup>25</sup> “La mente (por el cor. precedente) imagina un cuerpo por el hecho de que el cuerpo humano es afectado y dispuesto por los vestigios de un cuerpo externo de la misma manera que es afectado cuando algunas de sus partes fueron impactadas por dicho cuerpo externo. Es así que, (por hipótesis) entonces el cuerpo fue dispuesto de forma que la mente imaginó dos cuerpos al mismo tiempo (*simul*). Luego también después imaginará dos cuerpos a la vez (*semel*); y, cuando la mente imagine uno de ellos, recordará inmediatamente el otro” (E II, 18 dem., *op. cit.*, pp. 95-96).

<sup>26</sup> E II, 18 esc., *op. cit.*, p. 96. Traducción modificada.

<sup>27</sup> Gueroult, *Spinoza II (L'Âme)*, *op. cit.*, p. 230.

<sup>28</sup> “Por 2/18 es evidente que tan pronto como vea amanecer, verá al punto que el Sol recorre la misma zona del cielo que el día precedente, es decir, que verá el día entero, y, a la vez, *imaginará con la mañana a Pedro, con el mediodía a Pablo y con la tarde a Simeón*” (E II, 44 esc., *op. cit.*, p. 111. Subrayado nuestro).

[...] la memoria [...] [consiste] nada más que la sensación de las impresiones del cerebro, junto (*simul*) con el pensamiento dirigido a la duración determinada de la sensación. Esto lo muestra también la reminiscencia, puesto que en ella el alma piensa dicha sensación, pero no en cuanto sometida a una duración continua; de ahí que la idea de esta sensación no es, por sí misma, la duración de la sensación, es decir, la memoria como tal.<sup>29</sup>

Para dilucidar todavía más esta diferencia, Spinoza agrega en una nota lo siguiente:

Pero, si la duración es indeterminada, la memoria de esa cosa es imperfecta, cosa que todo el mundo parece haber aprendido de la Naturaleza; solemos, en efecto, para mejor creer a alguien lo que dice, preguntarle cuándo y en dónde ha sucedido lo que dice. Además, aunque las mismas ideas poseen su propia duración en la mente, como *estamos acostumbrados a determinar la duración con ayuda de alguna medida del movimiento, lo cual se realiza también por medio de la imaginación*, no observamos todavía ninguna memoria que pertenezca a la pura mente.<sup>30</sup>

¿Qué nos enseñan estos pasajes? En primer lugar, aclaremos algo importante: lo que aquí se llama “duración continua” no es lo que la *Ética* define como la continuación indefinida de la existencia de las cosas finitas, y que —en tanto propiedad indivisible suya— se opone al tiempo que la determina.<sup>31</sup> Se trata más bien del encadenamiento de las sensaciones-imágenes que se produce ya en el seno de la representación imaginativa de la duración/existencia de esas cosas.<sup>32</sup> Teniendo en cuenta esto, de la cita se desprende la necesidad de diferenciar lo que allí se llama memoria “imperfecta” (o *reminiscentia*), en la cual la duración de la sensación es “indeterminada”, y la memoria propiamente dicha (*ipsa memoria*). En el primer caso, lo que está en juego es la percepción simultánea de dos

<sup>29</sup> *Tratado de la reforma del entendimiento*, parágrafo 83, *op. cit.*, pp. 115-116. El adverbio latino “*simul*”, que tiene diferentes significados (lógico, cronológico, etc.), podría traducirse aquí, al igual que en la proposición 18 y en el escolio 44 de la segunda parte de la *Ética*, por “al mismo tiempo”.

<sup>30</sup> *Ibidem*. Subrayado nuestro.

<sup>31</sup> Cf E II, def. 5, *op. cit.*, p. 78.

<sup>32</sup> Cf. Gueroult, M., *Spinoza. L'Éthique II. L'âme*, Aubier, Paris, 1974, p. 231. Corresponde pues, a lo que llamamos antes “exteriorización del *conatus*”, es decir, a las percepciones que dependen de las afecciones del cuerpo.

imágenes, sin indicación o determinación del momento en que sucedió; en el segundo, la asociación de la imagen de una cosa “junto” (*simul*) con la imagen de una “duración determinada”, esto es, con una imagen temporal que formamos “auxiliados” por una medida (ciertos movimientos regulares, como el del Sol).

Como vemos, en el *Tratado de la reforma del entendimiento* la idea-imagen recordada depende del mecanismo asociativo que opera la mente. Esto significa que la memoria, a diferencia de la reminiscencia, consiste en percibir “simultáneamente” la imagen de un cuerpo o cosa y la imagen de un tiempo (es decir, de una duración determinada “con ayuda de alguna medida del movimiento”), de manera que cada una de estas imágenes puede evocar a la otra. Por lo tanto, comprendemos que, si Spinoza refiere de manera deliberada en el escolio de la proposición 44 a la proposición 18 es precisamente para explicar que, en la mente del niño, la asociación de las ideas imaginativas (simultáneas y sucesivas) permite la localización memoriosa de un encuentro en el tiempo. Pedro, Pablo y Simeón son relacionados, en efecto, a momentos precisos del día (la mañana, el mediodía y la tarde), e incluso a dimensiones temporales diversas (pasado, futuro). En este sentido, tiene razón Israel cuando afirma que el mecanismo asociativo de las ideas imaginativas según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo (la memoria) es invocado allí con el fin de indicar que la imagen de una cosa (imagen de Pedro) se relaciona con una *imagen del tiempo* (el amanecer); y ello sin plantear ningún desajuste porque las imágenes temporales (la mañana, el mediodía y la tarde) son efectivamente imágenes de cosas.<sup>33</sup> En efecto, como dice Spinoza más adelante:

[...] en cuanto que [...] imaginamos [una cosa] en relación al tiempo pasado, se supone que imaginamos *algo* que la trae a la memoria, es decir, que excita la imagen de la cosa (ver 2/18 y 2/18e), y, en esa medida, hace por tanto que la contemplemos como si estuviera presente (por 2/17c).<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Israel, N., *op. cit.*, p. 98.

<sup>34</sup> E IV, 13 dem., *op. cit.*, p. 194.

En el caso del niño, quien según la experiencia narrada percibió (ayer) simultáneamente la presencia de Pedro y la luz de la mañana, esta última (i.e. la imagen de determinada posición del Sol que llamamos “amanecer”) puede ser ese “algo” (i.e. la imagen de una cosa) que evoca la imagen de Pedro en otro momento, de manera que el niño puede considerar (hoy) aquel encuentro localizado en el pasado como presente.<sup>35</sup>

Los textos del *Tratado de la reforma del entendimiento* y de la *Ética* son, por lo tanto, totalmente complementarios. En ambos la memoria remite a una asociación de imágenes simultáneas, que se vinculan con la imagen de un movimiento regular con el fin de asegurar la localización en el tiempo (esto es, para determinar cuándo sucedió un hecho determinado, un encuentro). En ambos, además, la memoria depende de la imaginación, en el sentido de que ella es la *potentia* que considera como si estuviera presente la imagen de una cosa asociada a una imagen del tiempo.<sup>36</sup> En ambos, en definitiva, la memoria (y el hábito que opera en ella) aparece ante todo como una aptitud o potencia psico-fisiológica que expresa el proceso proyectivo por el cual se reactualizan *hic et nunc* las percepciones simultáneas (o en serie) que experimentó un individuo, y que entrañan su localización en algún momento del tiempo, esto es, que implican una o más imágenes temporales. Podríamos decir, por lo tanto que no es una facultad con un papel meramente representativo; es ante todo la operación constitutiva de la identidad corpórea y mental de los individuos humanos.

a.3) En continuidad con esto, Spinoza menciona por fin lo que, en el escolio de EEII44, puede interpretarse como la tercera condición de la

<sup>35</sup> Esto significa que la memoria no depende en el spinozismo de una conciencia *a priori* del tiempo, sino que al revés, es el mecanismo asociativo que lo funda. Sobre este punto, cf.: Macherey, P., *op. cit.*, p. 189; Israël, *op. cit.*, pp. 100-101.

<sup>36</sup> Insistamos una vez más en el hecho de que esto significa, como señalan —entre otros— Gueroult e Israël, que la memoria no se reduce en ninguno de esos textos a la asociación por contigüidad espacio-temporal de ideas imaginativas, porque la actualización de una huella o vestigio —a partir de su relación con una imagen— implica asimismo una localización en el tiempo, en el pasado. Cf. Gueroult, M., *Spinoza, II (L'âme)*, *op. cit.*, pp. 230-231; Israël, *op. cit.*, p. 97; Bertrand, M., *op. cit.*, p. 79; Macherey, P., *Introduction à l'Éthique. La deuxième partie: la réalité mentale*, *op. cit.*, pp. 188-189

representación imaginativa de la duración como dimensión de lo contingente: “Nadie duda, por otra parte, de que también imaginamos el tiempo, a saber porque imaginamos que unos cuerpos se mueven más lenta o más rápidamente o igual que otros”.<sup>37</sup> *Tempus imaginamur*. ¿Qué significa esto? Sencillamente, que en nuestra experiencia cotidiana, de forma más o menos espontánea y consciente, comparamos movimientos y velocidades, y así llegamos —por medio de la memoria— a imaginar el tiempo como exterior e independiente a nosotros. Es decir, objetivamos lo que no es sino un modo o afección del pensamiento, haciéndolo aparecer como un marco en el cual las cosas advienen y desaparecen, o en el que se presentan durante más o menos tiempo.<sup>38</sup> En este punto, comprobamos que Spinoza es constante: desde la publicación de 1663 hasta la *Ética*, pasando por el *Tratado de la reforma del entendimiento*, siempre considera que la imagen del tiempo es la imagen de una cosa, o la imagen de una duración determinada por la duración del movimiento uniforme y regular (i.e. repetitivo) de una cosa. Sin embargo, debemos señalar aquí dos cuestiones muy importantes. Por un lado, que en las obras tempranas la existencia de ese instrumento de medición era postulada para indicar su funcionalidad en la incipiente ciencia físico-matemática que Spinoza intentaba fundamentar en el entendimiento puro. Por otro lado, como enseña ya la carta 12, que la duración del movimiento regular del Sol no es más que una imagen abstracta y arbitraria. Esto significa que, de acuerdo con esta lógica, nada impide que la imaginación de la duración de las cosas sea evocada en nosotros por otra imagen del tiempo, irreductible a la de la posición determinada del Sol.

#### b. La ilusión de la contingencia y sus consecuencias afectivas

Si reunimos las tres condiciones analizadas antes observamos que, tal como ejemplifica el escolio de la proposición 44, la imaginación y la memoria-hábito se

<sup>37</sup> E II, 44 esc., *op cit.*, p. 111.

<sup>38</sup> Cf. Bove, L., *op. cit.*, p. 21.

presentan en el discurso de la *Ética* como las condiciones que hacen posible la experiencia del tiempo como un orden constante de acontecimientos. En efecto, en la medida en que posee en su mente el recuerdo de una serie regular de encuentros (localizados en el tiempo y considerados como presentes), el niño puede asimismo delimitar o diferenciar (gracias a los referentes que son la “mañana”, el “mediodía”, la “tarde”) lo que es pasado, presente y futuro.<sup>39</sup> Puede, en otras palabras, organizar cronológicamente las experiencias de su vida. Ahora bien, ¿cómo se forma en la mente del niño la ilusión de la contingencia, inescindible de la representación imaginativa del tiempo?

Es precisamente en el contexto de la experiencia cronológica de los encuentros que emerge la ilusión de la contingencia:

Y, si alguna vez sucede que otra tarde, en lugar de Simeón, ve a Jacobo, a la mañana siguiente imaginará junto con la tarde ora a Simeón ora a Jacobo, y no ambos a la vez; puesto que suponemos que por la tarde sólo ha visto a uno de los dos y no a ambos a la vez [...] De ahí que su imaginación fluctuará, y con la tarde futura imaginará ora a éste ora a aquél, es decir, que no contemplará el futuro de ninguno de los dos como cierto, sino el de ambos como contingente.<sup>40</sup>

Spinoza explica que puede suceder que otra tarde el mismo niño vea a Jacobo en lugar de Simeón, alterando el orden imaginado. La expectativa de la llegada de este último es pues frustrada por el advenimiento de otra persona, o sea, por la presencia de otra imagen. La admiración o el asombro que genera esa alteración rompe la regularidad de la serie previamente imaginada, de manera que la mente del niño fijará ese nuevo encuentro en la memoria a continuación de las precedentes.<sup>41</sup> Por lo tanto, es la aparición de series de eventos concurrentes —y

<sup>39</sup> Cf. Israël, N., *op. cit.*, p. 103; Macherey, P., *op. cit.*, p. 342.

<sup>40</sup> E II, 44 esc., *op. cit.*, pp. 111-112.

<sup>41</sup> En la tercera parte de la *Ética*, y refiriendo explícitamente al escolio de la proposición 18 para definir la *admiratio*, Spinoza dice: “La admiración es la imaginación de una cosa, en la que la mente permanece fija, precisamente porque esta imaginación singular no tiene conexión alguna con las demás (ver 2/52 y 3/52e). *Explicación*: En el escolio de 2/18 hemos mostrado cuál es la causa de por qué la mente pasa inmediatamente de la contemplación de una cosa a la contemplación de otra, a saber, porque las imágenes de esas cosas están concatenadas entre sí y de tal modo ordenadas que la

en cierta medida opuestas— lo que produce en la mente del niño un conflicto de representaciones, una fluctuación. Es decir, es la superposición de regularidades impresas en su memoria lo que rompe la repetición esperada, y con ella la del acontecer necesario de la sucesión supuesta, dando lugar a la emergencia de *futuros contingentes*.

Este último punto merece ser subrayado: el sentimiento de la contingencia de las cosas (o mejor: de su acontecer, de su advenir o no) se impone de acuerdo con Spinoza en el seno de un orden imaginario que es desplazado, roto.<sup>42</sup> De hecho, como vimos, la imagen de una cosa no es alterada (es decir, se mantiene constante) y no deja de afirmar la presencia de la cosa aunque se la relacione con la imagen del tiempo pasado o futuro. El niño no duda de la presencia futura (o de la llegada) de Simeón cuando, en el segundo día, ve amanecer. Imagina que necesariamente se encontrará con él. Ahora bien, para Spinoza la relación de la imagen de una cosa con un tiempo dado (Simeón/futuro) es distinta de la relación que se da entre la imagen de una cosa y las imágenes de las causas (determinadas) que excluyen su existencia (Simeón/Jacobo a la tarde).<sup>43</sup> Nuestro autor lo dice claramente: “[...] aunque las cosas no existan la mente las imagina siempre como presentes, *a menos que surjan causas que excluyan su existencia presente*”.<sup>44</sup> No son las ideas imaginativas por sí mismas las que hacen aparecer una cosa como contingente, porque éstas afirman siempre la presencia o existencia de la cosa. La representación de la contingencia depende de la relación que une dos o más imágenes. Esto significa que la potencia alucinatoria que caracteriza a la imaginación (su capacidad de afirmar la presencia de las cosas aun cuando están ausentes), es disminuida (o es contrarrestada) únicamente por

una se sigue a la otra, lo cual no se puede concebir cuando la imagen de la cosa es nueva; por el contrario, la mente se detendrá en su contemplación hasta que sea determinada por otras causas a pensar en otras cosas” (E III, def. de los afectos, 4, *op. cit.*, p. 170).

<sup>42</sup> Cf. Gueroult, M., *Spinoza. II (L'Âme)*, *op. cit.*, p. 406; Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie: la réalité mentale*, *op. cit.*, p. 343.

<sup>43</sup> Cf. Israël, N., *op. cit.*, p. 137.

<sup>44</sup> E II, 44 esc., *op. cit.*, p. 111. Subrayado nuestro.

la presencia de otras cosas (de otras imágenes) que excluyen (o alteran) la presencia de las cosas imaginadas como futuras o pasadas. Volviendo al ejemplo, diríamos que el niño no duda de la presencia futura de Simeón: lo imagina como si estuviera presente, *mientras no piensa que a la tarde también puede llegar Jacobo*. O dicho de otra forma, tiene la expectativa de encontrarse en el futuro con Simeón *hasta que el recuerdo de haber visto a Jacobo lo lleva a imaginar ambos encuentros como posibles*. Cuando la tarde (imagen temporal) es asociada con más de una imagen de cosa (Simeón y Jacobo), el acontecimiento otrora esperado (la llegada de Simeón) puede suceder o no. En la mente del niño esa experiencia del tiempo se llama contingencia.

Como vemos, lo contingente no se opone aquí a lo necesario en sí, sino al orden construido por el hábito y la memoria, al orden imaginario de los encuentros. Siguiendo a Macherey, podemos decir por eso que no son contingentes los acontecimientos (pasados, presentes o futuros) considerados en sí mismos, sino el vínculo establecido imaginariamente entre su llegada (su acontecer) y las referencias temporales (día, mañana, tarde) con las que se asocia (pero a las cuales es en realidad ajeno).<sup>45</sup> La ilusión del tiempo como dimensión de lo posible/contingente tiene pues una lógica precisa, cuyo punto de partida es que los individuos finitos no concatenan sus ideas de acuerdo al orden necesario y real de las causas, sino según el orden y concatenación de las afecciones de su cuerpo. Así, vemos, nacen la memoria y el hábito, que dan forma a una serie contigua que vincula la imagen de una cosa con la imagen de un tiempo dado. Pero esa relación no alcanza por sí misma para provocar la representación de la contingencia de las cosas en el tiempo. Alcanza sí para representarse un orden de encuentros y experiencias. La ilusión de la contingencia deriva de la dislocación en algún momento del vínculo que une esas dos imágenes por la percepción de otra imagen.

<sup>45</sup> Cf. Macherey, P., *op. cit.*, p. 344.

El ejemplo protagonizado por el niño se mueve, como vemos, desde una experiencia simple (un orden sucesivo de encuentros fijados por el hábito y la memoria), que caracteriza una manera sencilla de experimentar el tiempo, hasta una mucho más compleja, inherente a la vida humana: un orden de encuentros y desencuentros, también imaginario, pero en el cual el futuro y las otras modalidades temporales “son” (o mejor, aparecen) contingentes. Comprendemos entonces que el escolio de la proposición 44 no apunta únicamente a mostrar los mecanismos memoriales por los cuales se forma en la mente de un niño —o de cualquier ser humano— una imagen del tiempo, sino sobre todo a subrayar que éste aparece (o es representado) necesariamente como la dimensión de lo posible, esto es como un marco en el cual las cosas son contingentes, en el cual pueden advenir o no. La trascendencia de toda esta digresión es por lo tanto enorme; es el signo manifiesto de la amplitud perceptiva de la mente humana, que no está —a diferencia de la de otros seres naturales menos complejos— condenada a la inmediatez del instante presente. Por el contrario, para Spinoza, aún en su grado más bajo de autonomía, la mente tiene la capacidad de retener impresiones pasadas y de imaginar futuros contingentes, proyectando así la vida hacia todo aquello que adviene según su naturaleza. La ilusión de la contingencia y la inscripción de las cosas (y del propio cuerpo) en un marco temporal tiene en este sentido consecuencias importantes para los seres humanos, que no experimentan las cosas con las que se relacionan de manera indiferente, como asistentes neutrales del espectáculo que les ofrece su conciencia.

Spinoza ciertamente ya sugería esto en el escolio que venimos de comentar, al referirse a una *fluctuatio* de la imaginación del niño. Sin embargo, es recién en la tercera parte de la *Ética* donde nuestro autor estudia en detalle las consecuencias afectivas y, por lo tanto, éticas de esa condición. En esa sección de la obra póstuma ya no se trata de analizar simples representaciones (o imágenes de cosas) que pueden superponerse en la mente de un niño, sino de interrogar las implicaciones afectivas que necesariamente acarrearán, en la medida en que los

acontecimientos y las cosas se vinculan inevitablemente con los afectos primarios (deseo, alegría y tristeza) y con las variaciones de potencia que modifican continuamente a un individuo mientras existe. En efecto, remitiendo explícitamente al escolio de EII44, y refiriendo de esa forma al carácter esencialmente temporal de la afectividad humana, Spinoza afirma en el escolio de EIII18 que no sólo las ideas de las cosas pasadas o futuras sino también los sentimientos que derivan de ellas son en la vida cotidiana poco constantes y pueden ser alterados por la imagen de otras cosas:

Ahora bien, como es muy frecuente que quienes han experimentado muchas cosas, al contemplar una cosa como futura o pasada, fluctúen y duden sobremanera de su acontecer (ver 2/44 esc.), resulta que los afectos que surgen de semejantes imágenes de las cosas no son tan *constantes*, sino que son *alterados* por imágenes de otras cosas, hasta que los hombres se cercioran del resultado de la cosa.<sup>46</sup>

Observamos que, apelando deliberadamente al escolio que interpretamos antes, nuestro autor explica que un individuo, sometido a la repetición de una misma experiencia, pasa de la afirmación de la existencia de una cosa futura o pasada a la duda (o fluctuación de la imaginación) respecto de su acontecer (*rei eventu*) en función de las imágenes de otras cosas que se presentan. Y puesto que las ideas de las cosas (pasadas o futuras) se vinculan necesariamente con el *conatus* de quien las imagina, concluye que también los afectos que las acompañan están desprovistos de la estabilidad o *constancia* que caracteriza a las imágenes de las cosas presentes. Como se desprende de la cita, entonces, para Spinoza la mayor parte del tiempo la vida afectiva es inconstante: los seres humanos vacilan acerca del porvenir que imaginan. No porque sean determinados de esa manera por una duda hiperbólica autoimpuesta, sino porque la misma estructura de la existencia finita se expresa en ese orden imaginario en el que necesidad y contingencia pueden oponerse.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> E III, 18 esc., *op.cit.*, p. 140 (G II, pp. 154-155). Subrayados nuestros.

<sup>47</sup> Ya lo señalamos antes: lo que explica la “presencia” vivida de un acontecimiento futuro, esto es, la expectativa experimentada con carácter de necesidad, es que nada (ninguna imagen, ninguna causa)

Teniendo en cuenta eso, Spinoza puede nombrar en el segundo escolio de la proposición 18, las consecuencias afectivas de la representación de las cosas en el tiempo, es decir, los afectos específicos que se corresponden con la dinámica que venimos de analizar:

Por lo ahora dicho entendemos qué es la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, la grata sorpresa y la decepción. En efecto, la esperanza no es sino una alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos. El miedo, al revés, es una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Por otra parte, si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la seguridad y del miedo la desesperación, a saber, la alegría o la tristeza surgida de la imagen de la cosa que hemos temido o esperado. La grata sorpresa, por su parte, es la alegría surgida de la imagen de una cosa pasada, de cuyo resultado hemos dudado; y, en fin, la decepción es la tristeza opuesta a la grata sorpresa.<sup>48</sup>

Esperanza, miedo, seguridad, desesperación, grata sorpresa, decepción. Todas ellas son pasiones esencialmente temporales, dependientes ciertamente de la condición de finitud de los seres humanos, pero también de la imaginación de las cosas en el tiempo. Para lo que nos interesa señalar aquí, esto significa que, al igual que en la carta 12, también en el discurso de la *Ética* la ilusión de la contingencia de las cosas, y sobre todo sus consecuencias afectivas, se inscriben en una cierta forma temporal: la *duración imaginada*.<sup>49</sup> Es cierto que esta obra afirma sin ambages que todo lo real es eterno y que todas las cosas están determinadas —ya sea intrínseca o extrínsecamente— por la necesidad de la naturaleza divina a existir y obrar de cierta manera.<sup>50</sup> Ahora bien, la

obstaculiza aparentemente su realización, su acontecer. La atenuación o disminución de la afirmación de la existencia de una cosa vinculada a la imagen de un tiempo pasado o futuro (su inconstancia), y por lo tanto también la fluctuación del *ánimo*, se produce por la presencia de otras causas que vuelven contingente no la cosa en sí misma, sino su acontecer (*rei eventu*).

<sup>48</sup> E III, 18 esc. 2, *op. cit.*, p. 140 (G II, p. 155).

<sup>49</sup> En efecto, la contingencia y la posibilidad se presentan como abstracciones que derivan o dependen del mismo proceso imaginativo. Siempre que separamos los modos de la sustancia, o mejor, la duración de las cosas finitas de su articulación necesaria con la eternidad, éstas aparecen como no necesarias (posibles o contingentes); y su existencia futura se presenta por así decir “abierta”, indeterminada. Sobre la “duración imaginada”, cf. Israël, N., *op. cit.*, p. 93.

<sup>50</sup> E I, 29, *op. cit.*, p. 61.

representación imaginativa de la duración y la constitución de un orden cronológico más o menos homogéneo, ocupan un papel importante en la teoría de los afectos de Spinoza y son expresiones —y a la vez consecuencias— del esfuerzo de los seres humanos por perseverar en la existencia. Con la imaginación y las dimensiones temporales que ésta alberga, con la memoria y el hábito, los seres humanos finitos establecen en efecto la primera experiencia con las cosas y entre sí. Les permiten ordenar las experiencias vividas y, a través de un uso práctico de la memoria, proyectar fines. Es por ello que esa representación es una parte constitutiva de la ética —y de la *Ética*— de Spinoza.

### 3. Conclusión: el tiempo como “auxiliar de la imaginación” en la *Ética*

Nuestro objetivo en este artículo era mostrar que, a pesar de no haber en la *Ética* una definición explícita del *tempus*, no desaparece la reflexión acerca de su “naturaleza” y su función. El análisis que realizamos del escolio de EII44 (y de las referencias de éste en otras partes del texto) nos permite concluir en primer lugar que, más allá de esa ausencia la noción de tiempo es, sin dudas, relevante para esta obra. Como intentamos mostrar, esto se debe a que la representación imaginativa de la duración de las cosas es inevitable y se vincula estrechamente con los afectos y, por lo tanto, también con la manera como se experimenta la existencia humana. Dicho de otra forma, si lo imaginario y temporal no se reduce a un conflicto de representaciones y, por el contrario, se comprende en los términos de un conflicto afectivo y ético es porque, en virtud de la ontología de Spinoza y de la concepción de la naturaleza humana que de ella se desprende, los individuos humanos no viven de la misma manera los acontecimientos pasados y futuros por un lado, y los presentes por el otro; y tampoco experimentan en términos homogéneos la transición afectiva que los modifica.<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Spinoza lo dice explícitamente en el escolio de la proposición 9 de la cuarta parte: “Cuando más arriba (3/18) he dicho que nosotros somos afectados por la imagen de una cosa futura o pasada con el mismo afecto que si la cosa, que imaginamos, estuviera presente, advertí expresamente que eso es verdad, en cuanto sólo atendemos a la imagen de dicha cosa, ya que es de la misma naturaleza,

En efecto, a pesar de la positividad intrínseca del *conatus* y de la potencia del entendimiento, la obra póstuma explica que la condición finita de su existencia coloca a los individuos en una situación en la que necesariamente tienen una idea inadecuada de la duración de las cosas y de su propia existencia. De manera espontánea (se) forjan una representación imaginativa de ellas. Lo cual los lleva a determinar los tiempos de existencia, tanto la de las cosas exteriores como la de su propia vida, en función de sus afecciones momentáneas. En términos de las consecuencias que esta condición acarrea, cabe señalar que los seres humanos no viven la experiencia positiva de la duración como un flujo continuo y necesario sino como una sucesión de instantes aleatorios y discontinuos, que se encadenan con mayor o menor intensidad en virtud de los estados que modifican el *conatus*, y sobre todo en función de la regularidad, más o menos estable, del orden psico-físico que Spinoza llama “memoria”. En definitiva, inmersos en el mundo de la imaginación, los seres humanos determinan las cosas y los acontecimientos en relación a una *imagen del tiempo*: el pasado, el presente y el futuro aparecen en este sentido como dimensiones en las que esas cosas advienen, se suceden y eventualmente desaparecen. Es por ello que, aún cuando la *Ética* no lo afirme explícitamente, podemos decir que el tiempo, del que proceden las representaciones de lo posible y lo contingente —o mejor dicho, en el seno del cual las cosas particulares son posibles o contingentes— es un “auxiliar” en un doble sentido. Es un “auxiliar de la imaginación” porque su origen o formación depende de la potencia que caracteriza a este género de conocimiento; pero también, y quizás sobre todo, es un auxiliar “de” la imaginación porque sirve —como ya decía Spinoza en la carta 12— para que

hayamos imaginado o no la cosa como presente. Pero no negué que esa imagen se debilita, cuando contemplamos que nos están presentes otras cosas que excluyen la existencia presente de la cosa futura. Y dejé de señalarlo porque había decidido tratar en esta parte acerca de las fuerzas de los afectos” (E IV, 9 esc., *op. cit.*, p. 192). Sobre la existencia de grados de presencia de las imágenes de las cosas, véase: Macherey, P., *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La quatrième partie: la condition humaine*, PUF, Paris, 1998, pp. 88-96; Israël, N., *op. cit.*, pp. 138-140 y 155-168.

“podamos imaginar [la duración de las cosas] lo más fácilmente posible”<sup>52</sup>. Es decir, el tiempo es un auxiliar *para* la imaginación, para la vida humana que se despliega necesariamente en una dimensión imaginativa intersubjetiva.

De lo que se trata en la *Ética* entonces es de echar luz en los mecanismos de disimulación y excitación que comportan la imaginación de las cosas en el tiempo y la fijación del deseo en objetos exteriores, antes que en señalar la operatividad de este auxiliar de la imaginación para una ciencia físico-matemática. Por eso, si el tiempo cumple en la obra póstuma un papel importante que trasciende su utilización como mero instrumento de medición científica, es porque contribuye con el esfuerzo por perseverar en el ser que define la esencia actual de toda cosa finita, sobre todo de los seres humanos, que viven atrapados en la dinámica de su propio deseo y en el mundo de la imaginación. Por eso, más allá de la posible eternidad que pueden experimentar los seres humanos finitos (reconocida y explicada en las últimas proposiciones de la *Ética*), uno de los propósitos de esa obra apunta a interrogar las vicisitudes que conlleva la condición natural y concreta de la existencia finita. Aunque ciertamente permanezca incólume la intención de distinguir la duración y el tiempo, el objetivo del filósofo ya no es demostrar que el segundo es un “ente de razón” que mide y explica al primero, sino explorar la dimensión afectiva de la existencia humana, y demostrar que “*tempus*” designa ciertamente un instrumento arbitrario, una herramienta que nuestra mente puede darse a sí misma, pero también un resultado, una percepción que afecta a las cosas, o mejor dicho, una manera de percibir las cosas en tanto que estas nos afectan. De esta manera, la dinámica representativa de la imaginación de las cosas en el tiempo pone de relieve el horizonte particularmente “ético” en el cual es analizado el problema de la temporalidad en la *Ética*.

<sup>52</sup> Carta 12, *op. cit.*, p. 132; G IV, pp. 56-57.