

IMAGINACIÓN, VESTIGIA Y REPETICIÓN EN SPINOZA. REFERENCIAS POLÍTICAS

CECILIA ABDO FEREZ *

La teoría del conocimiento en Spinoza puede interpretarse como una *teoría de la producción de efectos* que intenta romper con la relación entre subjetivismo y error que estaba presente en la tradición moderna -sobre todo, en la obra de René Descartes-. La tradición moderna pensaba al error como la sombra de la verdad, como su *defecto* y su *carencia*. Para esa tradición era irrelevante analizar el contenido del error o preguntarse por su lógica, porque lo falso era aquello que sería desechado o diluido -una vez develado-, frente a la evidencia de la presencia de la verdad. Spinoza, por el contrario, no obstante traza una ruptura entre lo verdadero y lo falso, otorga a ambos *necesidad*¹. Lo falso no es una pérdida, ni debe cesar de existir, sino que es efecto necesario de un proceso de producción de conocimiento, que se distingue del proceso de producción del conocimiento *verdadero* por tener fuentes y normas de producción distintas². Spinoza concibe entonces al conocimiento como varios y no unificados *procesos de producción* de efectos -predominantemente, las ideas, pero también otros *modi cogitandi*-, efectos

que son producidos desde fuentes diversas y que, al ser fuerzas, pueden incluso contraponerse entre sí. Las ideas falsas son producidas necesariamente también y por ello puede conocerse su lógica de producción (la lógica de producción necesaria de lo falso), su contenido y su fuerza de existir; algo que, como bien dirá Pierre-François Moreau, abre la puerta a la formulación de una teoría de la ideología como proceso autónomo y real (aunque no verdadero) de discurso social³.

Para formular una teoría de la *producción necesaria de lo falso*, Spinoza deconstruye en el libro II de la *Ética* el modelo cartesiano de conocimiento. Ese modelo implicaba, a grandes rasgos, tres fuerzas: el entendimiento, los sentidos y la voluntad. Lo falso no tiene en Descartes causas objetivas, porque no hay error en el conocimiento natural. El error surge cuando la voluntad sobrepasa los límites del entendimiento. Si nos restringiéramos a observar lo que es simple en un problema y lo que podemos comprender intelectualmente, y además afirmáramos lo que esta visión del entendimiento nos presenta, el error se vería diluido y los prejuicios, apartados. Como dirá Moreau, otra vez, en relación a Descartes: “*En última instancia, el error no tiene otra causa que la misma voluntad: es el gesto radical de un Sujeto, que conduce el discurso a la verdad o lo lleva por un camino falso. En las cosas o en nuestra naturaleza no hay nada que nos pudiera conducir al error*”⁴.

La teoría de la imaginación en Spinoza se destina a combatir esta relación entre voluntad y error, que hace del error, el *gesto de un Sujeto*.

* Investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Investigadora del Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, Área Teoría Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesora de la UBA y del Instituto Universitario Nacional de Arte (IUNA). El presente trabajo fue presentado en forma oral, con modificaciones y en versión reducida, en el *III Congreso Internacional Spinoza* de Fortaleza de noviembre de 2010, y en el *I Simposio Argentina-Brasil sobre “Naturaleza y Política”*, realizado en la Universidade Federal Fluminense de Niterói, en el mismo mes.

¹ EII, P36: “Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas”.

² EII, P41: “El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el del segundo y el tercero es verdadero necesariamente”.

³ Moreau, Pierre-François, *Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, Frankfurt am Main, Fischer, 1994, p. 59. Cap. 4: „Das Bild und die Idee”, pp. 57-65. Propia traducción.

⁴ Moreau, *op. cit.*, p. 58.

En primer lugar, Spinoza dirá que la suposición de que una idea precisa, para afirmarse, de una volición, de una aprobación o de un rechazo subjetivos, hace de las ideas imágenes sin fuerza, concepción que rechaza, porque una idea no es inerte, como sería “una pintura muda sobre un lienzo”⁵. Por lo tanto, el error no es algo que precisa de la volición subjetiva, sino que aparece necesariamente y coerciona al que conoce, porque está anclado en la estructura de su cuerpo. No imaginamos el sol a una distancia de 200 pies voluntariamente, sino porque esa imaginación de la distancia del sol se desprende necesariamente de nuestra estructura corporal y aún cuando conociéramos la distancia verdadera, esa imagen seguiría produciéndose. En segundo lugar, la idea verdadera no desplaza a la idea falsa, como el sol despeja las nubes cuando clarea, sino que la sojuzga, porque es más fuerte y real y conquista nuestra aprobación, como se conquista una fortaleza⁶. Como Spinoza dice en el *Tratado Breve* (KV), nunca somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de una cosa, sino que es la cosa misma la que en nosotros afirma o niega algo de ella. Lo falso y la lógica necesaria de su producción permanecen y su efecto continúa presente en nosotros, pero deja el centro de la escena, porque fue retrotraído de ella por una necesidad más fuerte -la de la idea verdadera-, que la conquistó.

La producción necesaria de lo falso está anclada en la imaginación, que no es pensada por Spinoza (como se deduce de lo anterior) como una *facultad* de conocer, sino como un *proceso corporal* que involucra a todos los individuos existentes, porque todos ellos, sean humanos o no, son animados en algún grado⁷. Todos los individuos participan de un proceso intercorporal de producción de imágenes, o lo que es igual, todos los cuerpos imaginan, pero

no todos pueden hacerlo de la misma manera, sino que lo hacen según su grado de complejidad corporal. Diré aquí, con Vinciguerra, que hay una única teoría de la imaginación en Spinoza, que se desarrolla sobre todo en el libro II de la *Ética*, en el *Tratado Teológico Político* (TTP) (sobre todo en los capítulos 1 y 2 dedicados a la profecía y al profeta), y en algunas cartas, sobre todo en la carta 17 a Pieter Balling⁸.

La imaginación, como proceso corporal de producción de conocimiento, tiene dos fuentes: los signos (de lo visto u oído, entre ellos, las palabras) y los sentidos⁹. Es un proceso de conocimiento que se da en medio de la intercorporalidad constitutiva que plantea la filosofía spinocista: el padecer, nuestra condición primera, supone el contacto con otros cuerpos en la causalidad natural del mundo. Esa condición de intercorporalidad es constitutiva de nuestra experiencia de vida y conduce a formar un conocimiento imaginativo, un conocimiento *de y en* la experiencia del mundo. Esta intercorporalidad constitutiva y la interacción necesaria con los otros individuos que se deriva de ella –con los individuos componentes del propio cuerpo y con los individuos de los otros cuerpos- implican que, en Spinoza, no hay posibilidad de plantear -siquiera heurísticamente- como punto de partida ni como punto de llegada una condición humana similar a la de un átomo,

⁸ En esta carta Spinoza explica también cómo la imaginación puede acoplarse al entendimiento. Vinciguerra, Lorenzo: “*The prophet and the sign*”, conferencia en el Birkbeck College, mayo de 2009, disponible en <http://backdoorbroadcasting.net/2009/05/laurenzo-vinciguerra-the-prophet-and-the-sign/>

⁹ E II, P 40, escolio II: “En virtud de todo lo antedicho, resulta claro que formamos nociones universales: primero, a partir de cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento, y por eso suelo llamar a tales percepciones ‘conocimiento por experiencia vaga’; segundo, a partir de signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas. En adelante, llamaré tanto al primer modo de considerar las cosas como a este segundo, ‘conocimiento del primer género’, ‘opinión’ o ‘imaginación’; tercero, a partir, por último, del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas; y a ese modo de conocer lo llamaré ‘razón’ y ‘conocimiento del segundo género’”. Ver también TTP 1y 2.

⁵ E II, P 43, escolio y 48-9.

⁶ Moreau, *op. cit.*, p. 60.

⁷ E II, P13, escolio: “No obstante, tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra según que su objeto sea más excelente y contenga más realidad que el de esa otra; y por ello, para determinar qué es lo que separa al alma humana de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano”.

separado del mundo y de los otros, ni esperar su conformación como una célula cerrada a los contactos constantes y variables con los que lo rodean –contactos que, por permanentes, múltiples y simultáneos, no permiten pensar en la típica separación entre un afuera y un adentro de sí, y que hacen del cuerpo una superficie porosa y un campo de inscripción de lo real que muta su esencia actual de acuerdo a los intercambios con el contexto-. El cuerpo humano es un compuesto estructurado de partes o de múltiples individuos complejos, cada uno de los cuales es capaz de producir y recibir múltiples afecciones, es decir, producir y recibir múltiples efectos de múltiples maneras, que hacen compleja la idea de ese cuerpo que tiene el alma humana y que constituye su primer objeto del pensar¹⁰.

La intercorporalidad constitutiva en la que estamos inmersos y la idea de que aislarse significaría morir, porque todo cuerpo precisa de intercambios con otros cuerpos, que es como si lo regenerasen continuamente, implica que todos los cuerpos se relacionan *necesariamente*, se contactan y se entremezclan, y forman imágenes de esos contactos que los transforman¹¹. Las imágenes, que son imágenes *de las cosas*, son las imágenes que el cuerpo forma al ser afectado por otros cuerpos, o lo que es igual, la imagen de esa *relación* que se produce necesariamente entre su cuerpo y otros cuerpos, en el orden común de la naturaleza. Esas imágenes corporales, *imágenes de relación* producidas en el cuerpo afectado, no reproducen su naturaleza, ni la naturaleza del otro cuerpo, ni son reflejos,

¹⁰ E II, P 11 y 15. El otro presupuesto para empezar a pensar la imaginación, además de la intercorporalidad como condición constitutiva e inalienable, es que debemos entender la relación entre la producción de ideas y de relaciones intercorporales como dos planos paralelos de causalidad, en tanto no hay determinación del alma sobre el cuerpo, ni viceversa. Esto implica que, como afirma Spinoza, un cuerpo pasivo tiene como correlato necesario un alma pasiva, un alma que está menoscabada en su capacidad de pensar; mientras que un cuerpo dispuesto a afectar y ser afectado de múltiples maneras, tiene como correlato un alma dispuesta a producir ideas. Es por esta condición del cuerpo de ser el primer objeto del pensar del alma y por la no determinación que hay entre ellos que Spinoza puede pensarse como un filósofo que privilegia el materialismo, sin poder clasificarse –sólo como un materialista.

¹¹ E II, P 13, ax. IV.

ni son copias de esos cuerpos que se contactan, sino que dan cuenta de la relación que establecen en acto y por tanto, las ideas que el alma forma a partir de esas imágenes *engloban, incluyen* tanto a la naturaleza del otro cuerpo como a la del propio, en sus estados actuales de combinación. “De ahí se sigue-dice Spinoza- que el alma humana percibe, **junto con** la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchísimos otros”¹², y que persistirá en afirmar la *presencia relacional* de esos cuerpos, hasta que otra afección excluya la existencia o la presencia de ese cuerpo mezclado con el propio, que hasta entonces afirmaba como presente y como afectante.

El cuerpo entonces está poblado de imágenes de otros, imágenes que lo engloban a él junto con otros y que le permiten percibirse, imágenes de relaciones con otros en la duración, imágenes que lo implican y no lo explican y que permanecen presentes hasta que otra imagen, de otras relaciones que acontezcan, las fuercen a negarse y a excluirse. El cuerpo humano entonces, no es una entidad fija, sino que “existe tal y como lo sentimos”, y lo sentimos –o existe- por imágenes que el cuerpo forma de sus relaciones y por las ideas que el alma forma de esas imágenes¹³. Cuando el alma considera a los cuerpos de esa manera, englobándose y perseverando en encadenarse, se dice que “imagina”¹⁴.

La imágenes que el cuerpo forma, por lo tanto, no son ilusiones, sino producciones necesarias, efectos necesarios que expresan la disposición corporal de ser afectado y de afectar. Esas imágenes no están a la espera de ideas que las confirmen o las refuten, ni son falsas por ausencia de esas ideas. Recién podrán ser consideradas errores al formarse sobre ellas ideas en el alma, porque se dice del alma que erra, pero no del cuerpo¹⁵. El alma erra cuando forma,

¹² E II, P 16, cor. 2. Mi subrayado.

¹³ E II, p 13, cor.

¹⁴ E II, P 17, esc.

¹⁵ Sobre estas imágenes se formarán ideas inadecuadas, pero serán consideradas así, inadecuadas, en el segundo género de conocimiento, la razón, que puede distinguir entre lo verdadero y lo falso. Moreau dice que serán errores si quedan en el “vacío” de ideas. E II, P 35: “La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas”. Dem.: “En las ideas no se da nada positivo que revista la forma de la falsedad; y la falsedad no (CONTINUA)

a partir de imágenes, ideas que presentifican sin fin la existencia relacional de las cosas imaginadas, es decir, cuando no puede excluir la presencia obstinada de esas cosas que la afectan y romper así con el estado de presente continuo y absoluto con que afirma la existencia de esas cosas –aún cuando ellas ya no existan-. “Y en este punto, para comenzar a indicar qué es el error, quisiera que notarais que las imaginaciones del alma, en sí misma consideradas, no contienen error ninguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes. Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es, si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre”¹⁶.

A partir de las imágenes que nos presentifican a los otros cuerpos en su relación con nosotros, el alma forma ideas que “no reproducen la figura de las cosas” sino que enfatizan y privilegian qué parte de ese cuerpo nos produjo la afección en qué parte del nuestro. Son ideas de imágenes, confusas y mutiladas, fragmentarias porque atienden a las partes corporales y las jerarquizan, que presentifican a los otros con los que ese cuerpo se relaciona, más allá de si continúan existiendo o no, y nos involucran perseverantemente en esas relaciones. Son imágenes e ideas de imágenes que son siempre en plural (porque el cuerpo humano es un compuesto de muchos cuerpos que afectan y

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 15) puede consistir en una privación absoluta (efectivamente, se dice que yerran o se equivocan las almas, no los cuerpos), ni tampoco en una absoluta ignorancia, pues ignorar y errar son cosas distintas”. La idea adecuada se refiere a Dios y posee todas las propiedades de una *idea Dei*, esto es, es absoluta, perfecta, clara y portadora de certeza y conciencia de verdad. La idea inadecuada – en Dios, adecuada- implica, por el contrario, un conocimiento parcial y se refiere sólo al alma humana, aunque es tan necesaria (por la proposición 36 de la parte II de la *Ética*) como la idea adecuada. Es confusa, mutilada en el sentido de imperfecta y falsa en el sentido de privada de conocimiento verdadero.

¹⁶ E II, P 17, esc.

son afectados, en tanto partes), y que distinguen *dos tiempos presentes diferentes*: el presente de las cosas que afectan al cuerpo que imagina (cosas que se afirman presentes, aún cuando su existencia sea una ficción); y la contemporaneidad que las imágenes afirman del cuerpo que las forma. Es comprensible entonces que cada uno tenga y produzca imágenes muy distorsionadas de sí, por momentos y según relaciones, imágenes de sí que se originan en virtud de la atención a las partes corporales afectadas y a su jerarquización instantánea. Esas imágenes son además una visión de los otros, en presente, de acuerdo a cómo nos afectan a nosotros, que también los fragmentan y absolutizan alguna de sus partes corporales: “...entendemos claramente cuál es la diferencia entre, por ejemplo, la idea de Pedro, que constituye la esencia del alma del propio Pedro, y la idea del mismo Pedro que existe en otro hombre, pongamos Pablo. En efecto, la primera representa directamente la esencia del cuerpo del propio Pedro, y no implica existencia sino mientras Pedro existe; en cambio, la segunda revela más bien la constitución del cuerpo de Pablo que la naturaleza de Pedro, y, por tanto, mientras dure esa constitución del cuerpo de Pablo, su alma considerará a Pedro, aunque éste ya no exista, como algo que le está presente”¹⁷.

Quisiera pensar la imaginación, en tanto proceso corporal necesario de imágenes, *como una absolutización de la propia perspectiva* dentro de un marco materialista en la teoría: es decir, el cuerpo que imagina representa las relaciones en las que está involucrado desde *su* óptica y se esfuerza por hacer que esa óptica siga siendo *presente*. Es *su* forma de presentar las relaciones que lo componen, porque en esas relaciones los términos no están en posición homologable, sino que es *ese* cuerpo imaginante quien privilegia los términos y envuelve en su contemporaneidad a los otros presentes que lo constituyen. Pero esa forma singular de presentar las relaciones en la imaginación se encuentra delimitada por una capacidad, por un grado límite material, determinado para cada cuerpo, de ser afectado por otros, que se evidencia en marcas corporales o lo que Spinoza llama *vestigia*, y a la vez, se

¹⁷ E II, P 17, esc.

produce de acuerdo a leyes de la imaginación, comunes a todos los cuerpos que imaginan¹⁸. La absolutización de la propia perspectiva, la imaginación, devuelve al cuerpo que imagina no una imagen voluntarista y unificada de sí (una imagen que puede permitirle al Sujeto separarse del mundo y juzgarlo), sino muchas imágenes fragmentarias y partidas, confundidas con el contexto, jerarquizadas por partes, necesarias, que lo llevan a explorar cuáles son sus límites, cuántas y qué calidad de marcas corporales de otros puede recibir, producir y concatenar. Éste es un límite de marcación corporal que se produce en (y que da forma a) su cuerpo, que es determinado para cada quien y que lo individualiza¹⁹. Ese límite no puede ser pensado como si fueran meras “percepciones mentales”, sino como un campo material de inscripciones posibles de la realidad en él, un campo a ser experimentado en la duración por el Sujeto en cuestión. Ese límite a explorar lo individualiza, y hace de ese cuerpo un campo surcado, en el que la realidad relacional en la que ese Sujeto participa se inscribe, materialmente, al dejarle inscriptas las huellas de las interacciones que lo

¹⁸ Los *vestigia*, marcas en las partes blandas del cuerpo (E II; P 13, ax. 5) son analizados aquí principalmente desde la óptica de la repetición, pero son también cambio, como se lee en la demostración de E II, P 17. Gertrud Jung -de quien extraigo la idea de la imaginación como “absolutización de la propia perspectiva”, aunque aquí bajo el influjo de una lectura deudora del estructuralismo-, establece en su artículo “*Die Affektenlehre Spinozas*”, publicado en *Kant Studien* 32, Berlín, 1927, al menos dos leyes de la imaginación: asociación y reproducción. La ley de la reproducción (E II, P 17) implica que en tanto el alma forma una idea de la afección de su cuerpo, pondrá también la idea de un cuerpo externo existente afectante, que retendrá mientras permanezca la afección y mientras otra idea no excluya su existencia. Mientras que la ley de la reproducción no parece encerrar ninguna idea objetiva de tiempo, en tanto el cuerpo supondrá presente al cuerpo afectante mientras permanezca afectado por él, independientemente de si el cuerpo afectante sigue existiendo o no, la ley de asociación (E II, P 18) introduce la concepción relativa de tiempo a la propia experiencia del cuerpo, en tanto se producirán encadenamientos entre los objetos afectantes, a partir del cuerpo afectado. A esta concepción propia del tiempo le llama Spinoza, memoria.

¹⁹ Esa individualización puede pensarse bajo el concepto *ingenium* en Spinoza. Al respecto, ver Moreau, P-F., “*El concepto de ingenium en la obra de Spinoza*” 1, en *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, nro. 1, 2009, pp. 3-12.

constituyen. La imaginación en Spinoza, aquel proceso por el que el error se produce *necesariamente*, antes que un gesto deudor de la voluntad del Sujeto, como era en Descartes, pone el acento en pensar los continuos y los presentes como problema a la vez epistemológico y ontológico, anclado en la intercorporalidad: el Sujeto es primariamente la contemporaneidad de imágenes e ideas de imágenes que puede procesar y que incluye a los presentes con que dota a las cosas que afirma como existentes y afectantes, indefinidamente. La contemporaneidad subjetiva de los presentes es el primer bosquejo del tiempo en la imaginación, del que se derivan los pasados y los futuros. La palabra *encadenamiento*, que alude a las marcas e imágenes corporales que hacen a un Sujeto (que no puede pensarse como individualidad discreta y autónoma del contexto, sino como un agenciamiento durable de algunas de esas relaciones que conforman la realidad, concebida como relaciones de relaciones), tiene aquí, en este trabajo sobre lo contemporáneo y lo presente que es, una doble significación: es aquello que hila una historia individualizada de ese cuerpo, y a la vez, es la posibilidad de la repetición, de la servidumbre de ese individuo complejo a esas marcas e imágenes en las que el mundo le inscribe las relaciones en que participa. Quiero sobre todo tratar la repetición aquí.

VESTIGIA Y REPETICIÓN

Quisiera pensar tres figuras que Spinoza plantea al tratar la imaginación y acentuar en ellas el rol que se otorga a la repetición. Las figuras son la del soldado, el profeta y el copista.

La figura del soldado aparece, junto con la del campesino y el romano, en E II, P 18, para explicar la memoria. Dice Spinoza en la demostración: “El alma imagina un cuerpo por la siguiente causa, a saber: porque el cuerpo humano es afectado y dispuesto, por obra de los vestigios de un cuerpo externo, de la misma manera que lo fue cuando ciertas de sus partes fueron impulsadas por ese mismo cuerpo exterior”. Dado que el cuerpo, por obra de esas *vestigia*, está dispuesto a que el alma imagine cuerpos en relación, y en simultáneo presente, en cuanto se le presente un cuerpo, traerá al otro afectado con él a la memoria. La memoria

aparece entonces como una concatenación de ideas a partir de *vestigia* marcados en el cuerpo²⁰. Esa concatenación se produce según un orden que es particular a cada cuerpo afectado, un orden que es suyo, y que alude a sus hábitos y costumbres, a cómo se ordenaron las imágenes de las cosas en su cuerpo y que no se rige por semejanzas objetivas. Por ejemplo, frente a la palabra *pomum*, un romano piensa en una fruta, porque así aparecieron juntas esas dos imágenes *en su vida*, pero ante esa misma palabra *pomum*, un hambriento pensará quizá en una manzana, y San Agustín, sin duda, pensará en el pecado de querer asemejarse a Dios al quebrar su ley moral²¹. Ante las huellas de un caballo, un soldado pensará en un jinete y luego en guerra y luego en su país, y luego en cualquier otra cosa; pero ante esas huellas de caballo un campesino pensará en arado, en cosecha, en su familia, etc., en una concatenación de imágenes e ideas que *no tiene fin prefijado*. La memoria entonces concatena en cada quién, según sus costumbres corporales, y lo hace sin detenerse y según propios encadenamientos. El mecanismo de repetición está anclado en el cuerpo, en los trazos de los otros cuerpos, en los *vestigia*, que son marcas corporales que dejaron otros y que establecieron patrones. Esas marcas, por tanto, no son pasivas, sino que podrían definirse como trazos en el cuerpo cuyo hilado define la constitución corporal de cada quien y lo distingue: es memoria activa. La hilazón que cada quien haga de sus marcas, su memoria, no es arbitraria, sino necesaria y también suya y singular –no podría haber una memoria universal-. Podríamos llamar a esta hilazón su *ingenium*, una densa trama de memoria, anclada en la materia, que implica al cuerpo en singular, según patrones de hábito y costumbre que se le formaron a partir de los acontecimientos que son las relaciones con otros.

En la figura del profeta se da otro tipo de articulación entre *vestigia* y repetición, a través de los signos²². El profeta, una figura que en

Spinoza enlaza lo que de religioso tiene la política y lo que de político tiene la religión, forma como todos los demás una cadena propia de imágenes e ideas, en la que se incluye como central la relevación divina que le acontece. El profeta, conocedor de las afecciones de la comunidad a la que pertenece, adecuará sus relatos *interpretativos* de la revelación, sus prescripciones y mandatos a esa comunidad, en búsqueda de la efectividad del mensaje. Esto no significa pura manipulación: el profeta, muchas veces, no es más docto ni más lúcido que sus oyentes, sino que tiene una imaginación más poderosa y por eso puede articular un mensaje político-religioso que indica la constitución de su cuerpo y a la vez engloba la idea de los otros que forman la comunidad a la que se dirige, y con los que comparte una red histórica de interacciones corporales y simbólicas²³. El profeta, como partícipe de la cadena de remisiones entre los *vestigia* que constituyen la historia de ese cuerpo político colectivo, podrá provocar una afección –por ejemplo, relatar una historia que involucre algún hecho vivido por ese pueblo- para dar lugar a otras afecciones derivadas de la primera, en busca de una efectiva disposición de ese cuerpo político a actuar o a obedecer.

La figura del profeta es un prototipo del poder de la imaginación, porque en ella se da un encadenamiento de distinto tipo que el que se da en la memoria: el encadenamiento de signos²⁴. El profeta recibe por algún signo (que

(Continuação da Nota 22) Vinciguerra, Lorenzo, *Spinoza et le Signe: La Genèse de L'imagination*. J.Vrin- Paris, 2005. Para Marilena Chauí, el signo es estabilizador: “A imaginação, efeito das afecções corpóreas, move-se numa região de signos indicativos que assinalam a situação presente de nosso corpo, mas que são tomados como expressão da natureza íntima das coisas, sem relação conosco. Isto imprime aos signos uma característica própria: a instabilidade (tantas cabeças, tantas sentenças). No entanto, o signo surgira exatamente com a função de conjurar a dispersão espacial das coisas e a fragmentação temporal dos acontecimentos. Sua função era essencialmente estabilizadora. Para realizá-la, será preciso que ultrapasse a dimensão indicativa e se torne imperativo. (...) Os signos imperativos se convertem em signos revelados e sua fonte é o poder divino.” Chauí, Marilena, *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*, Ed. Brasiliense- São Paulo, 1983- pág.84/85.

²³ TTP, cap. 2.

²⁴ Sigo aquí a Vinciguerra, en la conferencia antes citada.

²⁰ Son ideas, como dijimos, que implican los cuerpos exteriores pero no los explican.

²¹ San Agustín, *Confesiones*, libros II y X.

²² La imagen es signo recién cuando entra en un proceso de significación, que es arbitraria: nada hay en la imagen que determine qué signo le correspondería. Ver (Continua)

puede ser una imagen, una palabra, una voz) la profecía que se le revela. Pero como esos signos de la revelación son inconstantes, necesita de un segundo signo que confirme el primero. Tanto el primer signo, la profecía en sí, como su confirmación son adecuados a la imaginación del profeta: si un profeta era campesino, es probable que los signos vinieran en la forma de bueyes y vacas; si era militar, como jefes y ejércitos; si eran magos, los signos serán estrellas. Pero además de esta necesidad de la duplicación del signo, hay otra repetición necesaria que se agrega: son los signos que el pueblo pide a los profetas, para confirmar que no son falsos. Dado que la profecía es muy inestable y que cambia de acuerdo a cada profeta, a sus opiniones, a sus disposiciones corporales actuales y a su pueblo (que también es inconstante, en tanto se regenera como cuerpo político), la necesidad del pedido de signos de confirmación por parte del pueblo al profeta no cesa²⁵. Entre todos estos signos encadenados, el primero, el de la profecía, el segundo, el de la confirmación de la profecía y los terceros, los de control exigidos por el pueblo, hay diferididad en el tiempo y adecuación al receptor – podríamos decir que es más relevante el signo en sí que el contenido del mensaje profético²⁶-. Las formas de encadenamiento bidireccional de los signos, entre el profeta y su pueblo, dan cuenta de la necesidad de la renovación constante del liderazgo profético y de sus mensajes, una renovación que se da según las leyes singulares de esa relación social colectiva²⁷.

²⁵ Sí puede cesar la profecía y los profetas, a los que Spinoza coloca en el pasado.

²⁶ Porque éste siempre alude a prácticas y comportamientos morales que sería deseable sembrar en la comunidad –y no a contenidos especulativos–.

²⁷ Es muy sugestiva para mí la traspolación que podría hacerse de esta hipótesis spinocista de la multiplicación de las confirmaciones (y la siempre renovada necesidad de una nueva confirmación de la profecía e incluso de la legitimidad de la figura del mismo profeta, que es el “enviado” por alguien a dar un mensaje a otros y, a la vez, el primer intérprete de ese mensaje), y la historia argentina: creo que así podrían leerse también las disputas en torno a quién era el auténtico representante de Perón en el exilio y cómo interpretar el mensaje que traía el enviado. Son políticas de la sospecha que aquí aparecen bajo la apariencia de la religión.

En la figura del copista, por último, se da la relación más automática de la repetición. La figura del copista aparece en una nueva constelación de figuras, que esta vez incluye al filósofo, el comerciante, el maestro, el loro, el escéptico y el vulgo, en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TIE). Spinoza intenta allí separar sentido y verdad, porque para él, la verdad no precisa del signo²⁸. Dice Spinoza en ese tratado que un filósofo y un copista pueden escribir las mismas palabras en un libro, pero que el efecto de ellas será muy diferente en los dos: no obstante el hilo de las palabras (el sentido), es el mismo, sólo en el caso del filósofo –si es que está pensando y, en segundo lugar, articulando las palabras según ese pensamiento verdadero–, la verdad está presente. El copista, ejemplo del automatismo y la repetición, es comparado entonces con el comerciante, que repite una regla matemática de la proporción recordando a su maestro, sin pensar en ella, y al escéptico, que atado a convenciones sociales repite que “no afirma ni niega nada”. A estos escépticos, Spinoza recomienda –en un normativismo inusitado– que se queden mudos. Los mudos, como sabemos, quedan excluidos, entre otros, de la reunión democrática de la multitud en el *Tratado Político* (TP). Pensar, parece decir Spinoza, es articular ideas y palabras de una cierta forma, y con el sentido y las palabras se corre el riesgo de decir la verdad, pero también de repetir, automatizarse, obedecer convenciones sociales que permiten prescindir de afirmar o negar algo sobre ellas, y contar ganancias y pérdidas de dinero. El copista, emparentado con estas otras figuras de la vida cotidiana, repite sin atender a sus *vestigia*, dejándolos en un vacío de ideas, en el grado más bajo de percepción de sí y los otros cuerpos, y sin correr el riesgo de decir algo que lo involucre.

CONCLUSIONES

Hemos pensado la imaginación como un proceso corporal de producción necesaria de efectos de conocimiento, en el que intervienen tres términos, según patrones singulares de encadenamiento: los *vestigia* o marcas

²⁸ TIE 35, 36.

corporales, las imágenes que se forman a partir de esos *vestigia* y las ideas inadecuadas. Sólo estas ideas son falsas, en tanto aparecen, desde la perspectiva de la razón, como “conclusiones sin premisas”. Lo falso se dice del alma, pero no del cuerpo, y por tanto, no son falsas ni las marcas ni las imágenes del cuerpo. Lo falso aparece como efecto necesario, en un orden de concatenación tan necesario como es el de las ideas verdaderas.

Las imágenes corporales de sí se nos presentaron como una absolutización de la *perspectiva del individuo al involucrarse en relaciones*, una absolutización que es deudora de las partes del cuerpo que intervienen en esas relaciones. En tanto en el cuerpo humano coexisten muchos individuos, se formarán muchas absolutizaciones de perspectiva individuales, muchas imágenes que implican esas partes de sí y las partes del otro cuerpo involucrado, sin explicarlas. La imagen de sí del cuerpo humano es entonces una unificación precaria e inestable de esas perspectivas individuales y fragmentarias que se producen en el cuerpo. Esa imagen de sí no es representativa ni puede serlo, porque deforma, mutila y produce un falso reconocimiento, tanto de sí como de los otros. Lo que singulariza a los cuerpos no es esa imagen de sí, ese compuesto de imágenes de los muchos individuos que nos componen, sino la ley de su concatenación y la exploración del límite de imágenes, de marcas, de *vestigia* que son posibles para cada cuerpo. Ese grado límite de *vestigia* y de las posibilidades de procesarlas y concatenarlas, no está prefijado, y fluctúa siempre entre la búsqueda del universalismo y la de capacidad de hacer que cualquier parte corporal se presente como el todo. Fluctúa siempre, es decir, entre los universales y el fetichismo.

Dentro de esa *concatenatio* singular a cada cuerpo está la repetición, como problema central de la producción necesaria de lo falso. Las tres figuras que vimos, el soldado, el profeta, el copista, que no aparecen solas sino siempre en relación a otras figuras, dan cuenta del carácter diferenciado de la repetición en cada caso y abren la puerta para pensar política *con Spinoza*: la repetición del soldado alude al subjetivismo de la memoria; la del profeta, que siembra pautas para una teoría del liderazgo, alude a la

obediencia y la superstición, pero también a lógicas de la sospecha que aparecen como “control popular de los mensajeros” que se presentan como si estuviesen ungidos por una autoridad trascendente; la del copista, por último, alude al automatismo de las palabras y de los números repetidos y a su sinsentido. Tiempo, medida, número aparecen en ellos, como en coordenadas con las que Spinoza bordea la imaginación. Todo esto, sin que hablemos *todavía* de verdad.

