



DEL YO AL SÍ: LA REFUNDICIÓN DE LA INTERIORIDAD EN SPINOZA*

From I to Self: The recasting of interiority in Spinoza

Chantal Jaquet**

Resumen

En el presente artículo la autora se propone investigar la dimensión de la subjetividad en la obra de Spinoza a través del uso de los pronombres personales en su obra. Existe una predilección de las formas plurales más que singulares y una ausencia del uso del “yo”, y en cambio, se reconoce un uso más sistemático del pronombre personal “sí”. El propósito de la autora es reconstruir y analizar el concepto de “sí” que Spinoza emplea en su filosofía, fundamentalmente en la *Ética*, con la pretensión de esclarecer qué noción de sujeto (o de identidad) se deriva de éste. En primer lugar, se rastrea el uso del término “sí” en relación a la sustancia y en relación a los modos, con miras de establecer si en cada contexto tiene un uso y un sentido diferente. En segundo lugar se analiza el “sí” en relación con la cuestión de la interioridad y la exterioridad para ver en qué condiciones y de qué modo este pronombre se relaciona con cada una de estas dimensiones. Lo que el artículo se propone relevar es la refundición que resulta de la interioridad y la exterioridad por medio de la comprensión del concepto de “sí”.

Palabras clave: yo, sí, interioridad, exterioridad, sujeto, sustancia.

Abstract

In this article the author aims to examine the dimension of subjectivity in Spinoza's work, focusing on the use that personal pronouns have therein. There is a leaning on plural forms over singular ones and there is no use of the “I”. Instead, it is possible to recognize a more systematic use of the personal pronoun “self”. The purpose of the author is to rebuilt and examine the concept of “self” that Spinoza uses in his philosophy, basically in his *Ethics*, aiming to clarify which notion of subject (or identity) stems from it. First, the use of the term “self” is tracked in relation to the issue of interiority and exteriority, seeking how and under which conditions this pronoun relates to both. What this article intends to outline is the recasting of interiority and exteriority that results from the comprehension of the concept of “self”.

Keywords: I, self, interiority, exteriority, subject, substance.

* Texto traducido por Mathieu González. Revisado y corregido por J. Vicente Cortés.

** Filósofa y profesora habilitada de la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne, es una reconocida especialista de Spinoza que ha dedicado varios libros y artículos al pensamiento del filósofo holandés. Cabe destacar, entre sus comentarios de la obra de Spinoza, sus obras *Sub specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza* (Kimé, 1997), *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza* (PUF, 2004; hay traducción al castellano) y *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza* (Publications de la Sorbonne, 2005). Dirige y anima también, junto a Pascal Sévérac y Ariel Suhamy el Séminaire de recherches spinoziste, del que han surgido varias publicaciones colectivas.

Si bien es cierto que a veces Spinoza llega a filosofar en primera persona, como lo prueba en especial el prólogo del *Tratado de la reforma del entendimiento*, es necesario constatar en él una predilección por el plural más que por el singular. Para describir, en las partes II a V de la *Ética*, la experiencia humana en su forma cognitiva y afectiva, Spinoza prefiere el “nosotros” al “yo” y emplea generalmente fórmulas impersonales o la tercera persona, como por ejemplo “el hombre piensa” (E II Ax 2) o “el hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte” (E IV 67). Esto es algo que todos saben, pero de ahí a concluir que no hay sujeto en Spinoza, hay un paso que no nos atrevemos a dar. Lia Levy, en su libro *L'automate spirituel*, mostró claramente la existencia de una subjetividad en Spinoza. Si el concepto apenas aparece escrito¹, la presencia de un sujeto, entendido como la capacidad de referirse a sí mismo y a relacionar sus ideas y afectos a un sí, está claramente presente en Spinoza². Y sujetos que reflexionan, hay, por decirlo de alguna manera, demasiados, sin que sea posible identificarlos siempre correctamente: el sabio, el hombre libre, el hombre que vive siguiendo la conducta de la razón, empezando por Dios, que se ama a sí mismo de un amor intelectual infinito, si uno se refiere a la *Ética* V, 35. Si Spinoza no escribe literalmente, como lo hizo Hegel, que el absoluto es sujeto, esto no impide que Dios o la sustancia infinitamente infinita se refleje a través de la idea de sí, se contemple a sí misma y se ame a sí misma, ya sea en virtud de su infinitud, ya sea en virtud de que se explica por la esencia del espíritu humano³. Es, por lo tanto, arriesgado, o incluso falso, afirmar categóricamente que la filosofía de Spinoza es una filosofía de la sustancia y no del sujeto. En cierta medida la sustancia es sujeto: que ésta se explique por sus atributos, sus modos infinitos o por el espíritu humano, se refiere de hecho a sí.

Pero si Spinoza admite que la sustancia constituye una idea de sí, y que el ser humano se esfuerza por ser consciente de sí, en proporción a su sabiduría, hay que destacar que el filósofo nunca hace referencia al “yo” [*moi*]. Si el pronombre personal “yo” [*je*] en última instancia figura, aunque la mayor parte del tiempo sin ninguna connotación de una intimidad estrictamente subjetiva, en cambio el pronombre reflexivo “mí” [*moi*] está totalmente ausente. No hay un “mí” en Spinoza, sino solo un “sí”. El sabio no basa su meditación en el “yo pensante” (*moi pensant*), pero es “consciente de sí mismo y de Dios y de las cosas” (E V 42 Esc.). El ocultamiento de la primera persona en beneficio de la tercera no es el fruto de una crítica y no se acompaña de una diatriba contra el egoísmo. El “mí” no es detestable, como para Pascal, pero tampoco es deseable; simplemente no existe o por lo menos no tiene un puesto asignado en el seno de la filosofía de Spinoza. Es el “sí” que toma el relevo. A diferencia del “mí”, que es inseparable de una intimidad irreductible, de una vivencia singular y de un sujeto personal encerrado en una fortaleza

¹ Dos palabras diferentes en latín *subjectus* y *subditus* son traducidos en francés por el término “sujet” (sujeto). La palabra *subjectus* aparece en dos ocasiones en la *Ética* en su sentido clásico de sustrato (III, 5): “Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden estar en el mismo sujeto (*subjectus*) en tanto que una puede destruir a la otra” (V 1 Ax.); “Si en un mismo sujeto (*subjectus*) se excitan dos acciones contrarias, necesariamente deberá producirse un cambio, o en ambas o en una sola, hasta que dejen de ser contrarias.” La palabra *subditus* en el sentido del que está sometido y obedece, aparece especialmente en el *Tratado teológico-político*, capítulo XVI, § 10, G III, p. 194: “Quizá alguien piense, sin embargo, que de este modo convertimos a los súbitos (*subditus*) en esclavos”.

² “Soi” será traducido ya sea por “sí”, ya sea por “uno”, dependiendo de lo que sea más apropiado según el contexto; lo mismo con “soi-même”. [N. del E.]

³ Cf. E V 25 y 36 D

interior inexpugnable, el “sí” nos abre el acceso al corazón de una interioridad que se distingue de todas las otras por su dimensión de ser una conciencia reflejada que puede tanto ser la mía, como la tuya, como la de cualquier tercero. El “sí” introduce una cierta distancia impersonal y extiende la dimensión del sujeto al incluir la posibilidad de transponerse a todas las formas. Tú, yo, ellos, nosotros, sin privilegiar ninguna. Este pasaje de “mí” al sí transforma entonces la representación clásica del sujeto pensante e invita a pensar de cero las categorías de interioridad y exterioridad.

¿Pero que es entonces ser “uno” [soi]? ¿Y este concepto tiene el mismo sentido cuando se le aplica a la sustancia y cuando se le aplica a los modos? Puede uno, en efecto, preguntarse si el “sí” de la sustancia y el “sí” de los modos poseen las mismas características, aunque no sean de la misma naturaleza, o en cambio ¿estamos frente a un simple homónimo? ¿Además, cómo distinguirse de lo que no es “uno”? Esta pregunta pone en juego la distinción entre el interior y el exterior, problemática al interior de un pensamiento de la inmanencia. Es por esto que la comprensión de la naturaleza del “sí” pasa por dilucidar la naturaleza y el significado de las categorías de interior y exterior en Spinoza. Es entonces en esta refundación de la noción de interioridad que habrá que poner el acento, y examinar sucesivamente la esencia del “sí”, tanto en el régimen sustancial como en el régimen modal.

El “sí” en el régimen sustancial

Cuando Spinoza quiere expresar lo que tiene relación a la interioridad y a la exterioridad, emplea los pares *intra/extra*, *interna/externa*, *in se/in alio*, *extrinsecè/intrinsecè*, cuyos significados tenemos que descifrar. Está claro que en primer lugar las categorías de interior y de exterior, de dentro y de fuera no tienen sentido sustancial, sino únicamente modal. Para la sustancia no existe la distinción entre interioridad y exterioridad, entre adentro y afuera, entre el sí y el no sí. Dios existe por sí, se determina y se concibe por sí. Como sustancia absolutamente infinita, no tiene un afuera. Esta ausencia de exterioridad es la consecuencia de su unicidad y por ende “no puede darse ninguna sustancia fuera de Dios (*extra deum*)” (E I 14 D). Por definición, tampoco puede haber modos que subsistan en ellos mismos por ellos mismos fuera de la sustancia, por lo que según la proposición 15 de *Ética I*, todo lo que es, es en Dios.

Este *in Deo*, pese a todo, no está expresamente presentado como un *intra*, una interioridad o un adentro, sino que es asimilado a una causa inmanente (E I 18). Es cierto que el “en” no es lo mismo que el “dentro”, el cual siempre tiene la necesidad del correlato del afuera para poder definirse. No hay, por lo tanto, que confundir el *in* y el *intra*. El *intra* supone siempre un *extra*; por el contrario, ya sea el *in Deo*, ya sea el “en sí” en su sentido más fuerte, no implican una exterioridad. “En sí” se opone en efecto a “en otro” [*in alio*], y en los dos casos, volvemos a la idea de una inmanencia. La alteridad, entonces, no debe ser confundida con la exterioridad. “Ser en otro” no es ser exterior a ese otro, sino que es estar incluido en él.

En el caso de la sustancia, las categorías de afuera y de adentro, por su carácter relativo, parecen estar vacías de toda pertinencia. Curiosamente, en todo caso, Spinoza las utiliza en el corolario 1 de la proposición 17 donde establece que Dios actúa únicamente por las leyes de su naturaleza y obligado por nadie. “De aquí se sigue que no

haya ninguna causa que incite, extrínseca o intrínsecamente, a Dios a actuar, excepto la perfección de su misma naturaleza.” Sin embargo, más que legitimar estas categorías lo que Spinoza busca es recusar la intervención de una causa intrínseca o extrínseca de acción, distinta de la perfección de la naturaleza de Dios, de cuya necesidad se desprende una infinidad de cosas en una infinidad de maneras. Por lo que la sustancia es sí [est soi] y no tiene necesidad más que de sí. Si admite distinciones al interior de sí, no admite una alteridad radical. La idea de un sí no implica la de un no sí.

¿Qué sucede entonces con los atributos? Si bien es cierto que éstos constituyen la esencia de la sustancia, es necesario recordar que no son absolutamente infinitos, sino que únicamente infinitos en su género. Así, la extensión no es el pensamiento y esta negación parece introducir la posibilidad de una distinción entre el sí y el no sí. Al revés de lo que sucede en la sustancia, las categorías de interior y exterior, de adentro y afuera pueden parecer pertinentes para mostrar el hecho que cada atributo es una realidad infinita en su género, admitiendo la existencia de otras realidades infinitas que la primera no contiene en sí misma.

Para poder responder, hay que saber primero si es pertinente otorgarle un sí a los atributos. En la medida en que expresan la esencia de la sustancia que es en sí y para sí, los atributos deben englobar a su vez un sí. Spinoza corrobora esta idea cuando afirma que “cada atributo de una misma sustancia debe ser concebido por sí mismo” (E I 10). Ciertamente, si el atributo se concibe por sí, esto implica que no está en otro y que se recíproca con la sustancia; pero hay que indicar que Spinoza nunca dice que el atributo es en sí. Se entiende que evite esta fórmula, ya que es susceptible de acreditar la idea de una existencia separada de los atributos, y por esta vía la de una pluralidad de sustancias. Tampoco dice que los atributos son *in Deo*, ya que ello implicaría que estarían contenidos en él como consecuencias y que la sustancia sería ontológicamente anterior a sus atributos de la misma forma que un continente precede al contenido. Así los atributos estarían en la sustancia como *in alio* y no podrían constituir su esencia. Los atributos no están en la sustancia, son la sustancia. Dios o todos los atributos, *Deus sive omni attributa*, según la formulación de la proposición 19, es lo mismo.

Todo atributo es entonces efectivamente un sí, por el cual se concibe. Pero a diferencia de la sustancia absolutamente infinita, ningún atributo tiene la idea de sí, excepto el atributo del pensamiento. Si los otros atributos tuvieran la idea de sí, entonces el atributo del pensamiento les pertenecería. Pero esto estaría en contradicción con la naturaleza del atributo, puesto que el pensamiento sería entonces una propiedad común contenida *in alio* y no se concebiría por sí. Hay una idea en cada atributo, pero está contenida en la idea de sí formada por Dios en tanto cosa pensante y que se explica por el atributo del pensar. ¿Se puede entonces considerar, por ejemplo, que el pensamiento tiene un afuera, puesto que no es lo extendido, y admitir la misma cosa para todos los atributos? Está claro que el pensar no es toda la realidad y que hay que distinguir lo que le es intrínseco de lo que le es extrínseco⁴. Esta distinción no quiere decir, sin embargo, que el atributo

⁴ De hecho, Spinoza lo reconoce, para los modos de pensar, cuando establece una distinción entre la idea adecuada y la idea verdadera. Según la *Ética* IV, la idea adecuada en tanto que idea tomada en sí sin relación con el objeto tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de la idea verdadera, y excluye la denominación extrínseca, a saber, la conveniencia de la idea con aquello de lo que es la idea. Hay claramente una distinción entre la idea en sí y la idea en tanto que conviene con el objeto.

del pensamiento o cualquier otro atributo exprese sólo una parte de la esencia de la sustancia. La explica en su totalidad sin que nada quede fuera de su alcance. Entonces, hay afueras y afueras. Si hay un no sí para los atributos, esto no constituye una limitación, una ausencia o una privación. La existencia de otros atributos fuera de sí [*en dehors de soi*]⁵ no puede concebirse bajo la forma de una exterioridad espacial, de una delimitación de fronteras. Un género no puede limitar a otro, ya que no son de la misma naturaleza. Como lo explica la Carta XXXVI a Hudde: “si el Ser es Pensamiento, no se puede concebir como determinado, sino sólo indeterminado, en el pensamiento; y si es Extensión, en la extensión”⁶. Lo extra-cognitivo no sabría limitar lo intra-cognitivo, o privarlo de lo que sea, puesto que por naturaleza el pensamiento no es extensión; de suerte que no podría faltarle aquello que, por definición, no puede tener. Ningún atributo está privado de un extra y no sufre de ninguna carencia o imperfección. En lo que concierne la Extensión, Spinoza escribe: “nunca se llamaría imperfecta, porque no piensa, ya que su naturaleza no exige tal cosa, puesto que sólo consiste en la extensión, es decir, en un cierto género de ser”⁷. Así, el pensamiento, la extensión y la infinitud de atributos son por sí perfectos en su género. El no sí no es una privación, sino una simple negación. Contrariamente a la privación que, de existir realmente, sería una imperfección⁸, la negación es compatible con la perfección.

El “sí” se define para cada atributo como una realidad única e infinita en su género. El “otro que sí” no está pensado bajo el modelo de una exterioridad espacial, que tiene límites y determinaciones. La alteridad no es por lo tanto nunca alienante; no es más que la expresión de la misma sustancia en un género diferente. En cambio, en el régimen modal finito, la existencia de causas exteriores pone fin a la libertad, ya que el hombre es muchas veces empujado por ellas en direcciones contrarias a sus intereses. ¿Qué sucede entonces con el “sí”?

El sí y la distinción entre interioridad y exterioridad en el régimen modal.

En lo que concierne a los modos, por supuesto que hay que distinguir entre los que son infinitos y los que son finitos. En el caso de los modos infinitos, Spinoza, lo sabemos, no es prolijo. Si es posible imputarles un sí, es por definición un sí que se concibe por otro –por oposición al caso de los atributos. Si este sí es diferente de un no sí, esto no constituye para nada una limitación, ya que cada modo infinito es infinito en su género. Sin contar a los modos infinitos del pensar, este sí no es un sí que sea objeto de reflexión. Ciertamente, Spinoza nunca dice textualmente que el entendimiento divino es consciente de sí pero, como idea de Dios, es posible aplicarle la regla que rige para toda idea verdadera, a saber el hecho que cualquiera que la tenga, sabe al mismo tiempo que la tiene. Hay entonces una idea de la idea del entendimiento de Dios, en el atributo del pensamiento, que el entendimiento divino puede formar.

⁵ Esta expresión quiere decir tanto “fuera de sí” como “además de sí”. [N. del E.]

⁶ G. IV, p. 184.

⁷ Carta XXXVI. G IV, p. 185.

⁸ Como la realidad es perfección, no podría haber una privación real, sino que únicamente imaginaria: en realidad no hay más que negaciones. Es por eso que en la Carta XXI Spinoza resume la distinción entre dos conceptos de la manera siguiente: “En una palabra, la privación no es más que negar de una cosa algo que juzgamos que pertenece a su naturaleza, y la negación no es más que negar de una cosa algo que no pertenece a su naturaleza”. G IV, p. 196. Nosotros subrayamos.

En lo que concierne a los modos finitos, el sí es problemático. No es un atributo inmediato de la conciencia, pero se constituye a través de la formación de las ideas adecuadas. No es primordial, ya que no hay un sujeto modal fundador sino sólo seres sujetos a las causas exteriores. La conciencia de sí interviene tardíamente en el curso del proceso ético y pertenece únicamente al sabio, ya que el ignorante es casi inconsciente de sí de las cosas y de Dios⁹. Esta cuasi inconciencia de sí se entiende en la medida que la constitución de un sí está ligada, para un modo finito, a la acción del entendimiento que forma las ideas adecuadas. Para poder ser consciente de sí, en primer lugar hay que formar la idea de sí. Esta idea es dada a través de la formación del conocimiento adecuado y particularmente a través del tercer género de conocimiento y del afecto que deriva: la *acquiescentia in se ipso*¹⁰. El entendimiento humano, cuando conoce, tiene la idea de una cosa y experimenta una verdadera satisfacción de sí mismo, es decir de la alegría con la idea de sí como causa. Es por eso que toda idea adecuada es al mismo tiempo una idea de sí. Desde un punto de vista ontológico, el sí no es más que el entendimiento en acto o la idea del cuerpo *sub specie aeternitatis*. En efecto, nuestro entendimiento es una parte del entendimiento divino o de la idea de sí que Dios forma. En otras palabras esto quiere decir que la idea de sí de un modo no es más que una parte de la idea de sí formada por Dios. Ser uno mismo es entonces saberse en otro y comprender la relación de la inmanencia a Dios. Ser uno mismo es saberse incluido en el entendimiento divino, como parte de un todo.

Esta relación de inmanencia es esencial y expresa para los modos la forma de lo que Spinoza llama una determinación interna. El escolio de la proposición 39 de la *Ética* II revela, en efecto, que el conocimiento adecuado de sí, del propio cuerpo y de los cuerpos exteriores corresponde a una determinación interna, a diferencia de la determinación externa:

Digo expresamente que el alma no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo confuso, siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada externamente, por el choque fortuito de las cosas, a contemplar esto o aquello, y no siempre que es determinada internamente, a saber porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones. Pues siempre que es dispuesta internamente de una u otra manera, contempla las cosas clara y distintamente, como mostraré más adelante.

Se plantea entonces la pregunta de saber exactamente a qué se refiere esta distinción entre la determinación interna y la determinación externa de la cual depende el conocimiento de sí y de las cosas. Spinoza precisa que nos demostrará más adelante lo que entiende por ello, pero está claro desde ya que la determinación interna corresponde a lo que definió al principio de la tercera parte de la *Ética* como una causa adecuada, a saber aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por nuestra sola naturaleza, mientras que la determinación externa remite a la causa inadecuada, cuyo efecto no se explica más que parcialmente por nuestra naturaleza.

⁹ E V 42 Esc.

¹⁰ E V 27.

Maculada por la confusión, la determinación externa tiene un carácter fortuito y lleva el sello de la fortuna que sacude los hombres. Corresponde a lo que Spinoza denomina el orden común de la naturaleza e implica la existencia de causas exteriores que determinan la acción. Esto se debe a que el hombre, como cualquier otro modo finito, no es más que una parte de la naturaleza y no puede por consiguiente evitar sufrir de otros cambios que los que se pueden comprender únicamente por su naturaleza¹¹. La determinación externa es entonces necesariamente una pasión y hace parte del primer género de conocimiento, ya que implica siempre una causalidad inadecuada.

En cambio la determinación interna es siempre una acción, que hace parte del segundo o tercer género de conocimiento; reenvía a nuestra sola naturaleza concebida como causa total o adecuada. ¿Quiere esto decir que todos nuestros males tienen su origen en no estar solos en el mundo y deben entonces atribuirse a las cosas exteriores a uno? En efecto, ninguna cosa puede ser destruida si no es por una causa externa, pero esto no significa para nada que la determinación interna pase por la instauración de fronteras con el mundo exterior y un repliegue en la interioridad. Es por esto que el significado de las categorías de interior y de exterior debe ser analizado con precisión, ya que Spinoza las reformula completamente.

Para definir mejor su especificidad, hay que evitar primero concebir las determinaciones externas e internas de modo espacial. En sentido estricto, la exterioridad del tipo espacial y geométrico puede valer únicamente en el caso de los modos finitos extensos que tienen un afuera. No puede servir de modelo para representar la determinación al infinito de los modos finitos del pensamiento o de algún otro atributo, pero debe ser manipulada con precaución para evitar importar conceptos inadecuados en un dominio que debe ser concebido por sí y no por la extensión.

Además hay que tener en cuenta que el interior y el exterior son conceptos relativos, que son válidos esencialmente en el seno de la naturaleza naturada. Para la sustancia, esta distinción no tiene validez ya que se reabsorbe en la expresión de una sola y misma causalidad inmanente y sólo tiene pertinencia si no se la considera como absolutamente infinita, sino en cuanto que se expresa en la naturaleza de nuestro espíritu o de algún otro modo finito. Para un modo, estas categorías no tienen tampoco un valor absoluto. De un lado, no hay una exterioridad o interioridad en sí, sino únicamente en otro, a saber la sustancia. De otro lado, hay exterioridad solamente en relación a una interioridad afectada. Como lo muestra la proposición 26 de la *Ética* II, si nuestro propio cuerpo no es afectado, nuestro espíritu no percibe la existencia de los cuerpos exteriores.

En la trama de los modos finitos, el interior y el exterior están siempre imbricados y no pueden ser pensados como realidades distintas y separadas. El modo se mueve siempre entre ambas. Es el lugar de los intercambios entre el interior y el exterior, ya que está perpetuamente afectado. Y un afecto engloba la naturaleza de nuestro cuerpo y la del cuerpo exterior. Es una mezcla muchas veces confusa de interioridad y exterioridad, de manera que es difícil determinar lo que le corresponde a uno y lo que corresponde a los otros. Independientemente de los afectos a los cuales está sometido, un modo como el cuerpo humano tiene por naturaleza necesidad de establecer relaciones con lo que le

¹¹ E IV 4.

es exterior para conservarse, de forma que haya una comunicación permanente entre el interior y el exterior. La conservación de la forma del cuerpo, de su proporción de movimiento y de reposo, no implica aislamiento en una identidad inamovible sin relación ni contacto con el exterior. Comporta al contrario intercambios continuos y mutaciones, no sólo a nivel mental, pero también a nivel físico, como lo demuestra el lema 4 de la segunda parte: "Si de un cuerpo, o sea de un individuo, compuesto de varios cuerpos se separan algunos cuerpos y, al mismo tiempo, le suceden en el mismo lugar otros tantos de la misma naturaleza, el individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin cambio alguno de su forma" (E II 13 L 4), y la demostración precisa a propósito de la forma que "ésta (por hipótesis) se mantiene, aun cuando se produzca un cambio continuo de los cuerpos" (E II 13 Lem. 4 D). Así, algunas partes internas se separan del cuerpo y se transforman en exteriores al mismo tiempo que otras que eran exteriores se unen a él. Lo interior y lo exterior pueden entonces invertirse. En un sistema de intercambio y de afecto permanente, las nociones de interior y de exterior son entonces revueltas y toman un nuevo significado. Spinoza opera una refundación completa de estas categorías que va en contra de todas las representaciones clásicas de la interioridad. En este punto es importante señalar que Spinoza procede a una doble inversión y advierte del peligro tanto de una pseudo-interioridad como de una exterioridad ilusoria. Esta doble inversión consiste en mostrar, de un lado, que el exterior es interno, de otro lado, que el interior es exterior.

En primer lugar Spinoza nos revela que *lo que creemos ser interior es en realidad exterior*. Dicho de otra manera, lo que aparece como una determinación del interior es una determinación del exterior que se ignora. Spinoza desbarata la ilusión de un sujeto personal, de un sí imaginario que no es más que una alteridad oculta. De hecho, lo que pensamos que es nuestro y que nos pertenece de manera íntima y singular, a saber nuestras disposiciones, nuestra constitución, nuestras costumbres, nuestros recuerdos y nuestras pasiones, son en parte los frutos de la intervención de causas exteriores, de la forma en que somos afectados por ellas y nos las imaginamos, como lo indica el apéndice a la primera parte de la *Ética*. Por ende, nuestros juicios no son los nuestros en el sentido riguroso del término, sino que llevan la marca de la forma en las cuales las cosas exteriores nos afectan. Las disposiciones del cerebro, la constitución del hombre no obedecen a un principio estrictamente intrínseco, sino que son el fruto de una interiorización de la exterioridad. Esto se debe a la estructura de nuestro cuerpo que lleva en él los vestigios de los cuerpos exteriores, como lo hace valer el quinto postulado de la *Ética* II: "Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo exterior a chocar frecuentemente con otra parte blanda, modifica el plano de ésta y le imprime como ciertos vestigios del cuerpo exterior que la impulsa" (E II 13 Post. 5).

Lo que creemos que nos es propio, a saber nuestra experiencia, nuestra historia, nuestras vivencias personales, está constituido por los vestigios de las causas exteriores, cuya naturaleza se mezcla confusamente a la nuestra y la impregna a espaldas nuestras. Desde luego, podemos imaginar que este todo que nos afecta expresa y define nuestra singularidad o nuestra personalidad, pero somos entonces engañados por una representación falsa. Las marcas que dejan en nosotros los cuerpos exteriores nos dan la ilusión de una interioridad profundamente original cuando no son más que la copia deformada del mundo a través del prisma de nuestro cuerpo. La exterioridad no se define entonces

necesariamente por lo que está al exterior de nosotros, sino por lo que está en nosotros bajo la forma de la presencia de las marcas de los cuerpos que nos afectan. Cargamos con los vestigios del cuerpo del otro. En resumen, el otro está en nosotros y sigue estando pese a su ausencia, a tal punto que nos puede acosar de forma alucinatoria después de su desaparición, hasta que nuestro cuerpo no sea afectado por un afecto que excluya su existencia o su presencia¹². Como consecuencia de un movimiento espontáneo de sus partes fluidas contra partes más blandas que se reflejan de la misma forma que lo fueron anteriormente por los cuerpos exteriores, el cuerpo estará, en efecto, afectado del mismo modo que si el cuerpo exterior actuara sobre él y por lo tanto el espíritu contemplara el cuerpo exterior como presente¹³.

El mecanismo de la memoria y de la costumbre, que toma apoyo sobre sus huellas, se aparenta también a un fenómeno alucinatorio, ya que teje y nos hace sentir íntimos vínculos entre los seres y las cosas, cuando en realidad no es más que una pura confluencia de cosas exteriores y extrínsecas sin relación objetiva, asociadas automáticamente a fuerza de repeticiones. La costumbre introduce así en el cuerpo el orden extrínseco y fortuito de los encuentros y de las asociaciones. Así, para retomar el ejemplo de Spinoza, “un romano pasa al instante del pensamiento de la voz *pomum* (manzana) al pensamiento de una fruta que no tiene semejanza alguna ni nada común con aquel sonido articulado, si no es que el cuerpo del mismo hombre fue muchas veces afectado por esas dos cosas, es decir, que el mismo hombre oyó muchas veces la voz *pomum* mientras veía dicha fruta. Y así, cada cual pasará de un pensamiento a otro según la costumbre que cada uno haya ordenado en su cuerpo las imágenes de las cosas” (E II 18 Esc.). La fórmula es penetrante, ya que expresa bien la exterioridad del proceso: la costumbre importa en el cuerpo un orden que no le es intrínseco pero que llega a serlo bajo el efecto de la repetición. Si la costumbre es una segunda naturaleza que se sobrepone a la primera, hay que precisar que en este caso, es la inscripción de la exterioridad en lugar de la interioridad.

Spinoza disipa entonces la ilusión de una personalidad fundada sobre la idea de una esfera íntima privada. El “sí” no se identifica con la memoria, por conexión de los recuerdos siguiendo el orden imaginativo fortuito de los encuentros. Se entiende entonces por qué la parte del espíritu que imagina y se acuerda desaparece con el cuerpo y no expresa la singularidad de sí. Spinoza disocia del sí la vivencia íntima, supuestamente personal. Lo que creemos ser lo más íntimo, el lenguaje, la memoria, la costumbre, las pasiones, no lo es y no es más que una interiorización de fenómenos puramente contingentes y exteriores los unos de los otros.

Sin embargo, se podría objetar que Spinoza nunca reniega de la idea de intimidad. ¿No dice en el *Tratado de la reforma del entendimiento* que la definición perfecta de una cosa debe “expresar la esencia íntima (*intimam essentiam*)” (TRE § 95)? Esta expresión, que desaparece en la *Ética*, no tiene relación con las vivencias personales. La esencia íntima se refiere a algo singular, pero cuando Spinoza hace referencia a ella, es para indicar lo que hace que la cosa se conciba y la distingue de sus simples propiedades. Toma el ejemplo del círculo cuya esencia no puede ser definida por la simple igualdad de sus radios, que es una propiedad, sino por la figura engendrada por la rotación de un

¹² E II 18.

¹³ E II 17 C D.

segmento alrededor de sus extremidades. Sin duda hay distintos grados en la intimidad, dependiendo de si se trata de la esencia *del* círculo o de *este* círculo, pero el concepto no tiene nada de una aproximación psicológica o afectiva. En la *Ética*, el “sí” remite a una esencia conocida por la tercera clase de conocimiento. Si esta esencia puede ser descrita como singular¹⁴, no puede ser asimilada a una realidad personal.

Pero para entender esta distinción entre la determinación interna y externa, es necesario hacer la crítica no sólo de la falsa interioridad, sino también de la falsa exterioridad. Spinoza realiza entonces una segunda inversión: lo que creemos ser exterior es interior. Lo que podría confundirse con una determinación del exterior es en verdad una determinación del interior. Si una causa exterior nos afecta por lo que tenemos en común con ella, los vestigios que deja no corresponden a una determinación de afuera, sino que de adentro. Hay una concurrencia de dos causas adecuadas y el efecto puede explicarse por mi naturaleza total –ya que corresponde a la propiedad de mi cuerpo– como también por la naturaleza total del otro –ya que corresponde a una propiedad de su cuerpo–. La exterioridad no es entonces sinónimo de alienación y de inadecuación. La exterioridad con la cual estamos en contacto es interioridad.

Desde este punto de vista, la exterioridad debe ser diferenciada de la alteridad. Los otros no son exteriores si hay convergencia de naturaleza con ellos. En este caso, de hecho, Spinoza no habla de cuerpos exteriores, sino de otros cuerpos o de varios cuerpos. No hay en realidad exterioridad, sino convergencia y unión al punto de poder formar un solo y mismo cuerpo. En la acción estos cuerpos unidos pueden así constituir una sola y misma cosa singular con el “sí”¹⁵. La interioridad es inclusiva y no excluyente. El “sí” no existe como una entidad separada. De hecho ser uno, es compartir propiedades con los otros cuerpos humanos y nociones comunes con sus espíritus. La comunidad, cuando expresa la conveniencia de la naturaleza y es percibida por la razón, es la expresión de sí. En este sentido, ser consciente de sí es ser consciente de que el “sí” es también otro que sí con el cual se corresponde.

Recíprocamente, nuestra interioridad se imprime, por así decirlo, al exterior y se expresa en el otro. Podemos ya confusamente contemplarla sobre y en los otros, ya que si los extrañamos, nos los imaginamos retornando a través de nuestra naturaleza y proyectamos nuestra imagen sobre ellos. Es lo que muestra la proposición 16 de *Ética* II: “La idea de un modo cualquiera con que el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a la vez, la naturaleza del cuerpo exterior.” Esta es la razón de por qué vemos los cuerpos exteriores a través del prisma deformante de nuestra naturaleza y los impregnamos de nuestra interioridad. Se sigue de ello que “las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores” (E II 16 C 2). Sin embargo, esta visión imaginativa no corresponde a una determinación interna. Para poder hablar de determinación interna que se manifiesta al exterior, hay que distinguir la interioridad espacial ilusoria, que expresa el hecho que en este cuerpo limitado por la

¹⁴ En la *Ética* V proposición 21, pese a que no escribe sobre la esencia íntima, Spinoza remite igualmente a la idea de singularidad cuando afirma que hay en Dios una idea que se expresa bajo el aspecto de la eternidad “la esencia de este o aquel cuerpo humano”.

¹⁵ *Ética* II, definición 7: “si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una cosa singular.”

frontera de la piel aparecen las huellas de los cuerpos exteriores, de una interioridad que se podría denominar inmanente y verdadera. Esta interioridad verdadera no implica el exilio de toda acción de los cuerpos exteriores y la expulsión de las imágenes. Una huella no es obligatoriamente la señal de una intrusión, de una alienación. Cuando llevan a las ideas adecuadas, las huellas y las imágenes son, al contrario, expresiones de una fuerza y no de una esclavitud de la imaginación. En el caso de una acción en el sentido más fuerte, el "sí" está en los otros. Puede contemplarse en ellos, él y su potencia de actuar. El cuerpo en efecto, según el postulado 6 que sigue al postulado 13 de la *Ética* II, puede mover los cuerpos exteriores de múltiples maneras y disponer de ellos de múltiples maneras también. Imprimir entonces su marca sobre el mundo y sus huellas exteriores son el reflejo de su interioridad. El "sí" está entonces en las cosas. Es por eso que el sabio puede ser descrito como consciente de sí, de las cosas y de Dios en un mismo movimiento del conocimiento.

En definitiva, para el sabio, todo es sí, ya que nada le es extranjero y radicalmente exterior. Al conocer las cosas y Dios, él se conoce a sí mismo. Sin estar fuera del todo, el ignorante está afuera de todo, ya que cree interior lo que es exterior y es exterior a la verdadera interioridad. El sabio sabe distinguir lo interior de lo exterior, el sí real del sí imaginario. No excluye al otro de sí, lo comprende, no excluye al otro que sí, está comprendido en él. Partiendo de la idea de sí formada por Dios, la idea de sí formada por el sabio no es la expresión de una simple homonimia. Ser sí para la sustancia como para el modo, es estar determinado a actuar por la necesidad de la naturaleza únicamente. La determinación del interior es así la expresión modal de la causalidad inmanente que prevalece en la naturaleza. Ser sí en otro, ser sí con los otros, esta es la forma de la verdadera interioridad.

Bibliografía

- Spinoza, Baruch. 1972. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Carl Winter, Heidelberg, 1925. Auflage Heidelberg.
- Levy, Lia. 2000. *L'automate spirituel. La subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*. Assen, Van Gorcum.