

Sergio Rojas Peralta

Afectos, tiempos e intensidades en la Ética en Spinoza¹

a Jean-Marie Vaysse,
in memoriam

Resumen: *Presenta a grandes rasgos su tesis doctoral. Dentro del marco de la teoría de los afectos, Spinoza sostiene una tesis sobre la alienación a partir de la imaginación y del tiempo, para ello produce una teoría del tiempo y, fundamentalmente, una teoría de las intensidades que sirve para explicar la ilusión.*

Palabras clave: *Spinoza. Alienación. Imaginación. Tiempo. Afectos. Intensidad.*

Abstract: *This is the resume of author's doctoral work. In her theory of affects, Spinoza holds the position that the alienation is an imaginative and temporal work. For that, Spinoza devise a theory of time and mainly a theory of intensities with the purpose of explain the illusion (as source of alienation).*

Key Words: *Spinoza. Alienation. Imagination. Time. Affects. Intensity.*

I. Un problema

La tesis defendida en octubre de 2009, *Spinoza: fluctuations et simultanité*, tiene algunos precedentes sobre los cuales no quiero extenderme excesivamente.

Si hubiese que contar cómo he llegado aquí habría que partir del problema de la transgresión y del código social. La forma que adopta la transgresión en la sociedad moderna implicaba estudiar la construcción de ese código (N.Elias, 1989) bajo la forma de la norma (Rojas, 1999). Esto generó una modelación de figuras sociales, en particular la de Don Juan, que cristalizaba la sociabilidad a contraluz.

Sin embargo, pese a las ventajas que ello proporcionaba y pese al análisis dinámico y diacrónico que se adoptó de esa figura, la construcción de una figura que no considere la hermenéutica de los afectos tendía a la simplificación de la explicación social. Por ello, hubo un paso hacia la configuración de un modelo hermenéutico (Rojas, 2002). Dicha configuración reveló en el problema de la interpretación textual, en este caso a partir de Spinoza, la necesidad de replantear la relación entre la mente y el cuerpo (Rojas, 2006), pues desde ese punto de vista la interpretación consiste en dar una idea, formar una idea de la cosa, entendida *lato sensu*. Tanto la transgresión como la norma implican la modificación de los cuerpos como las ideas que los definen, los entienden, los regulan... Una historia del cuerpo es a la vez una historia de la manera de pensar los cuerpos, por lo cual un registro conduce a otro.

Ahora bien, tratada esa relación entre mente y cuerpo, re-emergió como la relación misma entre teoría y praxis, la cuestión de la alienación

como un desfase en la perspectiva entre mente y cuerpo. Ese desfase podía adoptar dos aspectos, uno temporal otro formal. Precisamente escindir el carácter temporal de la relación entre mente y cuerpo debía dejar ver el carácter formal de la alienación y en ese sentido el aspecto formal de la constitución de una norma social y de su transgresión. La tesis se concentró pues en analizar una serie de fenómenos temporales que atañen la imaginación, función principal de la temporalidad, y las formas de alienación emergentes a partir de dicho análisis.

Quisiera aquí retomar el núcleo de la tesis en relación con la fluctuación y con la intensidad de los afectos.

II. Tesis

1. La enajenación

Una fuente de un primer tipo de alienación, que para efectos de distinciones llamo enajenación, es la temporalidad misma. Los fenómenos temporales o, más exactamente, la consideración de las cosas bajo el solo carácter temporal hacen del individuo un ente enajenado. Esta es no solo la definición sino también la tesis, fácil de percibir por otra parte, en Spinoza. En esta dirección, alienación es un concepto que concierne exclusivamente la condición de ente finito del ser humano y, consecuentemente, concierne el ámbito de la causalidad, pues no le pertenece al ser humano ser la causa de sí, ni en sí está su fin. La enajenación se sobrepone a la alienación, por lo cual es fácil confundir en la vida cotidiana dichos planos y confundir la prolongación o el fin temporales con la causalidad, o la sucesión, y la simultaneidad como eternidad...

2. Afectividad

Spinoza elabora una teoría del individuo como afectividad. Aún más, cuando en la tercera parte de la *Ética* Spinoza formula su teoría de los afectos, redibuja la noción de individuo y de

sujeto (*obnoxius*). El individuo no es simplemente la composición de cuerpos de la segunda parte. Como consecuencia de dicha reelaboración, el individuo aparece ahora como una figura de tránsito, es decir, adopta su auténtica forma de ser desprovisto de identidad propia e independiente para mostrarse como afecto, es decir, como variación de potencia, sea aumento (alegría), sea disminución (tristeza).

Esta condición del individuo, de la modalidad, conduce a considerar que la forma del yo aparece en negativo. Se trata precisamente de un pensamiento que no está egocentrado, donde el yo se desplaza en su determinación como simple variación de potencia. De ahí que el *mandato* spinoziano sea el *sibi parere* (E V.41s). El *ego* solo puede aparecer como tal *ego* en su forma reflexiva. De otra manera, el yo aparece en la forma más generalizada que es la imaginaria, según la cual Dios, las cosas y el mismo yo son pensados a partir de lo finito y de manera analógica unos respecto de otros. Por ejemplo, Dios es pensado como príncipe, con los atributos de uno, y de manera inversa, un príncipe es pensado como un dios.

El *sibi parere* significa fundamentalmente dos cosas: primero, en relación con la inmediatez, reconocerse como una figura de tránsito inscrita en la substancia. Por ello, *in limine*, Spinoza quiere decir que el *yo* debe presentarse a sí mismo. Dicho así, consiste en no reconocer la auténtica dimensión del individuo, de sí mismo, en su determinación, finitud y a la vez reconocer que la potencia que expresa su esencia y por la cual existe no procede de sí –sino de la substancia– y que puede hacer *suya*, que puede *usufructuar* en la medida en que reconoce que su identidad le es dada. *Sibi parere* significa *presentarse a sí mismo*. *Ecce homo*. Implica un reconocimiento de todas las determinaciones, del esfuerzo por reconocerlas. El *ego* aparece siempre en forma de reflexivo, en un *status regiminis* (CGLH VIII, 312), en particular en el dativo, nunca en su forma nominativa, en el *status absolutus*. Es una peculiar manera de señalar en el aspecto de modificación que le es intrínseco al modo finito.

En una segunda instancia, en conflicto con la exterioridad, con la fortuna –*leitmotiv* de la obra de Spinoza, fácil de encontrar por ejemplo en los prefacios–, *sibi parere* significa obedecerse a sí mismo, de suerte que ese reconocimiento implícito en la expresión remita al individuo como expresión de la substancia. Esta forma de imperativo reúne, en la fórmula, una concepción *fenomenológica* del *ego* considerado como una modulación de la potencia y el ejercicio de dicha potencia al que puede aspirarse. Dicho de otra manera, la forma de presentarse –el hecho de presentarse efectivamente a sí mismo– es la forma de la obediencia, obediencia que no hay que confundir con la servidumbre (Rojas, 2009, 252ss).

Es por ello que el análisis de Spinoza se convierte en un estudio cinematográfico de la afectividad y del tiempo, en la medida en que resultan de la imaginación: se trata, pues, de capturar la *subjetividad* en movimiento, dado que el individuo no es otra cosa que la modulación de la potencia, a saber, las transiciones de un estado afectivo a otro. Alcanzar a posicionarse conforme al *sibi parere* (que no es un estadio, sino un ejercicio), implica el conocimiento de los afectos que constituyen al individuo como tal. El individuo, en cuanto que forma parte de la naturaleza, se mueve como cualquier otro cuerpo, y tanto sus movimientos, como sus ideas y sus afectos siguen una lógica de orden mecánico por el cual el individuo es determinado a *operar* en esos tres registros (extensión, pensamiento y afectividad). Esta distinción responde no solamente a la distinción en dos atributos (*E* II.1 y II.2), sino –y principalmente– a la distinción que Spinoza introduce con la noción de ánimo (*animus*²), noción que implica no solamente la *fluctuatio animi* sino también la afectividad como constitutiva (Rojas, 2006). Estos tres registros o consideraciones, extensión, pensamiento y afectividad, se corresponden (*E* II.7, III.2 y V.1).

La cinematografía del afecto sigue en ese sentido la mecánica del cuerpo y la lógica de la mente. Cómo el cuerpo tiene interna y externamente contactos o encuentros con otros cuerpos (internos o externos) corresponde a saber cómo

la imaginación las imágenes y cómo la memoria concatena y asocia las imágenes.

Precisamente, debe adoptarse el punto de vista según el cual el afecto es concebido como una configuración del movimiento. Frente a la exterioridad, el individuo no solo se despliega como movimiento en cuanto cuerpo, como idea en cuanto mente, sino en cuanto afecto en cuanto es una idea mientras el cuerpo dura (*durante corpore*, V.21). Este tercer nivel de correlato entre las causas remite a la noción de ánimo (*animus*). Este tercer nivel expresa de otra manera –al través de los afectos– la tensión y el conflicto con la exterioridad, usualmente bajo la forma de una *cierta inconstancia* del individuo.

La inconstancia da cuenta de aquello por lo cual se define y se constituye el individuo en la *ontología* y en la ética spinozianas, el movimiento. Más exactamente, una cierta fluidez que va más allá del repertorio de cuerpos simples y compuestos, de cuerpos duros, blando y fluidos que esquematiza Spinoza para explicar de manera general y abstracta la función del cuerpo. La inconstancia es el efecto inmediato de esa constitución corporal, de la fluctuación misma de la exterioridad: en la relación entre el individuo y su medio, el primero está expuesto a otros individuos, que aparecen y desaparecen. En este juego de apariciones, se conforma la imaginación como primer grado de interpretación de la exterioridad, del conflicto entre la exterioridad y una interioridad equívocamente constituida.

Por ello, mi análisis parte de la constatación de dos dicotomías fundamentales en la filosofía de Spinoza: la primera, que ya he enunciado, entre la exterioridad (la *fortuna* de los antiguos, en cierto sentido) y la interioridad (que no aparece claramente como tal, sino a contraluz de la exterioridad). Esta primera dicotomía, además de tener un anclaje en las éticas antiguas, particularmente en la de Lucrecio, pone el peso en el trabajo del individuo frente a la exterioridad. La segunda dicotomía se refiere al juego de la presencia de los cuerpos exteriores a partir de la cual el individuo forma imágenes. Esta dicotomía supone precisamente la desaparición de los

cuerpos, y que es *in absentia* que se configura la imaginación y la memoria.

La primera dicotomía pone de relieve que los cuerpos exteriores son útiles en cuanto es a partir de su presencia que el cuerpo *proprio* se percata de su naturaleza, de su estado, de su afecto. Y con la desaparición de dichos cuerpos, el afecto inicia un recorrido. El individuo no vive en un estado quieto, sino que su naturaleza es fluctuante. La definición misma de afecto en Spinoza remite a la idea de tránsito y de pasaje. De ahí la importancia de estudiar la imagen o la metafóricidad de la fluidez (que va de los cuerpos fluidos hasta el torbellino, el vórtice y la espiral) en Spinoza. Dentro de este esquema, el individuo se ubica en la fluctuación de movimientos centrípetos (*egocéntricos*) y movimientos centrífugos, en los cuales la exterioridad adopta valores diferentes, interpretaciones diferentes. Esto condujo a realizar una serie de estudios sobre los fenómenos temporales a través de nociones como *simultaneidad*, *sucesión* (sobre la ley, sobre el lenguaje, sobre el mercado, sobre la muerte, sobre las edades de la vida), para finalmente regresar al *tiempo* mismo bajo el aspecto de la *theoria cum praxi* (ver *TP VIII*, §5).

Theoria cum praxi puede asumirse como un lema para el orden ético y como un axioma trascendental del orden mismo de las cosas. Bajo dicho axioma, Spinoza condensa la tesis anti-interaccionista (*E II.7s* y *III.2s*) pero elabora a la vez una tesis sobre la ilusión a partir del afecto, a saber, que bajo la fluctuación afectiva existe una perspectiva que *distorsiona* la relación con los demás, la relación con la exterioridad. La teoría de los afectos es en ese respecto una teoría cinematográfica de la ilusión³. Esta “teoría de la ilusión” es, por supuesto problemática en muchos aspectos. Recalco tal vez el más importante que tiene que ver con la primera tesis, la del anti-interaccionismo. En cuanto, mente y cuerpo son lo mismo bajo respectos diferentes, el conocimiento, en cualquiera de sus grados, expresa el mismo orden y la misma disposición en la mente y en el cuerpo. Conocer lo mejor y hacer lo peor, como dice el poeta, es la condición trágica que habría que rechazar desde un punto de vista lógico, teórico y práctico, y sin embargo, Spinoza la asume. El análisis de la figura de Medea da buena cuenta

de ello (Rojas, 2009, 432ss). Quiero precisamente dedicar la última parte de esta exposición a referirme a la teoría de los afectos en cuanto teoría de la ilusión.

[a] Estructura del afecto

El afecto ha sido definido por Spinoza como un tránsito de la potencia (*E III.daf2* y *III.daf3*). El individuo es la fluctuación misma de la potencia de la substancia en cuanto ésta es concebido como modificación. La modalidad finita, en cuanto es afecto y variación de potencia, aumenta o disminuye de potencia o, si se quiere, *obra adecuadamente* en cuanto es un aumento de su potencia o *inadecuadamente* en cuanto es una disminución en su potencia para obrar. La variación de potencia aporta una tonalidad, una coloración al individuo en cuanto este despliega *sus* movimientos, *sus* comportamientos, y no puede prescindirse de dicha coloración al concebir al modo finito. Desde ese punto de vista, el individuo son intrínsecamente sus afectos en sus variaciones. Variaciones que se dicen fundamentalmente en dos sentidos, alegría y tristeza.

Ahora bien, si el afecto es una variación de potencia, es a la vez intrínsecamente una variación de intensidades, pues la variación y la potencia no se expresan aisladamente sino en relación con los demás y en relación con las imágenes formadas en el tiempo –sea pasado, sea presente, sea futuro-. El afecto es objetivo⁴, y en ese sentido es proyectivo, pues es una forma de disponerse frente a la exterioridad, frente a la presencia o ausencia de los cuerpos exteriores. Por ello, el afecto se expresa como deseo (*cupiditas*, *E III.daf1*) y como esfuerzo (*conatus*, *E III.7*) que son dos modos de expresar la esencia del individuo.

La variación de potencia concuerda con el hecho de concebir mecánicamente al cuerpo y, correlativamente, de manera dinámica a la mente. Dicho de otra manera, lo que en el cuerpo y en la mente se expresa como formas inerciales del movimiento en uno y de la formación de imágenes e ideas en otro, funciona en el mismo sentido y en el mismo grado de inercia respecto de la afectividad. Insisto, este es el aspecto cinematográfico del afecto.

Por otra parte, en cuanto el afecto tiene que ver con la exterioridad –que se acompañe de la idea de la causa exterior o no–, tiene un objeto sobre el cual se produce y se modifica.

El afecto es, además, la superficie entre dos cuerpos, es aquello que emerge de la presencia del otro en mí, y me revela en ese tenor más mi propia constitución que la naturaleza del cuerpo exterior. Es el límite entre dos relaciones de movimiento-reposo, si se atiende a la definición de individuo desde el punto de vista del atributo extensión.

En cuanto el afecto es una variación de la potencia y aquello emergente entre individuos es la instancia no solo de expresión de un género de conocimiento sino también de la significación de lo que las acciones y las pasiones son.

Esto no es más que una presentación bastante esquemática y resumida de la estructura del afecto.

[b] Teoría de las intensidades

Una teoría de las intensidades tiene por función en Spinoza cuantificar el afecto en la medida en que dicha cuantificación responde a la variación de la potencia, a la relación con la exterioridad y con la presencia (aparición-desaparición de la exterioridad inmediata). Esto tiene que ver con lo que presenté en mi tesis bajo el nombre de *théorie du temps* (Rojas, 2009, 379ss). Esta teoría se expresa fundamentalmente en un grupo de proposiciones de la *Ética* (E IV.9-13) y que se refieren a la modalidad en la que el conocimiento imaginacional⁵ se expresa respecto de la temporalidad. Dicha teoría parte de la posición que el individuo adopta frente a las cosas y a los eventos a partir de imaginaciones como sucesión y simultaneidad y como pasado, presente y futuro. Dentro de esos contextos, el conocimiento se expresa como posibilidad y contingencia, conceptos que desde ese punto de vista son imaginarios, y expresan un problema de conocimiento sobre la esencia y la existencia de las cosas y de los eventos. El tiempo no es un aspecto de las cosas, sino un carácter de los afectos, en razón de lo cual la distinción más importante entre *tempus* y *duratio* en Spinoza radica en el aspecto formal de

la *duratio*: la duración es la existencia misma de la cosa, existencia que es indefinida. El *tempus* se caracteriza, en cambio, por su sentido objetivo sobre las cosas. Añado, para acabar con este elemento, que el tiempo es fundamentalmente un auxiliar de la imaginación, un *ens rationis* (CM I, 4 G244). Es, en suma, un modo de pensar. La duración es objetual, el tiempo objetivo⁶.

El primer aspecto en el que una tal teoría de las intensidades es una teoría de la ilusión es que precisamente tiene que ver con la explicación del funcionamiento de la imaginación en cuanto operación y género de conocimiento bajo el registro de una imaginación específica que rige como matriz de dichas operaciones, el tiempo (E II.44s). La cuantificación de la modalidad y el hecho que la modalidad finita a su vez tienda a dividir y cuantificar los atributos hace de su comprensión de la extensión una imaginación. Esto es fundamental porque la ilusión no solo es un efecto de distorsión óptica sino que resulta de una cuantificación. Spinoza toma la precaución de definir múltiples veces el afecto, y en cada ocasión según un punto de vista. Por ejemplo, E III.d3, III.daf grl y IV.d6: en la primera definición el afecto se define a partir de la potencia, en la segunda como pasión y en la última en relación con el tiempo. Es el tiempo el que introduce una distorsión adicional por la cual, el individuo sitúa en el tiempo –insisto, en cuanto el tiempo es imaginación– las cosas y los eventos según las asociaciones de las imágenes.

Ahora bien, para aclarar el significado de la cuantificación y su función respecto de la ilusión cabe aclarar brevemente ciertos elementos.

Primero, he dicho, Spinoza introduce al afecto como una variación de potencia. El afecto no es en sí mismo un estado. Ni es una constante. Tampoco hay que olvidar que la afectividad del individuo es un concurso de afectos, a veces contradictorio, de donde Spinoza enuncia la *animi fluctuatio*.

Segundo, el afecto es constante si la imagen a la que se refiere es a su vez constante: la imagen de la cosa, considerada en sí misma, es la misma.

Estas dos aclaraciones tienen que ver con la idea de poder establecer un punto de referencia dentro del análisis. Porque a continuación, se

debe introducir el criterio de *cæteris paribus* (E IV.9).

Spinoza da como ejemplo de ilusión (E II.35s y IV.1s) el problema de la distancia que va a servir precisamente como elemento sobre el cual se construye la teoría de las intensidades. El sol está a una cierta distancia, y sin embargo por la imaginación se lo representa a otra, a pesar que sabemos que está a una distancia mucho mayor. A partir de un cierto límite, la distancia no se puede imaginar de manera distinta. Esto es particularmente importante si se representan dos cuerpos simultáneamente (véase el cuadro 1).

En esas mismas proposiciones, Spinoza señala que lo que vale para la “distancia espacial” vale para la “temporal”.

Ahora bien, a partir del ejemplo del cuadro 1, fácilmente se puede elaborar la relación entre distancia e intensidad. Considérese, por ejemplo, dos cuerpos, A y B, que se encuentran a la misma distancia de un “observador” O. Están sobre el mismo plano, pero a diferentes distancias de O. Si el observador las considera a la misma distancia por un efecto del límite de la representación, en realidad estamos ante la situación antes mencionada en el cuadro. Si ahora se substituye la distancia por la distancia por el tiempo. El que un cuerpo más lejano en el tiempo se presente con igual fuerza que uno más cercano implica precisamente que la intensidad con la cual se presenta en la imaginación es mayor, en este caso A más que B.

Aquí juega algo a lo que me he referido poco. El afecto está construido sobre la imaginación y esta a su vez sobre la presencia de un cuerpo exterior. Esta presencia es correlativa al presente, que más que un “tiempo” dentro de la sucesión (sobre todo si se la considera bajo el aspecto de la sucesión tradicional pasado-presente-futuro), es considerado como un concepto que refiere la efectuación, como si solo lo que es en el presente existe. El presente es el momento en que potencia (efectuación, operación) y tiempo se confunden. De suerte que lo que se proyecta afectiva e imaginariamente en el pasado y en el futuro, sea que se lo considere bueno o malo, sea que se lo espere o se lo tema, etc, aumenta de intensidad en la representación conforme el evento se acerca al presente desde el futuro y

disminuye en intensidad conforme se aleja en el pasado, *cæteris paribus*. La idea del *cæteris paribus* presente en el grupo de proposiciones E IV.9-13 se refiere a una posición analítica y que sirve precisamente para establecer los elementos de constancia dentro del movimiento del afecto.

En efecto, *cæteris paribus* las representaciones se modifican en intensidad respecto del tiempo, es decir, respecto de las imaginaciones del tiempo, de suerte que las representaciones configuran una especie de curva de intensidades que se asemeja a una representación de la campana de Gauss o a una ola en cuya cresta se ubica el presente y el mayor punto de intensidad en dichas condiciones. Hacia el pasado o hacia el futuro, la intensidad tiende a cero (véase el cuadro 2).

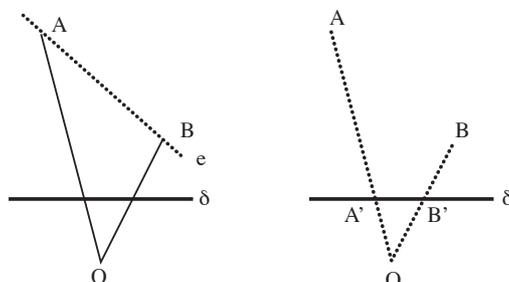
Desde cierto punto de vista, lo que se mueve *en el tiempo* es la curva misma, de suerte que se pueden comparar precisamente las imaginaciones pasadas y las futuras para ver cómo baja o sube la intensidad de un fenómeno (véase el cuadro 3). Es esta referencia entre un aumento o disminución de intensidad que produce una serie de ilusiones temporales o en la matriz temporal de la imaginación. Por supuesto, la curva es *cæteris paribus*. Si las condiciones no son paritarias, pensar la forma de la curva es mucho más difícil, pues esta curva posee así explicada una forma general. La curva depende en realidad de cada uno, de cada estructura imaginacional, etc.

Lo que enseña dicha teoría de las intensidades es precisamente el esfuerzo por conocer la estructura del afecto singular y específico de cada individuo a partir del *sibi parere*. En dicha teoría se enlaza afecto, imaginaciones de las cosas e imaginaciones del tiempo. Conocer cómo cada cual forma sus imaginaciones es parte del *sibi parere*, para deconstruirlas, conocer la formación de las ilusiones. El saber que un evento representado como estando en el pasado pero cuya intensidad lo acerca al presente, por ejemplo, significa el valor que dicho evento, como imaginación y como inscrito en una asociación y conexión de otras imágenes (memoria), estructura el resto de la imaginación, reconfigurando los lapsos respecto de los cuales el individuo configura su afectividad y, consecuentemente, su potencia.

Apéndice

Cuadros referidos

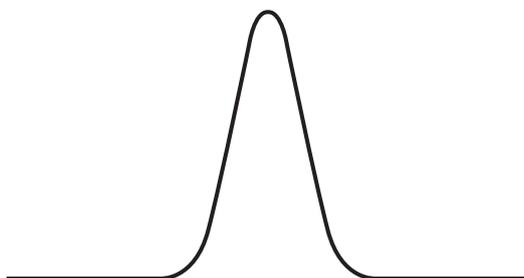
Cuadro 1 Las ilusiones de la imaginación
(E IV.d6, II.35s y IV.1s)



Dos cosas, A y B, está a distancias diferentes del punto de vista de observación O y allende del límite de poder representarse adecuadamente la distancia (límite representado por la recta δ). Hay dos fenómenos que son explicados aquí: primero, se señala que todo objeto que está más allá del límite de la representación cae siempre, como proyectado, sobre esta recta δ ; segundo, dos cosas que están más allá de dicha línea de representación son imaginados a la misma distancia como si estuvieran sobre el mismo plano o sobre la misma línea. El segmento AB está entonces proyectado sobre la línea δ (segmento A'B'), lo que hace que los dos cuerpos A y B sea imaginados más cerca uno del otro.

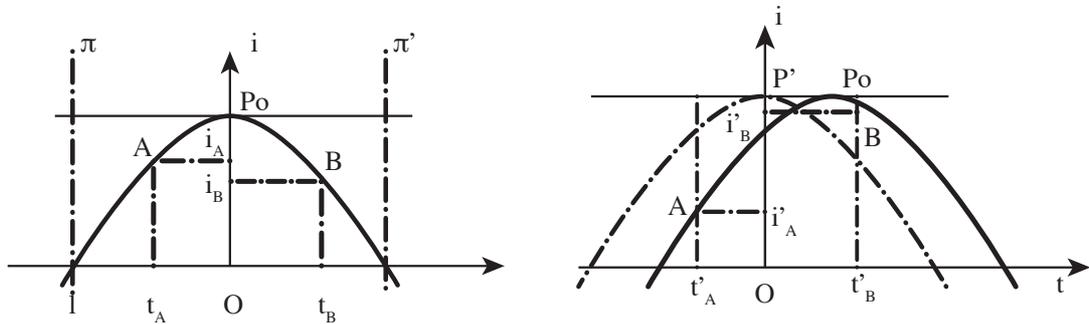
[Esta figura forma parte de la tesis *Spinoza: fluctuations et simultanéité* (2009, 413), donde aparece como figura 10.]

Cuadro 2
La forma de la curva de los afectos



En el eje de las abscisas, el tiempo, como tradicionalmente se suele expresar el futuro viene de la derecha, el pasado a la izquierda; en el de las ordenadas, la intensidad. Conforme el evento imaginado se acerca aumenta en intensidad para luego, una vez alcanzada la cresta, caiga de nuevo, *cæteris paribus*.

Cuadro 3 / La relación entre los lapsos de tiempo y la intensidad de los afectos.
Según las proposiciones de la Ética (E IV.9-13)



Sean A y B dos cosas cuya imaginación nos afecta, A en el pasado, B en el futuro y donde i es la intensidad, t el tiempo. P_0 representa el presente y, consecuentemente, la presencia de una cosa.

Si se finge el desplazamiento del presente en t , B se aproxima a P_0 y se aleja de ese punto. Respecto de la “datación” A y B permanecen anclados: t'_A y t_A son respecto del punto de referencia O el mismo punto, y es lo mismo para t'_B y t_B . Así, puede percibirse la variación de las intensidades de A y B (aumento de i_B en i'_B , disminución de i_A en i'_A , etc).

π y π' son rectas que representan los límites de la imaginación, más de allá de las cuales no se imagina distintamente las cosas que nos afectan como en E IV.d6, II.35s y IV.1s.

N.B. De hecho, la curva tiene la forma de una parábola solamente entre las rectas π y π' . Hacia el infinito, ella es asintótica a la intensidad cero.

[Esta figura forma parte de la tesis *Spinoza: fluctuations et simultanèité* (2009, 419), donde aparece como figura 12.]

Notas

1. Conferencia pronunciada el 22 de junio de 2010, en el Auditorio Roberto Murillo Z., Facultad de Letras, Universidad de Costa Rica. El texto ha sido modificado significativamente y su título original era “Afectos y tiempos. La ética en Spinoza.” El objetivo de la conferencia era entonces, y lo es aún, presentar la tesis doctoral defendida en octubre de 2009 en la ciudad de Toulouse. Sin embargo, en el texto escrito he preferido variar de manera significativa algunos de los contenidos y la estructura misma de la conferencia, en orden a aclarar ciertos elementos.
2. Spinoza efectivamente usa *anima* para hablar de la tradición concepción de alma y criticarla (v.gr. E V.praf), *mens* para hablar de su concepción de la mente como operación cognitiva al hacer referencia a la sola operación sin consideración del cuerpo (v.gr. E II.40s2) y *animus* para hablar de la misma operación pero referida a la mente y al cuerpo (v.gr. E III.17s).
3. En otra parte (Rojas 2002), había defendido precisamente el uso y la importancia de la metafóricidad de la óptica dentro del modelo geométrico de Spinoza. Ver igualmente Deleuze (1993).
4. Conservo la distinción objetual/objetivo, según la cual lo primero remite a las cosas en cuanto son objeto y lo segundo al grado de conocimiento que sobre lo objetual se produzca.
5. Digo “imaginacional” atendiendo a la diferencia de la constitución de la imaginación en dos aspectos, el imaginario en cuanto la imaginación es pasiva y el imaginativo en cuanto la imaginación no opera como fuente de error. Ver E II.17, II.17s y II.40s2.
6. En gesto casi aristotélico, Spinoza distingue teóricamente “en la duración” (en la existencia) y “según el tiempo” en el conocimiento de las cosas. Ver Aristóteles, *Phys.* 220b32ss. “Según el tiempo” remite a las modalidades estrictamente temporales (pasado, futuro, sucesión y simultaneidad).

Bibliografía

- Audié, Fabrice (2005) *Spinoza et les mathématiques* (préf.P.-F.Moreau, Travaux et Documents du GRS, 11). Paris: Université de Paris-Sorbonne/Groupe de Recherches Spinozistes.
- Barbaras, Françoise (2007) *Spinoza. La science mathématique du salut*. Paris: CNRS.
- Bertrand, Michèle (1983) *Spinoza et l'imaginaire*. Paris: PUF.
- Curley, E.M. (1988) *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton University.
- Deleuze, Gilles (1993) Spinoza et les trois « éthiques ». In *Critique et clinique*. Paris : Minuit, 172-187.
- (2002) *Spinoza et le problème de l'expression* (1968). Paris: Minuit.
- (2003) *Spinoza. Philosophie pratique* (1981). Paris: Minuit.
- Elias, Norbert (1989) *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (tr.R. García C.). México: FCE.
- Gueroult, Martial (1968) *Spinoza* (2 vol.). Paris/Hildesheim: Aubier-Montaigne/G.Olms.
- Jaquet, Chantal (1997) *Sub specie æternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza* (préface d'A.Matheron). Paris: Kimé.
- (2005) *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Manzini, Frédéric (2009) *Spinoza: une lecture d'Aristote*. Paris: PUF.
- Mignini, Filippo (1981) *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Moreau, Pierre-François (1994) *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF.
- Ramond, Charles. (1995) *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris: PUF.
- Ramond, Charles. (1998) *Spinoza et la pensée moderne. Constitutions de l'Objectivité* (préf.P.-F.Moreau). Paris: L'Harmattan.
- Rojas Peralta, Sergio (1999) *De la transgresión al intercambio. La sociabilidad débil a partir del caso de Don Juan* (tesis de licenciatura en filosofía). San Pedro: Universidad de Costa Rica.
- Rojas Peralta, Sergio. (2002) *Modo y hermenéutica en la Ethica de Spinoza. Una lectura conversa* (tesis de maestría en filosofía). San Pedro: Universidad de Costa Rica. Publicada en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLIII, nº108.
- Rojas Peralta, Sergio. (2003a) La erótica en cuanto representación estética. *La Historia del Ojo* de Georges Bataille. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, núm.104.
- Rojas Peralta, Sergio. (2003b) Literatura como imaginario. Ser lector con Spinoza. En V.ALBA (ed.), *Las reglas en juego. Ensayos sobre literatura y filosofía*, San José: Arlekin-Perro Azul.
- Rojas Peralta, Sergio. (2003c) De las muchas maneras en que escrito la *Ethica* y que conciernen la conexión de las ideas y de las cosas o de cómo interpretar ese texto. En V.ALBA (ed.), *Las reglas en juego. Ensayos sobre literatura y filosofía*, San José: Arlekin-Perro Azul.
- Rojas Peralta, Sergio. (2004) Sociabilidad: intercambio y transgresión. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLII, núm.106/107, 119-131.
- Rojas Peralta, Sergio. (2006) *La densité attributive dans les modes finis. L'union de l'esprit et du corps dans l'Éthique de Spinoza* (mémoire de DEA). Toulouse: Université de Toulouse II.
- Rojas Peralta, Sergio. (2009) *Spinoza: fluctuations et simultanément* (thèse de doctorat). Toulouse: Université de Toulouse II.
- SPINOZA, Baruch (1925) *Opera* (éd.C.Gebhardt, 4 vol.). Heidelberg : C.Winter.
- Spinoza, Baruch. (1977) *Éthique* (éd.bilingue, tr.C.Appuhn). Paris : Vrin.
- Spinoza, Baruch. (1988a) *Tratado de la reforma del entendimiento/ Principios de filosofía de Descartes/ Pensamientos metafísicos* (tr.A.Domínguez). Madrid : Alianza.
- Spinoza, Baruch. (1988b) *Correspondencia* (tr.A.Domínguez). Madrid : Alianza.
- Spinoza, Baruch.(1990) *Tratado breve* (tr.A.Domínguez). Madrid : Alianza.
- Spinoza, Baruch. (1992) *Traité de la réforme de l'entendement* (éd. & tr.B.Rousset). Paris : Vrin.
- Spinoza, Baruch. (1999b) *Œuvres* (vol.III *Traité théologique-politique*, éd.F.Akkerman, tr.J.Lagrée & P.-F.Moreau). Paris : PUF.
- Spinoza, Baruch. (2005) *Œuvres* (vol.V *Traité politique*, éd.O.Proietti, tr.C.Ramond, notes P.-F.Moreau & A.Matheron). Paris : PUF.
- Spinoza, Baruch. (2009) *Œuvres* (vol.I *Premiers écrits*, intr.P.-F.Moreau, éd.F.Mignini, tr.M.Beyssade & J.Ganault). Paris : PUF.
- Spinoza, Baruch. (2005) *Compendio de gramática de la lengua hebrea* (tr. G.González Diéguez). Madrid : Trotta.

