

## MÁS ALLÁ DE LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN: SPINOZA, SOBRE EL MITO Y LA IMAGINACIÓN

CHIARA BOTTICI\*

En su *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer postulan la tesis de una constitución mutuamente dialéctica del mito y la Ilustración. Rechazando el mito como pura subjetividad y superstición, la Ilustración se conforma a sí misma, mientras simultáneamente refuerza la dicotomía sujeto *versus* objeto, en la cual descansa. De esta manera, esconde el hecho de que el mito es también Ilustración, *Aufklärung*, porque es ya una forma de explicación o *Erklärung* (Adorno y Horkheimer, 1997). Los mitos relatan el origen de las cosas, de dónde vienen, y son ya, por lo tanto, un intento de “iluminar” [*illuminate*] o *erklären*.

Pero de esta manera, la Ilustración genera una dialéctica negativa en la cual finalmente su celebrada pureza de la razón se convierte en su propia mitología. Una vez que la razón pura ha unificado el mundo al interior de las relaciones puras, dominándolo por completo, lo que se encuentra fuera no es más el mundo, sino tan sólo sus categorías totalitarias abstractas. Así, la Ilustración, que ha rechazado al mito por ser subjetivo, se convierte ella misma en mera subjetividad y, por ende, en mito (Adorno y Horkheimer, 1997).

¿Cómo podemos escapar de esta dialéctica negativa? El objetivo de este artículo es mostrar que la teoría del mito y la imaginación de Spinoza nos provee con las herramientas necesarias para hacerlo. A pesar de ser

---

\* The New School for Social Research, botticic@newschool.edu

un pensador de la Ilustración, Spinoza, se aleja radicalmente de la dialéctica negativa y así evade las consecuencias descritas por Adorno y Horkheimer. Procederé en cuatro pasos. En primer lugar, explicaré brevemente lo que significa estar “al interior” [*within*] de la dialéctica de la Ilustración, centrándome en los supuestos ontológicos y epistemológicos que llevaron a los teóricos de la Ilustración a aprobarla por completo (§ 1). Luego, exploraré la peculiar comprensión de la imaginación de Spinoza, enfocándome primero en sus aspectos ontológicos y epistemológicos (§ 2); seguido por una exposición de sus consecuencias éticas y políticas (§§ 3 y 4). Mi principal argumento es que su ontología excéntrica es la que lo lleva a reconocer que el mito y la imaginación son ya una forma de Ilustración. Esto, en cambio, le permite reconocer el papel cognitivo, ético y político crucial del mito.

## §1 AL INTERIOR DE LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN

Kant define notablemente a la Ilustración (*Aufklärung*) como la salida de la “minoría de edad autoimpuesta”. La “minoría de edad” es la incapacidad de uno mismo para servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro, porque ésta no deriva de su falta de entendimiento, sino de la falta de valor para usarlo. El lema de la Ilustración de Kant es, por lo tanto, “*sapere aude*”, ten el valor o bien atreverte a servirte de tu propia razón, o dicho de otra manera, sé autónomo (Kant, 1991: 54-60). Explorar las condiciones de autonomía de la razón es de hecho el objetivo central de la empresa filosófica kantiana. Desde su perspectiva, la principal tarea de la filosofía es precisamente investigar la posibilidad de una determinación *a priori* de la razón, tanto en el campo epistemológico como en el ético.

Este proyecto deja a Kant con una actitud ambivalente frente a los mitos —y la imaginación, facultad que los produce—. El análisis kantiano de la imaginación es quizás el signo más llamativo del bochorno de la Ilustración en relación con el mito. En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant enfatizaba el papel central que jugaba la imaginación para la posibilidad del conocimiento mismo (A 101). Señala que aquí la imaginación, como la capacidad activa para la síntesis de la mul-

tipicidad, es la facultad que reduce la pluralidad de las intuiciones en imágenes simples y así también en la condición trascendental del conocimiento mismo (A 101). Admite, por lo tanto, una suerte de primacía de la imaginación (Arnason, 1994: 160). Sin tal facultad trascendental de síntesis, el conocimiento sería un mero ensamble caótico de intuiciones, de datos de los sentidos [*sense-data*] dispersos: una forma, un color, entre otros, pero todavía no una mesa. Paradójicamente, la autonomía de la razón parece descansar en su dependencia de la imaginación. ¿Podría Kant aceptar esto?

En la segunda edición de la *Crítica*, seis años después, Kant se retracta decisivamente de esta perspectiva y relega a la imaginación a un papel más subordinado e intermedio entre intelecto e intuición (Arnason, 1994; Rundell, 1994a y 1994b, Heidegger, 1997: § 31). Esta sección donde había argumentado por el papel trascendental de la imaginación como condición *a priori* del conocimiento (A 95-A 130) fue remplazada por una nueva (B 112-B 169). Ahora no es la gran imaginación, sino el así llamado “esquematismo trascendental”, que juega un papel crucial en la síntesis del conocimiento. Kant ahora distingue entre lo que él llama la síntesis figurativa de la imaginación de su contraparte intelectual, el esquematismo trascendental, y cree que esto es lo último que avala la síntesis pura (B 152, B 181). ¿Qué es exactamente este esquematismo? Kant mismo dice: “un arte oculto” que “difícilmente lo pondremos al descubierto” (B 181). Esto es ahora el “arte oculto” que avala la pureza de la razón. La línea divisoria es exacta: por un lado, imágenes, producidas por la imaginación; por el otro, esquemas intelectuales, los cuales son producidos por el solo entendimiento, y que garantizan la posibilidad *a priori* del conocimiento (B 181).

Como muchos otros teóricos de la Ilustración (tales como Bacon, Galileo, Bayle, entre otros), Kant parece percibir en la imaginación una fuente potencial de perturbación del trabajo metódico de la razón y, por lo tanto, encuentra su lugar propiamente en el campo recién constituido de la estética. Es más, es sólo en los tiempos modernos cuando se establece un campo autónomo de la estética, basado en la noción de “bello” —antes de la Modernidad la categoría de bello era clasificado con los tratados sobre metafísica (Vattimo, 1999a)—. Kant mismo contribuyó a este descubrimiento con la publicación de su *Crítica de la facultad*

*tad de juzgar*. Aquí, él todavía reconoce un papel crucial a la imaginación, pero sólo para los juicios estéticos, que son los juicios acerca de lo bello, los cuales no contribuyen al avance del conocimiento (véase Kant, 2000: pref. 57; §§ 8 y 36). En resumen, Kant mitiga su creencia anterior sobre el papel cognitivo crucial de la imaginación y lo reasigna, por lo tanto, a una división más convencional entre razón e imaginación, ciencia y arte, y así también entre crítica y creatividad. De esta manera, la crítica colapsa con el cognitivismo y la imaginación es tratada mediática o estéticamente (Rundell, 1994a y 1994b).

Esta actitud hacia la imaginación se sitúa en un agudo contraste con las tradiciones previas, en particular con la aristotélica. En oposición con Kant y otros teóricos de la Ilustración, Aristóteles reconoce el papel crucial que la imaginación juega para el conocimiento y la acción. Él define la imaginación, *phantasia*, como “un movimiento (*kynesis*) producido por la sensación” (*De Anima*, 429a) y argumenta que la imaginación contribuye a la formación de una imagen unitaria que de otra manera no revelaría una serie de datos —algo cercano al enfoque inicial kantiano de este tema—. Pero, en oposición a Kant, Aristóteles también reconoce el papel ético de la imaginación al argumentar que la acción no es posible sin la imaginación (*phantasia*), porque yace en la base de la apetencia (*De Anima*, 433b 29). Ahora bien, el signo más evidente de que esta visión se eclipsó en los tiempos modernos es que en el siglo XVIII, el término derivado directamente del aristotélico “fantasía” —transliteración del griego *phantasia*— fue relegado a la esfera de lo irreal (Vattimo, 1999b: 529). Y este es todavía el caso de “fantasía” que, de acuerdo con el *Oxford English Dictionary*, significa principalmente: “la imaginación de cosas improbables o imposibles” (versión del disco compacto).<sup>1</sup>

Como he intentado demostrar en mi libro sobre el mito, esta transformación también se vincula con el surgimiento de una visión diferente de la realidad misma (Bottici, 2007: 20-70). Imaginación y fantasía pudieron ser desestimadas o relegadas a la estética como “irreales”, porque, al mismo tiempo, surgía una nueva concepción de realidad. Este es un hecho que tendemos a olvidar: la definición de qué es “real” no es un *a priori*

<sup>1</sup> Lo mismo sucede con *mito* e *imaginación*, como puede observarse en las expresiones “sólo es un mito” o “esto es producto de tu imaginación” (Bottici, 2007).

del entendimiento humano (según Kant), sino algo que ha probado ser particularmente variable en diferentes contextos y épocas. Los griegos no tenían una palabra para designar lo que podríamos llamar ahora “realidad”, en cambio, la filosofía escolástica concibió *realitas* en primer lugar en referencia a la *essentia* o a cada *res*, así que *realitas* fue usado como un sinónimo de perfección (Hoffman *et al.*, 1992; Courtine, 1992a y 1992b). Esto explica por qué Dios podía predicarse como el ser más real o *ens realissimus*.

Esta es una concepción de realidad difícil de asimilar para una mente moderna. Todavía es fundamental para nuestros propósitos acentuar este punto, porque esta es la definición de realidad que también aprueba Spinoza. Explícitamente dice “por realidad y perfección entiendo lo mismo” (*per realitatem et perfectionem idem intelligo*, E II, P6 Def. 6). Y, como veremos, esta perspectiva nos permitirá reconocer el importante papel cognitivo, moral y político de la imaginación. Intentaré demostrar este punto mediante una lectura detallada de los textos de Spinoza. Permítaseme antes resaltar que, en contraste con esta visión de la realidad, nosotros, hijos e hijas de la revolución moderna, tendemos a concebir lo real, para citar a Kant nuevamente, como “eso que está unido (*zusammenhängt*) con las condiciones materiales de nuestra experiencia” (Kant, 1998: 321). Precisamente porque lo real es definido de esta manera, la Ilustración puede rechazar mito e imaginación como imaginario e irreal.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> La actitud específica de la Ilustración hacia el mito y la imaginación comprobó de hecho ser particularmente indestructible en la filosofía de occidente. Aunque los autores que intentaron reevaluar el mito, a menudo permanecen atrapados dentro de la dialéctica de la Ilustración. Por ejemplo, muchos pensadores románticos, tales como Hölderlin y Schelling, criticaron agudamente a la Ilustración, pero todavía aprobaban una “dicotomía mito *versus* razón”, al invertir simplemente su valor axiológico. He desarrollado más esta interpretación del Romanticismo en Bottici, 2007: capítulo III. Esta es una actitud que fue más allá del romanticismo histórico y puede todavía encontrarse en Sorel (Bottici, 2007: capítulo VIII) y Schmitt (Bottici, 2007: capítulo XI).

## §2 LA TEORÍA DE LA IMAGINACIÓN DE SPINOZA: ASPECTOS ONTOLÓGICOS Y EPISTEMOLÓGICOS

Pasemos entonces a ver qué posición adopta Spinoza. La dialéctica de la Ilustración descansa sobre tres elementos: 1) el rechazo al mito como subjetivo e irreal, 2) una separación entre el sujeto y el objeto de conocimiento, y 3) la “dicotomía mito *versus* razón”. El objetivo de mi reconstrucción histórica es mostrar por qué y cómo Spinoza se separa, de manera radical, de todas esas suposiciones. Iniciaré con su teoría de la imaginación, la cual ilustra cómo va más allá de la dialéctica de la Ilustración (§§ 2 y 3). Después mostraré que su peculiar visión de la imaginación también lo conduce con una actitud diferente hacia los productos de la imaginación y los mitos en particular: más que simplemente rechazarlos, Spinoza los ajusta a un papel moral y político crucial (§ 4).

Antes de iniciar la discusión acerca de la obra de Spinoza, diré unas breves palabras acerca de mi método. Me referiré, tanto a la *Ética* de Spinoza, la cual contiene la exposición entera de su sistema filosófico, como a sus escritos políticos, el *Tratado teológico-político* y su inacabado *Tratado político*.<sup>3</sup> La ventaja de considerar estos libros en conjunto es que tenemos un acceso paralelo a lo que Spinoza creía poder decir abiertamente (*Tratado teológico-político*) y lo que, por el contrario, dejaba para sus amigos más confiables (la *Ética* y el *Tratado político*).

Spinoza estaba probablemente equivocado al pensar que el contenido de su *Tratado teológico-político* podría pasar el filtro de la censura. Aunque el libro fue publicado anónimamente en 1670, él fue identificado

<sup>3</sup> La edición crítica estándar de los trabajos en latín de Spinoza es: Spinoza Benedict de (1925), *Opera*, editada por Carl Gebhardt, Heidelberg, Alemania, Winter, 4 vols. Para las traducciones en inglés usé los siguientes textos: (2007), TTP = *Theological-Political Treatise*, traducido por Michael Silverstone y Jonathan Israel, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press; (2000), E = *Ethics*, traducido por George H. R. Parkinson, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press; (2005), TP = *A Political Treatise*, en *A Theologico-Political Treatise, and A Political Treatise*, traducido por Robert Harvey Monroe Elwes, Nueva York, Estados Unidos, Cosimo Classics; (1995), *Letter* = *Spinoza. The Letters*, traducido por Samuel Shirley, Indianapolis, Estados Unidos, Hackett Publishing Company. [Exeptuando *The Letters*, utilicé las ediciones en español que aparecen en la bibliografía.]

inmediatamente como su autor y condenado desde tantos lados que ser un espinosista pronto llegó a ser algo así como un insulto. Todavía cuando se compara su libro con sus escritos póstumos, uno no puede sino sentir el peso de la censura que acompañaba a su pluma continuamente. Como Leo Strauss observa, escribir en tiempos de persecución genera una técnica particular de escritura donde la verdad es presentada sólo entre líneas y dirigida sólo a lectores inteligentes (Strauss, 1988). Este es un punto que necesita ser enfatizado antes de leer a Spinoza, porque aunque él vivió en Ámsterdam, la ciudad más progresista de Europa en su tiempo, encontró la censura tempranamente en su vida (esto puede valorarse recordando que fue acusado de anatema y expulsado de la comunidad judía cuando sólo tenía 24 años de edad).

Los trabajos póstumos de Spinoza, donde escribió libre de los filtros de la censura, son por lo tanto una guía sin paralelo para aprender a “leer entre líneas”. Ellos evidencian totalmente que Spinoza escribió en lo que Yovel define como un “lenguaje dual” (1989: 29-30). Así como los Marranos —judíos que vivían en España y Portugal quienes tenían que mostrar públicamente su adherencia al catolicismo, mientras profesaban otra religión en lo privado—, Spinoza conserva la exterioridad de la observancia religiosa, pero la priva de su sustancialidad. Él fue un “Marrano de la razón” (Yovel, 1989).<sup>4</sup>

Por ejemplo, la *Ética* comienza con una parte titulada “Sobre Dios” y termina con otra en la cual el amor intelectual por Dios es presentado como el punto culminante de la libertad humana, sin embargo fue condenada por ser el libro de un ateo. De allí también las dificultades que presenta para los lectores contemporáneos. Por un lado, el libro es ciertamente un producto de la Ilustración. Está escrito con el método geométrico, lo cual significa que procede mediante proposiciones, demostraciones y axiomas —exactamente como un libro de geometría—. Esto refleja la sincera admiración de Spinoza por la ciencia moderna,<sup>5</sup> pero también, como Deleuze

<sup>4</sup> Spinoza nació judío, pero la mayor parte de la comunidad cercana a él consistía de antiguos Marranos, quienes traían con ellos de Iberia el peso y la riqueza de la experiencia del Marrano (Yovel, 1989: 19).

<sup>5</sup> Como Parkinson observa, el evidente interés de Spinoza en las ciencias naturales y matemáticas es también probado por el catálogo de libros que fueron puestos en venta

bellamente nos recuerda, su oficio como pulidor de lentes (2001: 107). Después de la anatemización, lo cual también significó su desgracia económica, Spinoza optó por la modesta vida de un optometrista. De esta manera, lo que hizo como un intelectual fue sólo la continuación de su vida profesional: corregir las distorsiones derivadas del uso de lentes defectuosos. La *Ética* de Spinoza es un ejemplo paradigmático de la Ilustración, porque es un intento de “iluminar” la verdadera naturaleza de las cosas. Aunque, en muchos aspectos, es todavía un libro de la Edad Media. Está repleta de referencias a la filosofía escolástica, a los conceptos aristotélicos como *potentia*, *conatus* e incluso la definición de Dios como el ser más real (*ens realissimus*).

¿Cómo explicar tal mezcla excéntrica de modernidad y tradición? ¿Es Spinoza uno de los iniciadores de la Ilustración (Israel, 2001) o simplemente el último pensador medieval, como algunos han señalado (Di Vona, 1960; 1969)? Intentaré mostrar que es ambos y que incluso puede ser visto correctamente como el arquitecto de una todavía más radical Ilustración, porque mantiene algunos elementos de la filosofía escolástica que, interpretados de manera original, le permiten distanciarse de las que se convirtieron en formas establecidas de la Ilustración. Precisamente a causa de su excentricidad, por ser una “anomalía salvaje” en el seno de la Modernidad (Negri, 1991), él puede sugerirnos el camino para evadir la dialéctica negativa en la cual otros pensadores ilustrados cayeron.

Sigamos entonces el razonamiento geométrico de Spinoza y empecemos, con él, a partir de Dios. Este último es concebido como la única sustancia, la *causa sui*, porque su esencia supone su existencia (E I, Def. 1). Desde el inicio de la *Ética* encontramos, por lo tanto, la vieja concepción medieval de Dios como el ser más real (*ens realissimus*). Ya que la idea de Dios es la de un ser perfecto, debe también existir necesariamente, porque de otro modo carecería de todas las perfecciones, y esto sería autocontradictorio. Spinoza usa el lenguaje filosófico del medioevo, pero ¿qué es este Dios acerca del cual está hablando? La respuesta es clara como el cristal. Como anota en el Apéndice de la primera parte de la *Ética*, este Dios no tiene nada que ver con la idea de Dios como la perso-

---

después de su muerte. De los 161 libros que estaban listados, aproximadamente una cuarta parte de ellos eran de matemáticas o trabajos científicos (Parkinson, 2000: 10).

na de los tres grandes monoteísmos. La idea de que es una persona, que interfiere en los asuntos humanos, es sólo una descripción antropomórfica de los seres humanos. Ellos erróneamente proyectan en él sus propias cualidades (E I, Apéndice). Pero Dios es algo más.

Como Spinoza aclara a través de una fórmula que es quizá la parte mejor conocida de su trabajo, Dios no es otro que la naturaleza misma: *deus sive natura*, Dios o naturaleza (E IV, Prefacio; E IV ,P4 D). Dios es la sustancia única la cual es dada en diferentes modos o afecciones de la sustancia (E I, Def. 6), pero aún permanece indivisible precisamente porque es infinita (E I, P13). Esta peculiar relación, entre Dios, sustancia única y sus modos, o cosas individuales, ha dado a los lectores de Spinoza bastantes dificultades para encontrar una definición que explique su postura. Panteísmo que es sólo correcto en parte. Porque eso sugeriría que hay tantos bienes como cosas. Panteísmo, que sugiere que todas las cosas están en un único Dios, es quizá mejor, pero podría malinterpretarse porque es aún una forma de teísmo. Algunos intérpretes simplemente hablan de ateísmo y aluden al escepticismo religioso que prevalecía en el Ámsterdam de la época.<sup>6</sup> Otra vez, el hecho de que la comunidad judía en la cual Spinoza fue educado haya sido formada por los primeros Marranos, jugó un papel crucial. Como Yovel observa, la experiencia de profesar exteriormente una religión (catolicismo) e íntimamente creer en otra (judaísmo) derivó en una confusión que a menudo resultó en la pérdida de ambas (Yovel, 1989: 26).

El *deus sive natura* de Spinoza, Dios o naturaleza, es lo que queda cuando se consuma esa pérdida: una sustancia única que sólo tiene el nombre en común con el Dios como persona del monoteísmo. Pero ¿cómo conocer acerca de tal sustancia infinita si somos modos finitos de ésta? La sustancia se expresa a sí misma a través de sus atributos infinitos (EI D4, P II), de los cuáles sólo dos son conocidos por nosotros: extensión y pensamiento. Aquí yace el fundamento del monoteísmo radical de Spinoza, el cual, como podrá verse, tiene muy importantes consecuencias

<sup>6</sup> De acuerdo con Deleuze, el padre de Spinoza fue un escéptico, sin embargo desempeñó un papel importante en la sinagoga de la comunidad judía (2001: 101). Para una descripción históricamente exacta del escepticismo que reinaba en el Ámsterdam de ese tiempo, véase Israel, 2001.

para su concepto de imaginación. Cuerpo y mente no son dos sustancias separadas, una *res cogitans* y otra *res extensa*, como en Descartes. Ellas son simplemente dos diferentes maneras en las cuales la misma y única sustancia es dada. El cuerpo es un modo de Dios en la medida en que éste es considerado una cosa extensa (E II, Def. 1) y la mente es “una idea del cuerpo” (E II, D 13) nada más que el cuerpo que es sentido y pensado.

He aquí los elementos constitutivos de la ontología de Spinoza: la sustancia única, expresada a través de estas cosas o modos particulares, la cual es accesible para nosotros en dos maneras, el cuerpo y la mente. Teniendo este esquema ontológico en mente, ahora podemos pasar a la definición de imaginación. Ésta es, para Spinoza, simplemente un cúmulo de ideas producido sobre la base de impresiones corporales presentes o pasadas (E II, P26 D, P40 S2). Pero para evitar malentendidos, debemos señalar inmediatamente que una idea para Spinoza no es sólo un contenido mental. La imaginación tiene un fundamento corporal, porque la mente sólo es el cuerpo que está sintiendo y pensando. Más aún, una idea para Spinoza es “un concepto de la mente” (E II, D3). En contraste con Descartes, para quien una idea es un contenido que la mente *tiene*, con el término “*concepción* de la mente”, Spinoza quiere enfatizar que hay una acción de la mente.<sup>7</sup>

Quizá podemos resumir mejor la idea de la imaginación de Spinoza diciendo que ésta es una forma de conciencia corporal, lo cual significa conciencia de nuestro cuerpo y de otros con los cuales entramos en contacto (Gatens y Lloyd, 1999: 12). Esto nos lleva otra vez a la ontología de Spinoza y a un tipo de compendio de su física que expone en la segunda parte de la *Ética* (E II, P13-P15). Para Spinoza, los seres humanos son individuos complejos que están formados por individuos simples, los cuales

---

<sup>7</sup> Este es un punto crucial que podemos ilustrar, mejor, diciendo que para Spinoza imaginar no es simplemente tener imágenes. Una imagen, de acuerdo con Spinoza es sólo una afección de un cuerpo (y no una imagen mental) a la cual la imaginación agrega una acción de afirmar o negar. Hay un cercano parecido entre esta visión y la hobbesiana de imaginación como “sensación debilitada”, pero con una importante diferencia: para Hobbes esto es un proceso meramente pasivo, mientras que para Spinoza, como se ha visto, tener una idea es una acción de la mente. Véase Hobbes, 1985.

están conectados con otros individuos simples, pero también con otros más complejos a través de movimientos de asociación y repulsión. La física de Spinoza se asemeja estrechamente a la de Descartes, pero en contraste con él enfatiza mucho más el papel activo. Esto es claro en la teoría del *conatus* de Spinoza, o tendencia, esto es, su idea de que cada ser intenta persistir en su ser (E III, P6). El *conatus* es por lo tanto este “esfuerzo” o intento de persistir en nuestro ser, que en ocasiones Spinoza también llama *potentia* (E III, P7 Dem.). Mientras que cada individuo, incluso una piedra, participa de esta física, lo propio de los seres humanos es además su ser superior constituido a través de movimientos de atracción, repulsión e imitación generada por sus afecciones (E III, P14-16; P21-34; E IV P6-P19).

Regresaremos más adelante al tema de las afecciones. Por ahora, permítaseme detallar cómo esta digresión a las presuposiciones ontológicas de la concepción de la imaginación de Spinoza puede ayudar a entender por qué no cae dentro de la dialéctica de la Ilustración. Como he sugerido, ésta última descansa en la separación del sujeto de conocimiento del objeto conocido y, en consecuencia, en la resultante dicotomía imaginación *versus* razón. Ya que el cuerpo y la mente no son sino dos maneras en las cuales la sustancia única es dada, no hay ninguna separación radical entre ellos. Más aún: la noción misma de un sujeto presente, de un ego cartesiano, no tiene sentido siguiendo la ontología de Spinoza. Como hemos visto, los seres son individuos complejos creados mediante las dinámicas de sus afecciones.<sup>8</sup> En otras palabras, los individuos no son entidades dadas, sino más bien en proceso, redes de relaciones afectivas e imaginarias las cuales nunca son dadas de una vez por todas.<sup>9</sup> Éste es, considero, el sentido en el cual la afirmación más radical

<sup>8</sup> Como Hippler señala, el individuo no es por consiguiente la primera materia dada de la política, sino que es concebido como un proceso coexistente con la política misma (Hippler, 2010). Es en la parte III de la *Ética* donde se enfatiza el mecanismo afectivo de asociación y transferencia (E III, P14-16), mimesis e imitación (E III, P21-34) que forma a los individuos.

<sup>9</sup> Para enfatizar este punto, Etienne Balibar recientemente ha acuñado el término transindividualidad (1997). Uno de los primeros comentaristas en indicar el papel constitutivo de la imaginación en Spinoza, ha sido Negri (en particular 1991: 86-97 y 129). De acuerdo con Caroline Williams, lo que hay de nuevo en Negri, 1991; Balibar, 1997, 1998; y Gatens y Lloyd, 1999, es que ellos atrajeron la atención a la novedosa interpretación materialista de

de Spinoza, de que el deseo es la esencia misma del hombre, debe ser interpretada (*cupiditas est ipsa hominis essentia*, E III, D1). El deseo no sólo es una característica de los seres humanos. Es, mucho más radicalmente, lo que los crea.<sup>10</sup>

En resumen, no hay un sujeto cartesiano, ni una “realidad” separada que pudiera servir como tal. Como ya se ha mencionado, Spinoza entiende la realidad en el sentido medieval de perfección y, por lo tanto, puede decir que cada ser tiene tanta realidad como tiene de perfección (E II, Def. VI). Si la realidad no es, como en Kant, lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia, sino sólo una cuestión de grados de perfección, entonces los seres de la imaginación no pueden considerarse como irreales, o al menos no en el sentido de la falta de perfección.

Abarquemos ahora el aspecto epistemológico de la teoría de la imaginación de Spinoza. Esto nos permitirá ver que él no sólo evita la problemática separación entre el sujeto y el objeto de conocimiento: también va más allá de la dicotomía imaginación *versus* razón. Hemos dicho que la imaginación es una forma de conocimiento.<sup>11</sup> Esto implica que si la imaginación no es una facultad separada, sino un cierto tipo de conocimiento, el cual se distingue de otras formas de conocimiento sólo en términos de grado. En primer lugar, esto significa que no hay dicotomía, sino un

---

la imaginación de Spinoza, sin limitarse a desecharla simplemente como fuente de errores (Williams, 2006: 350). Antes de ellos véase también Bertrand, 1983.

<sup>10</sup> Nótese que el deseo es, para Spinoza, claramente distinto de la voluntad, porque voluntad es el nombre que damos al esfuerzo del hombre por preservarse cuando, desde la ficción, pensamos el alma separada del cuerpo, mientras que deseo es el esfuerzo mismo en su relación inseparable con el alma y al cuerpo (E III, P9). Acerca del estricto vínculo entre los dos véase Balibar, 1998: 105.

<sup>11</sup> Y aunque la distancia es enorme respecto de otros modernos que relegan la imaginación a la esfera de la estética, esto no es una novedad en la historia de la filosofía. Nótese que el joven Descartes también había dado a la imaginación un papel creativo crucial en la adquisición del conocimiento científico (véase Gatens y Lloyd, 1999: 35). Sobre las ambivalencias del tratamiento de la imaginación de Descartes, véase Nikulin, 2002: 187-210. Sin embargo, como veremos, lo que es nuevo en el enfoque de Spinoza es que no considera la imaginación solo como una facultad situada como una más entre las otras.

esquema triple: imaginación, razón y lo que él llama “ciencia intuitiva” (E II, P40 Esc. 2). Lo primero, la imaginación, incluye percepción, memoria e inducción, que también en ocasiones es llamada “opinión” (tenemos pues una concepción bien amplia de imaginación). La segunda forma de conocimiento es la razón y es dada por el hecho de que poseemos nociones comunes (*notiones communes*) e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas. La tercera es finalmente la “ciencia intuitiva”, la cual “procede de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” —una intuición matemática es el ejemplo que Spinoza ofrece de este tipo de conocimiento— (E II, P40 Esc. 2). Habiendo descrito los tipos de conocimiento, Spinoza agrega una caracterización crucial: “el conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad, mientras que el conocimiento del segundo y tercero es necesariamente verdadero” (E II, P41).

Ahora bien, la asimétrica formulación de la proposición es interesante en sí misma. Spinoza no simplemente dice “la imaginación es falsa mientras las otras dos formas de conocimiento son verdaderas”. Él dice que ésta es la causa de la falsedad. Desde luego, lo típico de esta forma de conocimiento es percibir las cosas de una manera confusa (“confuso” es el adjetivo que Spinoza contrapone a la pareja cartesiana “claro y distinto” que fue una suerte de término técnico para las formas superiores de conocimiento). Spinoza empieza el pasaje donde define las tres formas de conocimiento diciendo que “percibimos muchas cosas y formamos nociones universales” (E II, P40 Esc. 2). Esto es cercano a la observación kantiana acerca del poder sintético de la imaginación: es mediante “nociones universales” que alcanzamos una síntesis del carácter múltiple de la experiencia.<sup>12</sup> Pero con una sorprendente diferencia: para Spinoza las imágenes de las cosas no son imágenes mentales, sino “afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas representan cuerpos externos como si estuvieran presentes ante nosotros” (E II, P17 Esc.). Hay, por lo tanto, un énfasis sobre el carácter corporal, sobre la materialidad de la imaginación, la cual, junto con el monismo ontológico de Spinoza, hace imposible hablar acerca de cualquier cosa “trascendental” concerniente a la imaginación. Pero también hay, en contraste con Kant, la insistencia en

<sup>12</sup> Sobre este punto, veáanse Hippler, 2000 y Frohschammer, 1879.

el carácter representativo de la imaginación, la cual presenta cuerpos externos “como si” estuvieran presentes a nosotros, sugiriendo con ello que sigue siendo una forma confusa de conocimiento.

Spinoza señala que la transformación de nuestras percepciones en “noción universal” sucede de dos maneras: primero, “a partir de objetos singulares que los sentidos nos representan de manera mutilada, confusa y sin orden respecto del entendimiento (*ab experientia vaga*)” (E II, P40 Esc. 2);<sup>13</sup> pero esto también puede ocurrir desde los signos (*ab signis*), por ejemplo, al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos a partir de estos, ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas” (E II, P40 Esc. 2). Lo último es a lo que Spinoza llama “memoria”, definida como una “cierto encadenamiento de las ideas que envuelven la naturaleza de las cosas externas al cuerpo humano; encadenamiento que se hace en la mente siguiendo el orden y encadenamiento de las afecciones del cuerpo humano” (E II, P18 Esc.). Como él lo anota:

[...] cada cual pasa de un pensamiento a otro, según haya ordenado, en los respectivos cuerpos, por *costumbre*, las imágenes de las cosas. Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará en el acto del pensamiento del caballo al de un jinete, y de ahí al de la guerra, etcétera. Pero un campesino pasará del pensamiento del caballo al de un arado, de un campo, etc.; y así cada uno pasará de un pensamiento a tal o cual otro, según se haya *habitado* a unir o encadenar de tal o cual manera. (E II, P18 Esc. Énfasis mío)

En otras palabras, nuestra imaginación tiende a seguir ciertos “patrones de imaginación”, los cuales son dados por nuestra experiencia pasada, pero también al ser afectados por el entorno social y natural en donde vivimos. Imaginar no sólo es resultado del trabajo de una facultad individual, sino también de lo que hacemos en lo colectivo.<sup>14</sup> La teoría de la

<sup>13</sup> He modificado aquí la traducción de Parkinson. [Se conserva la traducción española, pues coincide con lo que quiere denotar la autora. N. del T.]

<sup>14</sup> No por casualidad los más importantes trabajos acerca de la teoría de la imaginación de Spinoza se llaman *Collective Imaginings* (Gatens y Lloyd, 1999) y *Spinoza et l'imaginaire* (Bertrand, 1983).

imaginación de Spinoza no es una teoría de la imaginación entendida como una facultad individual, ni una teoría del imaginario entendido como el contexto social que la determina por completo. Ésta es una teoría del imaginar colectivo, lo cual se explica por el hecho de que nuestro acto de imaginar es resultado de ambas, una acción individual y una colectiva. Es individual porque es siempre un ser humano individual quien la experimenta (un soldado o un campesino), pero también colectiva porque los individuos son resultado de una red imaginaria y de relaciones afectivas.

Para resumir este punto, cuando “imaginamos” formamos “naciones universales”, porque tendemos a seguir ciertos patrones de asociación, pero estas naciones universales, a pesar de sus nombres, contienen sólo la universalidad de las hábitos, de lo que estamos acostumbrados a simular. Como tales, se oponen a lo que Spinoza llama “naciones comunes”, estas cosas que son realmente “comunes” a todas las cosas y que, por lo tanto, pueden ser concebidas en forma adecuada (E II, P38). Cuando alcanzamos un particular grado de claridad y distinción de éstas, alcanzamos la segunda forma de conocimiento, la razón.

Ahora, mientras la razón y la ciencia intuitiva siempre producen ideas adecuadas, la imaginación, como se ha mencionado, es la única causa de la falsedad. Aunque, como Spinoza afirma de manera explícita, no es necesariamente falsa (E II, P17 Esc.). Las imaginaciones de la mente, consideradas en ellas mismas, no contienen error (E II, P17 Esc.).

Pues si la mente, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiera que, en efecto no existen, atribuiría esta potencia imaginativa a una *virtud* de su naturaleza, y no a un vicio; principalmente si esa facultad de imaginar dependiera de su sola naturaleza, esto es (por la Definición 7 de la Parte I), si esa facultad de imaginar que la mente fuese *libre* (E II, P17 Esc. Énfasis mío).

Aquí tocamos un punto que es crucial para la ética de la imaginación de Spinoza, pero antes de analizarlo, diré unas breves palabras sobre esta aparente tensión: la imaginación es la única causa de la falsedad, pero al mismo tiempo no es necesariamente falsa porque la imaginación se equivoca sólo en la medida en que considera como ideas adecuadas aquellas que, de hecho, no lo son. Spinoza nunca define por completo

qué entiende por verdad (Parkinson, 2000). Él habla principalmente de ideas adecuadas e inadecuadas insistiendo que una idea adecuada es una idea que, considerada en ella misma sin referir al objeto, tiene todas las propiedades de una idea verdadera (E II, Def. 4). El concepto de verdad, por lo tanto, expresa la idea de adecuación, de plenitud de nuestra cognición. Por el contrario, las ideas inadecuadas son confusas y mutiladas. La falsedad es simplemente carencia de conocimiento y la imaginación conduce a la falsedad únicamente cuando no sabemos que aquello con lo que estamos lidiando son sólo seres de nuestra imaginación.

Pero hay otra y quizá más profunda razón de por qué la imaginación nunca puede ser por completo falsa. Para explicar esto, tenemos que regresar a la ontología de Spinoza y su particular idea de que mente y cuerpo son simplemente dos maneras diferentes en las cuales la misma sustancia nos es dada. Spinoza añade claridad a la relación entre las dos con su famosa teoría del paralelismo. Como él apunta, “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (E II, P7). Si recordamos que las ideas no son sino concepciones de la mente, concluimos, de manera asombrosa que ésta no puede, propiamente hablando, estar errada en su totalidad, porque las conexiones entre ideas corresponden a las conexiones entre las cosas. Dicho de otra manera, incluso nuestras ideas confusas, mutiladas e imaginaciones inadecuadas expresan todavía algo acerca de las conexiones entre las cosas, porque ellas nos dicen algo acerca de la relación entre los cuerpos. Nos dicen algo acerca de las relaciones entre nuestros cuerpos y los cuerpos externos (o el hecho de que, como una consecuencia de la costumbre, seguimos ciertos patrones de asociación), pero también acerca de las relaciones entre los diferentes cuerpos que componen nuestro cuerpo (y siendo nosotros la única causa adecuada de nuestra imaginación somos libres, pero regresaré a este aspecto ético de la imaginación en breve).

Para concluir este punto, hay por lo tanto un riguroso eslabón entre la definición de realidad de Spinoza y su idea de las tres formas de conocimiento como diferentes grados. Sobre éste los comentaristas no han insistido lo suficiente. El conocimiento es una cuestión de diferentes grados de perfección, exactamente igual que la realidad es una cuestión de diferentes grados de perfección. No hay para Spinoza una dicotomía de la imaginación *versus* la razón, precisamente porque no hay espacio para

el supuesto fundamental de la dialéctica de la Ilustración, de una separación entre el sujeto y una realidad objetiva que es dada. El conocimiento es simplemente una cuestión de grados de claridad que se mueve en una escala triple (imaginación, razón y ciencia intuitiva), tanto como la realidad es una cuestión de diferentes grados de perfección. La distancia con los supuestos de la dialéctica de la Ilustración no pueden ser más amplia. Ahora tenemos que ver la consecuencia que esto tiene para la ética y la política de la imaginación.

### §3 DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA DE LA IMAGINACIÓN

La primera consecuencia de esta salida de la dialéctica de la Ilustración es que Spinoza no relega la imaginación solamente a la esfera de la estética. Como hemos visto, esto le permite reconocer su valor cognitivo, pero también, como trataré de mostrar, enfatiza su función ética. Para proceder con este aspecto de la teoría de la imaginación de Spinoza, necesitamos explorar más su teoría de las afecciones (*affectus*). Como Hobbes, Spinoza subraya el estricto vínculo existente entre la imaginación y las pasiones (E III, Post. 2). Explícitamente dice que las pasiones dependen de las ideas inadecuadas (E III, P3), las cuales derivan en cambio de la sola imaginación (E II, P41 D). De manera similar, Hobbes define las pasiones como movimientos voluntarios internos y observa que ellos dependen, de forma estricta, de la imaginación porque “la imaginación es el primer inicio interno de todos los movimientos voluntarios” (Hobbes, 1985: cap. 16, 118). No obstante, una gran diferencia permanece entre los dos, ya que Spinoza claramente enfatiza el carácter doble de las afecciones, como es señalado por la diferente terminología. Él habla de “afecciones” (más que de “pasiones”) para señalar que hay dos formas de ellas: afecciones *pasivas*, las cuales son propiamente llamadas pasiones, pero también hay unas *activas*. Y ésta es la razón de por qué algunos traductores correctamente han traducido las *afecciones* de Spinoza como emociones.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Para este punto véase Parkinson, 2000. Con tal traducción el problema se convierte en el que la naturaleza potencialmente pasiva de las emociones es ignorada, así que, sea quizá mejor traducirle con “afección” que se acerca más al Latín “*affectus*”.

Spinoza define las emociones (*affectus*) como “las afecciones del cuerpo, con las cuales aumenta o disminuye, se favorece o se limita, la potencia de obrar (*potentia agendi*) del mismo cuerpo y a la vez las ideas de esas afecciones” (E III, Def. 3).<sup>16</sup> Así la definición de las afecciones nos lleva de nuevo a la teoría de la *potentia* antes mencionada, que es la idea de que cada cosa está dotada con un *conatus* o esfuerzo por persistir en su propio ser. Lo específico de las afecciones es que ellas pueden incrementar o disminuir de tal *potentia*. Sólo cuando ellas incrementan nuestra *potentia* son activas, porque en este caso “ocurre algo de lo que somos causa adecuada” (E III, Def. 2).

La distinción entre afecciones pasivas y activas es crucial. Ser activas significa el hacer cosas, que pueden ser entendidas solamente mediante la naturaleza del agente, esto es ser libre (E I, Def. 7). En contraste con Kant, el monismo de Spinoza lo conduce a abrazar un determinismo radical: no hay dos mundos, el fenoménico, o mundo de la necesidad, y el nouménico, o mundo de la libertad, sino sólo uno y única sustancia de la cual cada cosa deriva necesariamente. Si los seres humanos piensan que ellos están dotados de una voluntad libre, esto es sólo porque ignoran las causas de sus deseos.<sup>17</sup> Sin embargo, negar la libertad de la voluntad no significa negar la posibilidad de la libertad humana, sino situarla en un nivel diferente. La libertad no es libertad de la voluntad, sino aceptar por completo la necesidad de las cosas, y transformar lo que pasivamente se nos da en la acción (E I, Def. 7). El paso de la “servidumbre de las afecciones” a la libertad humana consiste precisamente en esto, que la actividad toma el lugar de la pasividad o, dicho de otra manera, que somos la causa adecuada de nuestro propio ser.

De acuerdo con Spinoza, el conocimiento es lo que nos permite transformar las afecciones pasivas en activas. Como él abiertamente anota: “el afecto que es una pasión deja de ser pasión, tan pronto como nos

<sup>16</sup> Como consecuencia de la ontología de Spinoza, antes descrita, nótese que las afecciones son corporales y mentales al mismo tiempo.

<sup>17</sup> Véase en este caso el ejemplo de una piedra en una carta famosa, que concluye: “Esto es esa libertad humana [de la voluntad] que los hombres se jactan de poseer, y la cual consiste solamente en esto, que los hombres son conscientes de sus deseos e inconscientes de las causas por las que están determinados” (*Letter 58*. Shirley, 1985: 284).

formamos una idea clara y distinta de el” (E V, P3). Spinoza cree que el conocimiento de nuestras pasiones aumenta nuestro poder o *potentia*.<sup>18</sup> En consecuencia, define la virtud como el intento de preservar el propio ser en concordancia con la guía de la razón y sobre la base de qué es útil para nosotros (E IV, P20, P22, P24). Es porque conocemos nuestras pasiones, que podemos transformarlas y, por lo tanto, ser virtuosos.

¿Cuál es el papel de la imaginación en todo esto? Hemos visto que conocer, para Spinoza, significa permanecer en uno de los tres niveles de conocimiento: imaginación, razón y ciencia intuitiva. *La virtud* consiste, por lo tanto, en conocer nuestras pasiones a través de la razón, pero también en conocerlas mediante la imaginación. La ética de la razón es, por decirlo así, inseparable de la ética de la imaginación, porque sólo son diferentes grados de la misma cosa. En este punto del argumento, por tanto, no es una sorpresa aprender que la imaginación juega un papel crucial aun en el punto culminante de la *Ética* de Spinoza, donde describe el proceso de la liberación humana culminando en el amor de Dios (E V, P14, P15, P16, P33, P35). El concepto de “amor de Dios” deriva de su tercera forma de conocimiento, pero también es claramente un ser de la imaginación porque Dios no es un objeto que pueda ser amado u odiado. Hablar del amor de Dios, o incluso del amor de Dios a sí mismo (E V, P35), es claramente un constructo de la imaginación que, no obstante, observa Spinoza, puede ayudarnos a entender verdades intelectuales que podrían ser imposibles de alcanzar de otra manera. Lejos de ser relegada, allí la imaginación, es el sustento del intelecto en el proceso de la liberación humana.

Spinoza puede conceder este papel central a la imaginación, porque él mantiene una división interna de su concepto. Como se ha mencionado antes, nuestros actos de imaginar pueden ser de dos diferentes tipos: podemos seguir cierto patrón de asociación que deriva de nuestra experiencia o imaginar siguiendo únicamente nuestra naturaleza. Es en este segundo caso que, como hemos visto, somos, propiamente hablando,

---

<sup>18</sup> “Una emoción es mayor en nuestro poder y la mente la sufre menos conforme es más conocida para nosotros”. (E V, P3 C). Puesto que actuamos solamente hasta donde entendemos, con el fin de transformar nuestras afecciones, de pasiones en acciones, necesitamos entenderlas (E III, P3, E IV, P24, Dem.).

libres, porque somos una causa adecuada de nuestra acción. Es esta segunda forma de la imaginación la que puede ayudarnos a liberarnos de los estrictos patrones de asociación de la primera.<sup>19</sup> Somos libres cuando imaginamos cosas libremente. Es por este poder liberador que la imaginación puede también apoyar al intelecto en el logro de la libertad humana. Para resumir este punto, la libertad humana consiste en ejercitar el conocimiento de nuestras pasiones mediante la razón y el libre desarrollo de nuestra imaginación. Esto, como ahora podrá verse, tiene importantes consecuencias políticas.

Los patrones de la imaginación son, de hecho, cruciales para la política. Los seres humanos son llevados por sus pasiones en oposición con otros y entrar, por tanto, en una condición similar a la que describió Hobbes en su representación del estado de naturaleza. Los seres humanos son hostiles, opuestos (*contrarii*) unos a otros y, por eso, entran en un inevitable conflicto. De esta manera, sin embargo, ponen en peligro su propia supervivencia, lo que los lleva a someterse a un poder común.<sup>20</sup> La estructura del argumento es muy similar a la justificación de la soberanía del Estado de Hobbes, pero con una crucial diferencia: ya que el deseo, que es inestable, es la esencia humana misma, ningún sujeto podría privarse del derecho de hacer cualquier cosa que esté en su poder, porque esto podría significar renunciar a su propia naturaleza. Ya que el derecho no es sino *potentia*, poder de uno mismo, estoy perfectamente legitimado a entender mi derecho a hacer cierta acción en cierto momento y a hacer lo opuesto en el siguiente momento, conforme a las fluctuaciones de mis afecciones (TTP XVI: 58-59). De aquí la justificación de Spinoza de la democracia, entendida como la gran constitución de una sociedad que no conlleva una alienación de los derechos naturales (TTP XVI: 61).

---

<sup>19</sup> Como Hippler señala, puede haber un grado mínimo o máximo de imaginación (*simpliciter* [...] *imaginamur*: E V, P6) o imaginar más distinta y vívidamente (*distinctius & magis vivide imaginamur*: E V, P7 C). Es relevante enfatizar que Spinoza designa a la imaginación con la característica de distinción, denota verdadero conocimiento, como en Descartes la fórmula “clarum et distinctum conceptum” (2011: 11).

<sup>20</sup> Lo último es elegido por tanto como el mal menor (TTP XVI: 59).

Esta naturaleza afectiva de la política es también clara donde la definición misma de multitud, la cual, comprendida por seres humanos, no es sino una red de afecciones y relaciones imaginarias.<sup>21</sup> No voy a ocuparme de este punto ya que muchos comentaristas actualmente lo han investigado. Sólo diré que la imaginación y las afecciones son constitutivas de la multitud en sí misma y de su caprichosa naturaleza (TTP XVII: 74). Por esta razón la necesidad de ciertos patrones que, como explica ampliamente Spinoza en el curso de su *Tratado teológico-político*, sólo pueden ser creados por la propia imaginación. Ya que la gente no tolera la pura coerción, pero tampoco se somete al poder común de la sola razón, los mitos, los rituales y otras formas colectivas de disciplina de la imaginación son un ingrediente esencial de la política. De aquí la inevitable ambivalencia de lo que podemos llamar la “política de la imaginación”, por el hecho de que la imaginación es una fuente de la inestabilidad en política, pero también el medio para superarla.<sup>22</sup> La imaginación tiene una doble función política: puede ser el medio para la dominación, pero también para la liberación.

Este punto emerge claramente del análisis de Spinoza de la obediencia política (TTP XVII: 72-73). Ningún Estado podría sobrevivir sobre la base de la mera coerción y el miedo, porque tan pronto como la ocasión llegara, la multitud ejercería su derecho natural, el cual no consiste sino en el poder (*potentia*) de hacer cualquier cosa que juzguen necesaria para su autopreservación. La obediencia es menos una cuestión “externa” que “interna” de la acción de la mente (TTP XVII: 72):

Por cualquier razón que piense el hombre seguir los mandatos del poder soberano, ya sea por temor de la pena, ya porque de ello espera alguna otra cosa, ya porque ame a su patria, ya por cualquiera, siempre, sin embargo, obra por su propio consejo y no por eso dejan de obrar bajo las órdenes del poder soberano

---

<sup>21</sup> Sobre la definición de multitud de Spinoza, véanse TP II: 17; Balibar 1997, 1998; Negri y Hardt 2004; y Saar 2006, 2010.

<sup>22</sup> Aunque esto es una ambivalencia que deriva estrictamente del énfasis que Spinoza hace del vínculo entre imaginación y pasiones, y sus observaciones acerca de que una pasión sólo puede ser combatida con otra pasión.

[...] y por esto está más sometido al imperio de otro aquel que por ánimo entero decide obedecer, todos los mandatos. (TTP XVI: 72-73)

La imaginación es, por tanto, la solución a la cuestión fundamental de Spinoza, a saber: ¿Cómo puede ser que la gente luche por su propia servidumbre como si estuvieran peleando por su propia libertad? (TTP, prefacio: 6). Puesto en términos contemporáneos: ¿Cómo pueden crearse sujetos conformistas? La teoría de la imaginación de Spinoza nos provee con una respuesta, pero también —y quizá sea aún más importante— constantemente nos plantea la cuestión. Cuando comenta la fuerza de la “disciplina de la obediencia”<sup>23</sup> que caracteriza a los antiguos hebreos, Spinoza señala:

[...] eran educados para obligarlos a someterse a lo ordenado por la ley; de este modo no se permitía a cada uno trabajar a su antojo sino en ciertas épocas y en ciertos años y sólo con un género determinado de animales. Del mismo modo no era lícito sembrar ni segar sino en cierto modo y en cierto tiempo; y, en fin, el culto era en absoluto una continua vida de obediencia [...] Habitados a practicar siempre las mismas cosas, esa servidumbre debió perecerles libertad, de donde debe seguirse que nadie debía desear lo que estaba prohibido, sino lo que se hallase mandado. (TTP XVII: 91)

La teoría del mito y del ritual de Spinoza, a la cual regreso ahora, explica cómo una disciplina tal del deseo es posible.

---

<sup>23</sup> Nótese aquí el uso del término foucaultiano. Si tenemos en cuenta que Foucault fue discípulo de Althusser y lo que hizo en su filosofía fue en gran medida lo que Althusser dijo que había que hacer, que es estudiar empíricamente los distintos aparatos ideológicos del Estado (Althusser, 1971: 143), entonces esto no debería ser una sorpresa.

#### §4 LOS ANTIGUOS HEBREOS: MITO, PROFECÍA Y LOS EJEMPLARES DE NATURALEZA HUMANA

He hablado del papel que juega la imaginación en la política y la ética. En la última parte de este ensayo, me gustaría ilustrar más este punto centrándome en el mito. La teoría política del mito de Spinoza está en el *Tratado teológico-político* y su análisis del papel de la profecía en la constitución del antiguo Estado hebreo. Spinoza elige este ejemplo porque le permite establecer un punto político contra algunos grupos religiosos que, como los antiguos hebreos, se consideran elegidos por Dios (Rosenthal, 2001). A tal punto considera esto como una fuerte amenaza que interrumpe su *Ética* para escribir el *Tratado teológico-político* y dar a conocer su argumento en favor de la tolerancia.<sup>24</sup>

Como puede leerse en el frontispicio, el objetivo de este trabajo es mostrar que la libertad de pensar es compatible con la religión (*pietas*) y la paz del Estado. Para lograr esto, Spinoza se une a la discusión de la interpretación de las *Escrituras* y la profecía detalladamente. Las profecías, de acuerdo con Spinoza, no derivan, como sostenía Maimonides, de una forma particular de conocimiento. Para crear una profecía no sólo se necesita una mente más perfecta como Maimonides pensaba, sino más bien una imaginación muy viva. En efecto, como se ha visto, la imaginación no es “imaginaria” e irreal, sino que juega un papel extremadamente importante en la espera de la *praxis*. Es aquí donde, de hecho, los relatos (*stories*) de la Biblia y la profecía encuentran su lugar adecuado: enseñar la conducta correcta.<sup>25</sup>

El ejemplo de la antigua nación hebrea lleva a Spinoza a formular una postura general acerca de la manera en la cual una apelación a los ejemplos de la narrativa imaginativa puede ser usada para propósitos morales, pero también justifica una especie particular de instituciones.

---

<sup>24</sup> Como sabemos por una carta, Spinoza interrumpió la escritura de su *Ética* en 1665 para escribir su *Tratado teológico-político* (*Carta*, 30). Acerca de la posible interpretación de esta interrupción, véase Negri, 1991: 86-119.

<sup>25</sup> Como él repite en diferentes momentos, la certeza que proviene de la profecía bíblica es “moral” y no “matemática”, donde matemática significa certeza que proviene de la perfección de las cosas percibidas o vistas (TTP, II).

Cuando los profetas llamaron a los hebreos “el pueblo elegido”, estaban creando una función esencial para una sociedad: estaban usando la imaginación para crear un estándar común de juicio, el cual juega un papel moral y político (Rosenthal, 2001: 248-251). Al hablar de que eran los elegidos, elaboraban un mito político, que es una narrativa común que trasciende lo individual porque precisamente puede proveer de significado a las condiciones y hechos de un grupo social entero.<sup>26</sup>

Como Rosenthal señala, el concepto que permite leer el tratamiento de las narrativas de Spinoza de esta manera es el de *ejemplar* de la naturaleza humana, que es desarrollado en la cuarta parte de la *Ética* (Rosenthal, 2001: 248-251). Allí, Spinoza define “bien” y “mal” como “lo que de cierto sabemos es útil para nosotros” y “lo que de cierto sabemos impide que seamos dueños de algo bueno”, respectivamente (E IV, D1, D2). El problema es cómo determinar esta utilidad, pues lo que es útil para una persona en un tiempo y lugar determinados, puede no serlo para otra. Así, si los términos “bueno” y “malo” están para significar algo más que la mera utilidad subjetiva de un individuo, dice Spinoza, entonces es necesario encontrar una base que trascienda el juicio particular de los individuos. Este es el propósito de los *ejemplares* de la naturaleza humana. Como él anota,

[...] por ‘bueno’ entenderé lo que de cierto sabemos es medio para acercarnos más y más al modelo (ejemplar) de naturaleza humana que nos proponemos, mientras que entenderé por malo lo que de cierto nos impide que alcancemos el mismo ejemplar. (E IV, Prefacio).

Un ejemplar es, por tanto, un ser de la imaginación que nos permite crear un modelo de continuidad y transindividualidad.

Los *ejemplares* de naturaleza humana son, por tanto, “nociones universales”. Como se ha visto antes, estas nociones se oponen a las “nociones comunes”, los fundamentos claros y distintos de la razón. En contraste con las universales, éstas tienden a ser imágenes inadecuadas, incompletas y confusas del mundo. Con una cercanía que recuerda a Aristóteles,

---

<sup>26</sup> Como he argumentado en otro lugar, “significativo” [*significance*] es más que “significado” [*meaning*], porque algo puede tener un significado pero continuar siendo considerablemente insignificante (Bottici, 2007: 116-130).

Spinoza parece decir que esas historias, tales como la elección del pueblo judío, son mitos, porque son historias que exponen ciertos *ejemplares* de naturaleza humana.<sup>27</sup> Ellas contienen alguna forma de universalidad, pero ésta es únicamente la universalidad de la manera en la cual estamos acostumbrados a percibir tales *ejemplares*. Como consecuencia, los mitos no son ni buenos ni malos en sí. Sin embargo, lo que podemos hacer —y lo que hace en su ejemplo de la profecía judía— es establecer las condiciones de legitimidad de recurrir a ellos.

Explícitamente, Spinoza presenta su análisis de la historia de los antiguos hebreos como base de una teoría más general. Desde su perspectiva, después del éxodo de Egipto, el pueblo de Israel había caído en un puro estado de naturaleza. Es en este contexto que Moisés llama a los hebreos “el pueblo elegido” y empleó la idea del pacto con Dios como el medio para motivar moralmente a su gente a sujetarse a una condición legal. “Así es como Moisés, por su virtud y mandato divino, introduce la religión en el Estado (*commonwealth*), así el pueblo obedecería más al deber por devoción que por miedo” (TTP v: 37).

El análisis de Spinoza del uso que Moisés hizo de las narrativas religiosas, expone una visión particular de la teología política. En parte como una consecuencia del renovado interés en el trabajo de Carl Schmitt (1985) sobre el tema, en la actualidad hay un creciente interés en este concepto. Si bien, mientras Schmitt sostiene que los conceptos políticos (modernos) más importantes son el resultado de una transposición de ideas originalmente teológicas en políticas (en primer lugar el concepto de soberanía que deriva de la idea de Dios como legislador supremo), Spinoza sugiere exactamente lo opuesto: conceptos tales como Dios omnipotente o como persona propia del monoteísmo son la transposición religiosa de una situación política particular (TTP III: 10).

Desde la perspectiva de Spinoza, para que los hebreos salieran de la esclavitud de los egipcios, Moisés tuvo que presentar a Dios como legisla-

---

<sup>27</sup> La razón de por qué Spinoza no usa la palabra “fábula”, la cual es usualmente traducida con “mito” es probablemente que, condicionado por los censores, él no podía decir explícitamente que las historias de la Biblia son fábulas. Al emplear el término más ambivalente “*historiae*” (el cual significa tanto mito como historia verdadera), logra exponer su punto entre líneas.

dor supremo —recordemos aquí que, desde la *Ética* de Spinoza, sabemos que Dios es simplemente otro nombre para la naturaleza y que la imagen de Dios como persona es sólo una proyección antropomórfica de los seres humanos (*Ética*, Apéndice, cap. IV)—.<sup>28</sup> En el nexa teológico-político, lo político vino primero y no lo religioso —un enfoque al que regresará Hegel en su análisis de la conciencia infeliz (Bottici, 2007: 48-51)—. En la propuesta de Spinoza, el uso de Moisés del complejo teológico-político fue legítimo sólo porque los hebreos fueron, por algún tiempo, un pueblo sin ley arrojados al desierto, y Moisés, para darles la ley, tuvo que ubicar su experiencia particular en el marco de un plan divino en el cual ellos jugaban un papel especial.

Esta condición peculiar de los hebreos también explica el carácter obsesivo de sus ceremonias. La creencia en historias y narraciones fue transmitida por una serie particularmente meticulosa de rituales. Después de señalar que Moisés introdujo la religión en el Estado (*commonwealth*) “así la gente podía cumplir con su deber más por devoción que por miedo”, Spinoza agrega:

Finalmente, para que el pueblo, que era incapaz de gobernarse por sí mismo, estuviese pendiente de las palabras del gobernante, no dejó nada al arbitrio de aquellos hombres que una larga esclavitud había acostumbrado a la obediencia, haciendo, por el contrario, imposible que obrasen un solo instante sin recordar la ley y obedecer sus prescripciones; es decir, la voluntad del soberano. Para trabajar la tierra, para sembrar, para coger las mieses, no podían seguir su voluntad, sino una regla precisa y determinada. No era sólo esto: no podían comer, vestirse, rasurar su cabeza o su barba, moverse un instante, nada, en una palabra, sin sujetarse a las órdenes y las prescripciones de la ley [...] De este modo se ve que el objeto de las ceremonias fue que los hombres siguiesen otra voluntad que la suya, y que cada uno de sus pensamientos y de sus acciones fuese un testimonio de que no dependían de sí mismos, sino de un poder extraño. (TTP v: 37)

---

<sup>28</sup> Debería observarse que esta tesis ha sido confirmada por los recientes encuentros arqueológicos e históricos: de acuerdo con Assman (2000) el monoteísmo fue la expresión religiosa de un absolutismo político tanto en el antiguo Egipto como en el antiguo Israel.

Seguramente este carácter obsesivo de los rituales fue justificado por la peculiar condición de los hebreos, pero en el curso del mismo capítulo Spinoza observa que recurrir a los mitos y rituales está lejos de ser una prerrogativa de los antiguos hebreos. Las ceremonias cristianas, señala, tampoco “contienen relación alguna con la beatitud”, sino que sólo son instituidas para el bien de la comunidad política dentro de la cual son hechas (TTP v: 38). De igual manera señala el celo con el que los chinos conservan el moño del cabello que peinaba sus cabezas por el cual se distinguen de otros pueblos (TTP III: 13-14). La forma de tales rituales puede variar de una sociedad a otra, pero en todas ellas sirve para algo. Cada sociedad necesita de su propio conjunto de historias y narrativas, porque junto con el miedo también necesitan una suerte de organización social con la esperanza de domesticar las pasiones antagonistas de los individuos (TTP v: 34-37).<sup>29</sup> Desde esta visión del Estado, la política también necesita de los modelos de la imaginación.

Hay dos razones generales para esto. La primera es que la gente no se somete al poder común bajo argumentos solamente racionales,<sup>30</sup> porque está, en general, más apta para escuchar a quienes apelan a su imaginación que a quienes quieren persuadirlos por argumentos racionales (TTP v: 38-39). La persuasión mediante argumentos racionales requiere una larga cadena de argumentos, y, más aún, una gran prudencia, sutileza y automoderación —todas estas cualidades que no se encuentran con frecuencia (TTP v: 39)—. Pero también hay una razón más profunda: como se ha visto, la multitud siempre es inestable, porque se gobierna únicamente por sus pasiones (TTP XVII: 73), y, por lo tanto, es necesario crear modelos estables de la imaginación. Mitos y rituales son el medio mediante el cual tales modelos son creados.

Dicho en términos actuales, Spinoza considera que cada sociedad necesita de sus propios aparatos ideológicos de Estado, porque necesita estabilidad. El uso del término “aparatos ideológicos de Estado” no es accidental. Althusser, quien acuña este concepto, considera a Spinoza el

<sup>29</sup> Sobre la idea de una organización social basada en la esperanza, véase Hippler, 2000.

<sup>30</sup> Aunque esto, según la explicación para la justificación del poder soberano que ofrece en la *Ética*, sería la situación ideal. Pero esto es algo que sólo podemos esperar de una minoría, tal como la comunidad ideal de sabios que representa en la *Ética*.

primer teórico importante de la ideología (Althusser, 1997: 8). Más aún, de manera explícita dice que es por seguir a Spinoza<sup>31</sup> que insistió fuertemente en la “existencia material de la ideología”, por la cual no sólo entiende las *condiciones* sociales materiales, sino las conexiones con los intereses cegados por la imaginación de un grupo social (algo que se puede encontrar en numerosos autores). También señaló con precisión el sentido de *materialidad* de la existencia pura de la ideología misma (Althusser, 1997: 8). De hecho, ningún autor antes había enfatizado con tanta fuerza la materialidad de la ideología misma —algo que, como se ha visto, deriva de la idea de Spinoza de que la mente y el cuerpo simplemente son dos manifestaciones de la misma sustancia.

En contraste con otros teóricos de la ideología, Spinoza considera que su deber como filósofo era establecer las condiciones legítimas para el uso de mitos, rituales y aparatos ideológicos similares. El ejemplo de los antiguos hebreos también intenta proporcionar una respuesta para esto. Tras la muerte de Moisés, dice Spinoza, la teocracia hebrea degeneró en superstición y esto finalmente llevó a su colapso (TTP XVII-XVIII: 85-100). Desde esta perspectiva, esto se debe al hecho de que mientras Moisés usó la profecía como un medio de iniciación moral de su gente, pero él nunca confundió esto con las leyes eternas de la naturaleza, los sacerdotes que lo siguieron interpretaron el mensaje de la profecía como si ésta fuese una ley de la naturaleza (véase Rosenthal, 2001: 259).

Independientemente de la corrección de la reconstrucción histórica de Spinoza, lo que es relevante para nosotros es el punto más general que quiere establecer mediante este ejemplo. En contraste con los filósofos de la Ilustración, Spinoza reconoce que la narrativa de los hebreos como pueblo escogido jugó un importante papel moral y político, pero también enfatiza que esto no debe considerarse como la verdad acerca de la naturaleza misma. Cuando los objetos de la imaginación son tomados como leyes de la naturaleza se convierten en superstición (TTP XVIII: 100). En otras palabras, los mitos políticos deben ser reconocidos como lo que son: narrativas que ofrecen significado a las condiciones y

---

<sup>31</sup> Con el propósito de completar la idea, nótese que Althusser añade a Pascal en este pasaje (Althusser, 1997: 8).

hechos particulares de un grupo social dado, exhibiendo *ejemplares* particulares de la naturaleza humana en la escena. Si bien, su universalidad es únicamente la que estamos acostumbrados a fingir y no debemos confundirla con la universalidad de las leyes de la naturaleza. Como en el caso de la ética, los objetos de la imaginación pueden ser usados, ya sea para enseñar el conocimiento moral o incluso para destruir una comunidad política, pero siempre debemos ser conscientes de lo que ellos son: seres creados por la imaginación, nada más ni nada menos.

La política de la imaginación presenta, por tanto, la misma ambivalencia que hemos observado en el caso de la ética de la imaginación. Esto es particularmente claro en el estudio de la revolución de Spinoza, donde las decisiones intrínsecas a su visión de la imaginación y la política surgen sin obstáculo. Por un lado, el *Tratado teológico-político* dice explícitamente que las revoluciones están destinadas al fracaso, porque una persona que vivió la monarquía inevitablemente seguirá el modelo de su imaginación e instaurará a otro monarca (TTP XVIII: 106). Esto es lo que sucedió durante la Revolución inglesa: después de derramar un gran río de sangre, los revolucionarios resolvieron tan solo instalar un nuevo monarca, Cromwell, pero con un nombre diferente (TTP XVIII: 106). Por otro lado, esta crítica a la posibilidad del cambio del modelo social de la imaginación está en un agudo contraste con lo que Spinoza dice en lo que refiere a la mente caprichosa de la multitud, la cual, como abiertamente reconoce, nunca puede ser superada en su totalidad. La obediencia nunca puede completarse y cada soberano tendrá más que temer de sus propios ciudadanos que de sus enemigos externos (TTP XVII: 72). El hecho de que Spinoza escribiera el *Tratado teológico-político* con el objetivo explícito de publicarlo, quizá puede explicar esta ambivalencia. Como un buen *Marrano* de la razón (Yovel, 1989), niega en forma abierta la posibilidad de las revoluciones, sin embargo ofrece a sus lectores los medios para pensar acerca de ellas. Por tanto, cualquier lector inteligente verá entre líneas lo que explícitamente dice e incluso notará detalles aparentemente insignificantes. Por ejemplo, el hecho de que los revolucionarios ingleses cambiaron el nombre del nuevo soberano fue quizás el signo de que un nuevo patrón de la imaginación estaba iniciándose. La multitud no estaba preparada en ese momento para una verdadera revolu-

ción, pero una vez que un nuevo modelo de la imaginación surge, el tiempo para ella llega tarde o temprano.<sup>32</sup>

## §5 CONCLUSIONES

Para resumir el principal argumento de este artículo, la teoría del mito y de la imaginación de Spinoza sugiere un camino para evadir la dialéctica de la Ilustración porque rechaza sus premisas fundamentales. Spinoza no desecha el mito porque su ontología no permite surgir ninguna dicotomía simplista. No hay una dicotomía “razón *versus* mito” porque no hay una separación radical entre una realidad objetiva y un sujeto que la confronta. Es la ontología excéntrica de Spinoza lo que le lleva a reconocer que el mito y la imaginación también son una forma de Ilustración y juegan un importante papel cognitivo, ético y político.

No obstante, la empresa filosófica de Spinoza es parte de la Ilustración, aunque quizá de “otra” Ilustración. Como Jonathan Israel ha sugerido, no hay sólo una, sino muchas variantes de la Ilustración europea. Mientras la crítica de gran alcance de Spinoza a instituciones religiosas y políticas dio lugar a una “Ilustración radical”, otras vertientes de la Ilustración europea intentaron buscar un compromiso con las autoridades existentes (Israel, 2001: 11-12). En comparación con Spinoza, la tradición entera que va de Malebranche a Leibniz y Newton representa una forma moderada de Ilustración (Israel no considera a Kant ya que se detiene en 1750, pero podríamos suponer que lo pondría en esta tradición).

Esta reconstrucción histórica tiene consecuencias importantes para la filosofía contemporánea. En primer lugar porque muestra que no sólo hay una forma de Ilustración, por lo que los intentos contemporáneos que recuperan el proyecto de la Ilustración deben, en primer lugar, to-

---

<sup>32</sup> Tal vez no tan pronto como Hardt y Negri parecen suponer (Hardt y Negri, 2004). Como Saar señala, la interpretación de Negri de la *potentia multitudinis* está basada en la oposición entre *potentia*, como capacidad de actuar, y *potestas*, el poder como una estructura. Pero esta lectura, además de ser abiertamente optimista, es también contraria a la concepción monista de poder de Spinoza (Saar, 2011).

mar en cuenta esta posibilidad de elegir entre una Ilustración<sup>33</sup> radical y una moderada. Pero, en segundo lugar, es necesario considerar que la explicación de la postura radical de Spinoza es inseparable de su interpretación del papel crucial de la imaginación. Su énfasis en la imaginación, más que la sola razón, le conduce a subrayar la posibilidad de imaginar cosas de manera diferente, y por lo tanto también la posibilidad del cambio. Al aceptar por completo la ambivalencia de la imaginación, más que prescindir de ella, Spinoza puede ponerla a trabajar en su proyecto de una crítica radical. Para concluir, mientras el motor de la Ilustración kantiana fue *sapere aude*, ten el valor de conocer, el motor de la Ilustración radical que he tratado de reconstruir es uno diferente: *sapere aude et ratione et imaginatione*, ten el valor de conocer a través de la razón y de la imaginación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer (1997), *Dialectic of Enlightenment*, Londres, Reino Unido, Verso.
- Althusser, Louis (1997), "Spinoza", en Warren Montag y Ted Stolze (eds.), *The New Spinoza*, Minneapolis, Estados Unidos, University of Minnesota Press, pp. 3-20.
- Althusser, Louis (1971), "Ideology and ideological state apparatuses", en Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and other Essays*, Nueva York, Estados Unidos, Monthly Review Press, pp. 127-186.
- Aristóteles (1964), *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*, traducción de Walter S. Hett, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press/Loeb Classical Library.
- Arnason, Johann P. (1994), "Reason, imagination, interpretation", en Gillian Robinson y John Rundell (eds.), *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, Londres, Reino Unido, Routledge, pp. 155-170.
- Assmann, Jan (2000), *Herrschaft und Heil: politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Múnich, Alemania, Carl Hanser.
- Bottici, Chiara (2007), *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press.

---

<sup>33</sup> De acuerdo con Hippler, por ejemplo, hay un vínculo directo entre la Ilustración moderada de Kant y el intento habermasiano por recuperarla, de una parte; y, de otra, una tradición de crítica radical que va de Spinoza a Althusser, Deleuze, Lacan y Foucault (Hippler, 2010: 2).

- Balibar, Etienne (1998), *Spinoza and Politics*, Londres, Reino Unido, Verso.
- Balibar, Etienne (1997), "Spinoza: from individuality to transindividuality", en *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, Delft, Holanda, Heburon, pp. 3-36.
- Bertrand, Michèle (1983), *Spinoza et l'imaginaire*, París, Francia, Presses Universitaires de France.
- Courtine, Jean François (1992a [c. 1971]), "Realitas", en Gottfried Gabriel, Karlfried Gründer y Joachim Ritter (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo VII, Darmstadt, Alemania, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 178-185.
- Courtine, Jean François (1992b [c. 1971]), "Realität/Idealität", en Gottfried Gabriel, Karlfried Gründer y Joachim Ritter (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo VII, Darmstadt, Alemania, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 185-193.
- Deleuze, Gilles (2001), "Life of Spinoza", en Genevieve Lloyd (ed.), *Spinoza. Critical Assessments*, vol. I, Londres, Reino Unido, Routledge, pp. 100-108.
- Di Vona, Piero (1969), *Studi sull'ontologia di Spinoza II*, Florencia, Italia, Nuova Italia.
- Di Vona, Piero (1960), *Studi sull'ontologia di Spinoza I*, Florencia, Italia, Nuova Italia.
- Frohschammer, Jakob (1879), *Ueber die bedeutung der Einbildungskraft in der philosophie Kants und Spinozas*, Múnich, Alemania, Ackerman.
- Gatens, Moira y Genevieve Llyod (1999), *Collective Imaginings. Spinoza, Past and Present*, Londres, Reino Unido, Routledge.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2004), *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York, Estados Unidos, The Penguin Press.
- Heidegger, Martin (1997), *Kant and the Problem of Metaphysics*, Bloomington, Estados Unidos, Indiana University Press.
- Hippler, Thomas (2011), "Spinoza's politics of imagination and the origins of critical theory", en Chiara Bottici y Benoît Challand (eds.), *The Politics of Imagination*, Londres, Reino Unido, Birkbeck Law Press.
- Hippler, Thomas (2000), "Spinoza on historical myth", en Bo Strath (ed.), *Myth and Memory in the Construction of Community*, Bruselas, Bélgica, Peter Lang, pp. 95-115.
- Hobbes, Thomas (1985), *Leviathan*, Londres, Reino Unido, Penguin.
- Hoffmann, F. et al. (1992), "Realismus", en Gottfried Gabriel, Karlfried Gründer y Joachim Ritter (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo VII, Darmstadt, Alemania, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 148-170.
- Israel, Jonathan (2001), *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*, Oxford, Estados Unidos, Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (2000), *Critique of the Power of Judgment*, vol. 3, en *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press.

- Kant, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*, vol. 1, en *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1993), *Critique of Practical Reason*, Nueva York, Estados Unidos, Macmillan.
- Kant, Immanuel (1991), "An answer to the question, what is Enlightenment?", en *Political Writings*, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press, pp. 54-60.
- Negri, Antonio (1991), *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, Minneapolis, Estados Unidos, University of Minnesota Press.
- Nikulin, Dmitri (2002), *Matter, Imagination and Geometry. Ontology, Natural Philosophy and Mathematics in Plotinus, Proclus and Descartes*, Aldershot, Reino Unido, Ashgate.
- Parkinson, George Henry Radcliffe (2000), "Editor's Introduction", en *Spinoza. Ethics*, Oxford, Estados Unidos, Oxford University Press, pp. 5-50.
- Robinson, Gillian y John F. Rundell (eds.) (1994), *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, Londres, Reino Unido, Routledge.
- Rosenthal, Michael (2001 [c. 1997]), "Why Spinoza chose the Hebrews: The exemplary function of prophecy in the *Theological-Political Treatise*", en Genevieve Lloyd (ed.), *Spinoza. Critical Assessments*, vol. III, Londres, Reino Unido, Routledge, pp. 245-281.
- Rundell, John F. (1994a), "Introduction", en Gillian Robinson y John F. Rundell (eds.), *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, Londres, Reino Unido, Routledge, pp. 1-11.
- Rundell, John F. (1994b), "Creativity and judgment: Kant on reason and imagination", en Gillian Robinson y John F. Rundell (eds.) (1994), *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, Londres, Reino Unido, Routledge, pp. 87-117.
- Saar, Martin (2011), "Spinozas Machtbegriff und die Aufgaben der zeitgenössischen politischen Philosophie: Klare Perspektiven und offene Fragen", en Kisser Thomas, Robert Schnepf y Manfred Walther (eds.), *Konzepte der Macht. Spinoza und die Moderne*, Wuzburgo, Alemania, Königshausen und Neumann
- Saar Martin (2010), "Multitude", en: Mark Bevir (ed.), *Encyclopedia of Political Theory*, Thousand Oaks, Estados Unidos, Sage, vol. 2, pp. 912-914
- Saar, Martin (2006), "Politik der Multitude. Politisch-philosophische Anschlüsse an Spinoza von Althusser bis Hardt/Negri", en Gunnar Hindrichs (ed.), *Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Heidelberg, Alemania, Winter, pp. 181-202.
- Schmitt, Carl (1985), *Political Theology*, Cambridge, Estados Unidos, The MIT Press.
- Spinoza, Baruch (1977), *Ética*, traducción de José Gaos, México, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Spinoza, Baruch (1966), *Tratado teológico-político/Tratado político*, traducción de Enrique Tierno Galván, Madrid, España, Tecnos.

- Strauss, Leo (1988), *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, Estados Unidos, University of Chicago Press.
- Vattimo, A. (1999a), "Estetica", en *Enciclopedia di filosofia*, Milán, Italia, Garzanti, pp. 340-345.
- Vattimo, A. (1999b), "Immaginazione", en *Enciclopedia di filosofia*, Milán, Italia, Garzanti, pp. 528-530.
- Vlastos, Gregory (1965), "Degrees of reality in Plato", en Renford Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres, Reino Unido, Routledge, pp. 1-19.
- Yovel, Yirmiyahu (1989), *Spinoza and Other Heretics. The Marrano of Reason*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press.
- Williams, Caroline (2006), "Thinking the political in the wake of Spinoza. Power, affect and imagination in the *Ethics*", *Contemporary Political Theory*, vol. 6, núm. 3, pp. 349-369.

D. R. © Chiara Bottici, México D.F., julio-diciembre, 2010.

D. R. © Traducción de Juan Manuel Garduño Mora, México D.F., julio-diciembre, 2010.