



Sergio E. Rojas Peralta¹

Recibido: 11 de septiembre de 2016 / Aceptado: 29 de septiembre de 2016

Resumen. El texto estudia el concepto de memoria desde el cuerpo filosófico de Spinoza, centrándose mayormente en *E 2P18*. Se explican las características principales del funcionamiento de la memoria según tres ejes conceptuales: *affectio*, *vestigium* y *concatenatio*, que son los que dan forma a la argumentación misma del autor en la proposición mencionada, y que además remiten a la teoría propia de Aristóteles sobre la función y el funcionamiento de la memoria. Se utiliza esa relación entre ambas teorías para ir esclareciendo transversalmente la posición de Spinoza con respecto al problema de la identidad del individuo (más allá de la proporción movimiento-reposo).

Palabras clave: memoria, impresión, identidad, affectio, vestigium, concatenatio.

[en] Memory and its representations in Spinoza

Abstract. This paper studies the concept of memory as understood in Spinoza's body of work, focusing mainly on *E 2P18*. The main features of memory's functioning are explained across three conceptual axes: *affectio*, *vestigium* and *concatenation*. These shape Spinoza's own argumentation in the cited proposition and also recall Aristotle's theory on memory's function and functioning. The link between both theories helps transversely to elucidate Spinoza's position regarding the problem of the identity of the individual (beyond movement-rest proportionality).

Keywords: memory, impression, identity, affectio, vestigium, concatenatio.

Sumario. El tríptico de la memoria. 1. *E 2P18*: *affectio*: multiplicidad y singularidad. 2. *2P18Dem*: *vestigia*. 3. *2P18S*: *ordo et concatenatio*.

Cómo citar: Rojas Peralta, S. (2016) La memoria y sus representaciones en Spinoza, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 10, 161-177.

Probablemente, hay tres lugares en las obras de Spinoza que son íntimos y a la vez cotidianos de todos. Aquella carta en la que cuenta un sueño, aquel texto sobre la muerte y la memoria (la del poeta amnésico), y los múltiples y diversos pasajes que tratan de la niñez. Los tres tienen que ver con la memoria, y sin embargo, tal vez

¹ Universidad de Costa Rica (Costa Rica)
E-mail: sergio.rojas@ucr.ac.cr

por la dificultad del tema, no se explaya *in extenso* sobre el asunto. Como respecto de otros temas fundamentales, los coloca transversal y ocasionalmente. Del pasaje sobre el poeta amnésico, se puede extraer una tesis fundamental según la cual *grosso modo* nuestra identidad desde el punto de vista eidético es nuestra memoria, lo cual subraya el aspecto finito del ser humano. Dicho de otra manera, destruidos nuestros recuerdos, destruida aquella referencia a las acciones nuestras, desaparecida entonces nuestra finita y precaria identidad. No quiero entrar aquí a discutir sobre zombis o autómatas –lo que dejo para otra ocasión–, por lo que tenga esto de conexión con el tema, sino que me interesa la memoria.

¿Qué es la memoria, según Spinoza? La respuesta es bastante clara, aunque somera y puntual,² y basta con que nos refiramos a *TIE* §§81-83 y a *E* 2P18, 18S y 5P23, 23dem, etc². La memoria es la concatenación de las ideas de las afecciones del cuerpo. Esta definición involucra varias dificultades, como la construcción misma de un recuerdo o el carácter objetual (formal) que puede adoptar un recuerdo, por lo cual la dicha concatenación se puede amplificar. Hay que considerar tanto el problema de la afección, el vestigio y el conocimiento, como el de la concatenación y el afecto emergente. Además, la memoria en cuanto conjunto de imágenes concatenadas remite a lo que la mente es en el sentido más amplio, en razón de lo cual refiere a la identidad misma del individuo. Esta identidad no es evidentemente como la identidad de la substancia (*ipseitas*), sino que depende de otro (*abalietas*), pero es una construcción de sí con cierta conciencia –aunque se desconozcan las causas–. Tampoco es una identidad puramente *civil*, aunque también dependa de otros, sino que es una representación de sí. No es de sorprender, pues, que Spinoza compare la amnesia (del poeta español o, para nosotros, del músico inglés) con la muerte del individuo. La descripción de la memoria queda entonces por hacer. Dicha descripción no puede ser más que analítica, y al haber enunciado esos aspectos problemáticos, sugiero entonces la tesis según la cual la memoria es un esquema de la imaginación (*σχήμα* o *figura*, *configuratio*), es decir, es una estructura por la cual el individuo responde activa o pasivamente frente a la exterioridad. Ella juega una función central, porque está en el núcleo entre la afección del cuerpo y el afecto emergente, del mismo modo que es estructural en la identidad civil y psicológica. A la vez, el afecto se produce por ella y ésta lo nutre, de suerte que el afecto siempre contiene un elemento especular respecto del individuo. La memoria no sólo remite a las afecciones, sino que se insertan luego en la complejidad afectiva donde se reúne las representaciones del pasado y del futuro, de lo contingente y de lo posible. Aquí sólo trataré la referencia a las afecciones.

Este análisis de la memoria debe contener los elementos por los cuales un individuo se constituye corporal y mentalmente³. Primera *vis*. Y no solamente. También como una representación del individuo respecto de sí, una imaginación de

² En cuanto a las abreviaturas de las obras de Spinoza, se sigue el canon usual. Salvo indicación contraria, las traducciones de sus pasajes me corresponden. Las referencias corresponden a la edición Gebhardt (G: tomo y página), excepto para el *TIE*: la numeración de los párrafos y las notas son de la edición de Mignini (B. SPINOZA, *Œuvres*, vol.1: *TIE* y *KV*, ed. F. Mignini, tr. M. Beyssade y J. Ganault respectivamente, Paris, PUF, 2009).

³ Sobre la elección: en el *TIE* §§81-82, la memoria comunica las afecciones de la imaginación y el orden del entendimiento: por una parte es reforzada por la fuerza de la afección-cosa singular corpórea, pero puede serlo también por el entendimiento (proporción directa inteligibilidad-retención).

una imaginación, lo cual *prima facie* indica una cierta *vis* o *potentia* que sirve como referencia del individuo y como objeto de análisis de sí mismo, lo que puede contribuir a su libertad o felicidad. Como aclaración, «representación» es empleada de dos maneras: como en Spinoza (*E* 2P17) o como modelo de significación. En este último sentido, el objetivo es mostrar la versatilidad y complejidad de querer entender la memoria, por lo cual este otro sentido de representación hace referencia a una expresión teórica específica de ella, la geométrica, la lógica y la gráfica.

Hubiese querido mostrar primero la influencia aristotélica en la teoría spinoziana de la memoria, en particular en el *TIE*⁴, sin embargo el espacio no da para entrar en ese detalle, ni para analizar el carácter *proporcional* con el cual Aristóteles describe ciertos factores mnémicos, que Spinoza sigue en la nota f del *TIE*. Sobre este asunto, sólo diré aquí que el *De memoria* de Aristóteles parece haber sido leído por Spinoza al tenor de la indicación de la recepción de la edición de J.Oporinus (Basilea, 1548) de Aristóteles que hace F.Manzini (2009)⁵ y porque una serie de pasajes de dicha obra (449b25-33, 452a17-b7 y 452b23-453a4) tienen un claro eco en la organización y en la descripción de la memoria en el *TIE* (§§81-83 y nota f⁶), así como en la *Ethica* (2P18). Aun así, haré alguna alusión al texto aristotélico.

El análisis de la teoría spinoziana de la memoria recupera principalmente esas obras de Spinoza, y para mayor facilidad expositiva sigue el orden de la proposición 2P18 de la *Ethica*, presentado en forma de tríptico (teorema, demostración y escolio), en cada una de sus partes se formula una representación de la memoria.

El tríptico de la memoria

La proposición *E* 2P18 tiene tres instancias a considerar en su composición que se pueden ubicar fácilmente, porque coinciden con la estructura demostrativa: el teorema propiamente dicho (*E* 2P18), donde el contenido depende directamente de 2P17 y de la noción de imaginación como potencia de representar o tener presente (ideas de las afecciones del cuerpo); la demostración (*E* 2P18Dem) que enlaza el contenido de dicha noción con la noción de *vestigia* (*E* 2Post5), lo que implica que la representación está siempre acompañada de una modificación de la disposición afectiva del cuerpo; finalmente, el escolio (*E* 2P18S) que establece que el vínculo entre las afecciones (*vestigia*) y el vínculo entre las ideas correlativas se entienden como encadenamientos (*concatenatio*), que siguen unas reglas, que son: [a] que las ideas del encadenamiento son ideas que implican la naturaleza de los cuerpos exteriores, no de ideas que expliquen dicha naturaleza (*E* 2P18S, *primo*) y [[b] que el encadenamiento de las ideas sigue el de las afecciones del cuerpo (*E* 2P18S *secundo*). La representación de un encadenamiento se corresponde con el otro, de

⁴ Sobre este asunto, remito a: O. HAMELIN, «Sur une des origines du Spinozisme», *L'Année Philosophique*, 11 (1900), 15-28; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza* (1e éd., 1934, 2 vol.), Cambridge, Harvard University Press, [1934] 1983; B. ROUSSET, (*Commentaire du Traité de la réforme de l'entendement* (éd. & tr. B. Rousset). Paris, J. Vrin, 1992 y F. MANZINI, *Spinoza, lecteur d'Aristote*, Paris, PUF, 2009, aunque no hay un análisis particularizado sobre este punto.

⁵ MANZINI, *Spinoza, lecteur d'Aristote*.

⁶ Estos párrafos y en particular su nota f parecen subrayar la lectura de Spinoza de la obra aristotélica.

la misma manera que luego Spinoza demuestra que la mente, una vez afectada por dos afectos al mismo tiempo, cuando sea afectada por uno lo será por el otro (*E* 3P14).

1. *E* 2P18: *affectio*: multiplicidad y singularidad

Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos simultáneamente, cuando después la mente imagine alguno de ellos, inmediatamente recordará los otros. (*E* 2P18, G II, 106)

Inicio el análisis de *E* 2P18, señalando varias cosas: [a] le memoria está construida como una derivación de la imaginación, no sólo por depender de la formación de las imágenes de las afecciones del cuerpo (*E* 2P18 y 2P18Dem), sino porque Spinoza busca, además, clarificar qué se entiende por memoria (*E* 2P18S), con lo cual no hace más que refinar la aplicación de un concepto y el uso de un vocablo – muy propio a los ejemplos del escolio-. Y la función de la memoria evidencia la de la imaginación misma.

[b] Por otra parte, el teorema tiene, en efecto, un aspecto geométrico (óptico), como si al percibir el cuerpo (ser afectado) por un punto A, acompañado por otro u otros (B y C) simultáneamente percibidos, la mente se representa un segmento tendido entre ambos –y luego, una línea que pasa por ambos-; y si admitimos que la recta equivale a la expresión temporal de la exposición de las cosas, cada vez que nos representamos un punto de dicho segmento [AC], nos podemos representar todos los puntos de dicho segmento o de la recta. El teorema procede de *E* 2P17 donde una cosa afecta al cuerpo humano y no deja de afectarlo hasta ser substituida por otra afección. Ahí, la afección es sucesiva, mientras en *E* 2P18 la afección es simultánea (*presencia doble*). Ahora bien, los presupuestos tácitos del recuerdo (*recordabitur*) son, después de esa doble presencia, la ausencia de esos cuerpos y la reaparición de uno de ellos. Por *reaparición* puede significar tanto el volver a ser afectado el cuerpo humano por uno de esos cuerpos (re-presentación) como el volver a formar una imagen de uno de ellos (representación), dada la potencia de la mente de presentificar (*E* 2P17C). La diferencia entre la imaginación y la memoria parece radicar en que la primera presentifica una cosa y la segunda representifica aquello que le está asociado.

Así, sean A, B y C cosas que afectan simultáneamente un cuerpo –mi cuerpo-, el cuerpo los representa como si estuviesen en un mismo segmento [AC]. Aparece aquí la representación geométrica en cuanto se puede hacer una construcción: A, B y C sean puntos equidistantes de O (el individuo), y sobre una misma línea o un mismo arco. Como el individuo recuerda A, cuando se representa C, recuerda también B. Se está tentado a decir que, luego, cualquier punto entre A y C del mismo segmento será recordado, si se representa A, B o C en el entendido que todos los puntos de [AC] han afectado simultáneamente al cuerpo. Es evidente, dado que en el escolio (*E* 2P18S) la noción de *concatenatio* implica la conexión y el orden así como la linealidad entre las afecciones del cuerpo y las ideas de dichas afecciones. No así un orden formal entre los cuerpos exteriores afectantes. Es la representación aristotélica la que regresa a la memoria (*De mem.* 452a17-b7):

ABCDEFGH son elementos ordenados, probablemente los elementos que son *naturalmente* culturales, porque se entiende fácilmente el sentido de su orden consecutivo, sean letras, sean considerados números naturales. Ahora bien, la recta (AC) equivale a una representación temporal del momento que somos afectados por A, B o C. A, B, y C son presentaciones simultáneas que se encadenan entre sí de la misma manera, aunque ignoramos aquí el problema de la intensidad.

Vale le pena hacer aquí una digresión sobre la relación entre simultaneidad y sucesión, dado que implican dos modos de representarse el tiempo. En cada caso interviene el tiempo, porque el tiempo es «simple modo de pensar»⁷, y en la simultaneidad⁸ establece una asociación, en la sucesión una yuxtaposición. El tiempo mismo es el resultado de una comparación para determinar la existencia de una cosa. Es de resaltar el que Spinoza, cuando establece su «reloj natural» (*E* 2P44S)⁹, formule el tiempo a partir de la comparación de procesos (la posición del sol durante el día y las sucesivas apariciones de Pedro, Pablo y Simeón). Se realizan dos procesos, uno sucesivo (Pedro, Pablo y luego Simeón o la hora del día), otro asociativo entre ambas secuencias. Hay aquí un problema por retomar, porque las conexiones mnémicas son fundamentalmente asociativas, y no dice Spinoza nada de la secuencia, salvo que es narrativa, como se verá más adelante. La secuencia supone asociar no cosas simultáneas sino sucesivas, por lo cual puede entenderse el problema que presenta la memoria desde el punto de vista de reconstruir el «orden real» de los eventos, sin mencionar que dicha reconstrucción en cuanto a tiende al orden temporal, es decir, al orden de pensar, no implica en sí mismo racionalidad, pues no da cuenta de las causas. Desde la perspectiva de la imaginación, no hay explicación de la continuidad. La sucesión no son más que las vicisitudes del individuo. Es fácil entonces entender en qué sentido la memoria es más fuerte en la asociación que en la sucesión y por qué a Spinoza le preocupa, como a Aristóteles, el problema de la precisión en el recuerdo (*TIE* §83, nota f, G II, 31): pues en ese respecto hay dos géneros de recuerdos, aquel que se refiere simplemente a un evento (aislado, desconectado o destruido) y aquel cuyo evento tiene además marcadores de su ocurrencia (conectado o «déficit contextual»¹⁰). En cuanto la sucesión sea considerada como un cambio en el «estado de cosas», se la podría considerar como un agregado de elementos a un estado de cosas previo, sin que pueda entrar en más detalles aquí.

Ahora bien, con la *concatenatio*, si A, entonces B ($A \supset B$). La simultaneidad significa la equivalencia y la reciprocidad de este procedimiento ($B \supset C$, $A \supset C$, etc). Esta concatenación de elementos subraya el carácter imaginario de la memoria, porque este *poner* no atiende a la causalidad de los elementos, sino simplemente a la temporalidad de las presentaciones (a la simultaneidad, en el caso de *E* 2P18). Desde una perspectiva lógica, cabe también que se trate de una conjunción ($A \wedge B$), pues este *poner* es ambiguo. Apelar a un elemento es traer de

⁷ *CM I*, 4, G I, 244; ver *CM I*, 1, G I, 234 y tiempo como medida del movimiento (*PPC* 2P6S, G I, 193 y 194).

⁸ *PPC* 2A_x14: correspondencia de cantidades.

⁹ Para más detalle sobre el reloj que concibe Spinoza en *E* 2P44S, véase S. ROJAS P., *Spinoza: fluctuations et simultanéité*, Sarrebrücken, EUE, 2012, 350ss.

Sobre las nociones de tiempo y duración, véase C. JAQUET, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza* (préface d'A. Matheron), Paris, Kimé, 1997.

¹⁰ Uso esta expresión normalmente referida a problemas de amnesia para referir la desconexión. Véase J. M. RUIZ-VARGAS, *Memoria y olvido*, Madrid, Trotta, 2002.

golpe a los otros que están asociados. En los mismos términos de *E* 2P17 y 2D2, la vinculación entre una afección y otra tiene un aspecto de necesidad, pero que no refleja ninguna necesidad entre los cuerpos exteriores que producen dichas imágenes, dado que el fruto puede ser concebido sin necesidad de la palabra *pomum*, y su supresión no afecta la cosa, ni pertenece entonces propiamente a su esencia (*E* 2D2 y 2Ax1). La necesidad del vínculo se encuentra evidentemente en el cuerpo humano, porque una tal afección conduce específicamente a otra, pero no a cualquier otra¹¹. Y toca a la esencia de ese cuerpo, porque suprimida una imagen, en efecto se suprime la otra (supresión) o, al menos, un modo de acceder a la imagen (aislamiento de imagen o disociación), como puede entenderse en el caso de ciertas amnesias. Se destruye el vínculo producido por aquello que se denomina simultaneidad. De hecho, consideremos al músico inglés (Clive Wearing) en lugar del poeta español (*E* 4P39S), que luego de enfermar y sufrir una meningitis, pierde la memoria. Su amnesia es retrógrada y anterógrada, y parece conservar una cierta memoria semántica, pues puede leer música e interpretar el piano, puede hablar su lengua materna, incluso sabe que está casado, que reconoce a su esposa pero no recuerda absolutamente nada de su matrimonio, mientras que la memoria episódica se ha reducido a unos segundos, de suerte que la identidad y la personalidad son en cierto sentido *instantáneas*, y él mismo dice incluso que es «como la muerte».

«Simultaneidad» (*simul*) parece una noción «común» y admitida, aunque apunta a la complejidad de la noción de individuo en Spinoza, ya que podría tener asidero en el modo multitudinario de ser afectado un cuerpo (*E* 2Ax4) y en la idea de concurrencia de acciones (*E* 2Ax5 y 2P13S). En esta dirección, que no voy a desarrollar aquí, habría que observar la indicación de la definición de cosa singular que da Spinoza: «Por cosas singulares entiendo cosas que son finitas y que tienen una existencia determinada; que si muchos individuos concurren así en una única acción, de manera que todos sean simultáneamente causa de un solo efecto, a todos ellos los considero en ese sentido como una cosa singular.» (*E* 2D7, G II, 85) Ciertamente, estos elementos sirven para discutir sobre la noción de individuación, pero aquí el problema consiste en que, si un recuerdo es el paso de una imagen de una afección a otra, ¿pueden los cuerpos exteriores que producen simultáneamente afecciones en el cuerpo considerarse como un individuo o por el contrario, en la medida en que las afecciones sean tomadas como *diferentes*, es necesario en la constitución del recuerdo que dichos cuerpos y las afecciones resultantes no deban ser considerados como un individuo? Por supuesto, queda también la pregunta sobre si la simultaneidad es parte de la causa, una propiedad o simplemente una imaginación sobre lo que es un individuo o un proceso de individuación. Esta reflexión, sin entrar en su análisis, apuntaría a la recuperación que hace Balibar¹² de la noción de *transindividual*.

Todo esto es relevante en cuanto efectivamente las afecciones del cuerpo en la medida en que conserven la proporción de movimiento y reposo siguen la constitución de un mismo individuo. El individuo humano es, entre otras cosas, el

¹¹ P. DRIEUX, *Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza*, Paris, Garnier, 2015, 145.

¹² É. BALIBAR, *De la individualidad a la transindividualidad* (tr.A.Torres). Córdoba, Brujas, 2009.

conjunto de recuerdos, su historia personal¹³. Y esto sería parte de la idea adecuada sobre cada individuo, idea que en cuanto nos esforzamos por conocer buscamos formar, al tenor de la idea de poseer conciencia de sí, de Dios y de las cosas (*E* 5P39S).

Por otra parte, primero, respecto de los cuerpos exteriores, partimos del hecho que al presentarse varios cuerpos a la vez (A y B), si los dos cuerpos producen una misma afección, realmente tenemos un solo efecto; en razón de lo cual, para tales efectos, los dos individuos se pueden considerar una cosa singular. Al contrario, entonces, dos afecciones diferentes suponen dos efectos distinguibles y habría entonces dos cosas singulares. La composibilidad de las imágenes supone la distinción y la posibilidad de confusión de cosas singulares en el cuerpo humano. Segundo, respecto del cuerpo humano, éste se define y se distingue por una cierta proporción de movimiento y reposo (*E* 2P13S/Ax1, etc) y por una cierta composición (*E* 2P13S/Lem4, etc). Las afecciones a las que está sometido – constantemente–, mientras no destruya esa proporción ni esa composición, producen efectos diferentes en el cuerpo humano (*E* 2D7), por lo que constituyen un recuerdo (representable como $aff_A \supset aff_B$ o $aff_B \supset aff_A$ ¹⁴). Spinoza no concibe inicialmente que los cuerpos sean cosas singulares, sino que debe enlazar los dos conceptos (*E* 2P13S/Lem3 Dem). Y formula además una equivalencia entre una idea de un cuerpo y una de una cosa singular existente en acto (*E* 2P45). En esa línea de pensamiento, Spinoza insiste en la determinación al movimiento de los cuerpos finitos, lo cual habría que proyectar sobre los vestigios.

En el *TIE*, Spinoza se esfuerza en distinguir memoria y entendimiento, y cuando la memoria se fortalece sin auxilio del entendimiento, se fortalece «por la fuerza por la cual la imaginación o el sentido, que llaman común, son afectados por alguna cosa singular corpórea [*afficitur ab aliqua re singulari corporea*]» (*TIE*, §82, G II, 31). Y la explicación se da en forma de díptico, explicando esa expresión «cosa singular corpórea»: [a] el factor *singular* es objeto de retención por la diferencia numérica. Se retiene perfectamente un único elemento, mientras la pluralidad se convierte en genérica y «se confunden fácilmente». [b] El factor corpóreo hace referencia a la exclusividad del poder ser afectado de la imaginación¹⁵. En ambos casos, Spinoza insiste en que la imaginación se afecta *solamente* por lo singular (*tantum a singularibus afficitur*) y por lo corpóreo (*a solis corporibus afficitur*).

A la par de este pasaje, se pueden anteponer los conceptos que de la admiración presenta Spinoza¹⁶. La admiración (*E* 3P52, Dem, S y 3Daf4 y expl.) es una

¹³ Ilustrativo en ese sentido es el pasaje siguiente: «Las ideas no son, en efecto, más que *narraciones o historias mentales* de la naturaleza. Esa expresión se aplicó después, metafóricamente, a las cosas mudas, como cuando decimos que el oro es verdadero o falso, como si el oro, representado por nosotros, nos contara sobre él mismo algo que hay o no hay en él.» (*CM* I, 6, GI, 246, tr. A. Domínguez; las itálicas son mías).

¹⁴ Esta podría ser, en efecto, una notación del pasaje de una afección A (aff_A) a otra B (aff_B), lo cual sería la representación de base que introduce Spinoza, a saber, una representación lógica donde cada afección pone otra. El asociacionismo puede además introducir equivalencias entre las afecciones ($aff_A \equiv aff_B$).

¹⁵ Cfr. *E* 4P38, G II, 239 y 2P14Dem, G II, 103.

¹⁶ La *admiratio* ha de traducirse y entenderse aquí como aquel estupor que produce la cosa, una veneración por una cosa por la extrañeza que produce. Descartes parece concibe la sorpresa (*étonnement*) como una admiración desmedida por algo que no lo amerita (*Passions de l'âme*, art.53). A pesar de compartir un núcleo

afección o la idea de «una afección sin afecto»¹⁷, donde lo singular desempeña precisamente la función de la novedad, como la de una primera *impresión* («novedad», término que usa el mismo Spinoza en la definición de la admiración). Nos podemos pecar de la novedad¹⁸, porque en lugar de desplazar la atención de una idea de afección a otra, no hay recuerdo pero sí parálisis. El individuo se encuentra desconcertado. Y aquí la explicación regresa a la inercia establecida en *E* 2P17, se necesita de la presencia de otra cosa cuya imagen substituya la imagen objeto de admiración. La imagen de la afección está inconexa, y es a esa desconexión que Spinoza denomina *admiratio*. La mente se esfuerza entonces en darle un lugar, con lo cual trata de hacerla común –o ver algo común en la cosa- o de conectarla a otra cosa conocida –o como si estuviese conectada con otras cosas, pues-, es decir, como si fuera singular y conocida.

No es de extrañar que puedan entonces producirse recuerdos falsos o fingidos (*TIE* §58), mientras no haya conciencia de contradicción (*TIE* §56-57) para concatenar las imágenes de las afecciones: habría aquí una conciencia o un recuerdo de A a C, porque pienso que hay algo que conecta las dos afecciones, aunque no recuerde –no sepa- exactamente qué, como en el caso del recuerdo desconectado. Si el evento nuevo se produce a la vez con algo *conocido* o *sufrido* anteriormente, se vinculará como los demás. La posterior repetición de lo nuevo disminuye su *impresión* (no el vestigio) y refuerza el vínculo establecido. En sentido inverso, el músico inglés no tiene acceso a lo común, y todo aparece como por primera vez, y en cierto sentido se sorprende como quien está constantemente frente a cosas novedosas y singulares, su cuerpo no es imprimible (*vestigia*) aunque sí impresionable (*admiratio*), ni hay constatación de la repetición, por lo cual el vínculo no se refuerza de manera alguna. La sucesión parece desaparecer en ausencia de una matriz de asociaciones en la cual inscribir los cambios.

Hay que leer estos pasajes de la *Ethica* desde el efecto que se produce y que en otro lugar insiste en que nos esforzamos en suprimir la admiración (*KV* II, 5, §5) y que no es más un modo de conocimiento del primer tipo (*KV* II, 3, §§2-3). Esto hace pensar en el pasaje en que el infante queda paralizado ante la primera impresión y no pasa a nada más (*KV* II, 17 §4). El objeto de la admiración posee algo singular, por lo cual la afección de dicha cosa es más fuerte que aquella de una cosa que vemos junto con otras o que no carece de algo en común con otras. No hay entendimiento de aquello de lo que «la imaginación no forme imagen alguna gracias a un vestigio» (*Ep.* 17, *G* IV, 77). Lo singular no conforma recuerdo, ni parece hacer la cosa más inteligible. Una última cosa, los ejemplos de Spinoza son variados: leer una novela y leer muchas, ver ovejas de cola corta y otras de cola larga, escuchar y ver un sonajero por primera vez –y no haber escuchado ni visto uno antes-, y finalmente, escuchar árboles que hablan, o imaginarse un caballo alado. El primero y el tercero hacen referencia a lo singular atendiendo a la

básico, Spinoza no elabora las pasiones de estimación sobre la admiración, y en ese sentido Descartes se apega más a un sistema que descansa en la admiración (véase H. PARRET, *Les passions*, Bruxelles, P. Mardaga, 1986, 21. y T. PAVEL, *L'art de l'éloignement*, Paris, Gallimard, 1996, 49).

¹⁷ L. VINCIGUERRA, *Spinoza et les signes. La genèse de l'imagination*, Paris, J.Vrin, 2005, 47.

¹⁸ La primera representación que de algo se hace un niño (el sonajero, en *KV* II, 17 §4) sólo es desplazada por otra representación (*E* 2P17). Desbloquear la atención sucede desde fuera, porque no hay nada con lo cual esté conectada la primera representación. En *E* 3Daf4 expl., Spinoza se refiere al carácter novedoso de la imagen de la cosa, de donde al menos en este contexto efectivamente *singular* y *novedoso* son sinónimos.

simplicidad de la cosa y a su número, mientras los restantes hacen referencia más que a su número a su composición de imágenes (ovejas-colas, árboles-habla y caballo-alas). Se podría estar tentado a pensar en una distinción cuantitativo/cualitativo en relación con lo singular, pero dentro de la estrategia naturalista de Spinoza, la rareza de algo no es una cualidad de la cosa, sino simplemente una cierta ignorancia del ser humano. Se puede apreciar, además, que los ejemplos tratan de la *simplicidad* de la afección, la cual es relativa al contexto. Ciertamente una novela es compleja, pero no tiene la complejidad de retener otras mil novelas a la vez; y sin considerar las mil novelas, es más difícil retener las aventuras del *Quijote* que una *comedia* como *Heautontimorumenos* de Terencio. ¿Qué tiene el *Quijote*? Su mayor composición frente a una trama más simple, como la de una comedia.

El carácter singular juega sobre la retención, pues, casi como en la vieja metáfora de la huella mnémica. Pero en el paso de los primeros escritos a la *Ethica*, ella cobra fuerza, porque dicha *contundencia* de la singularidad se inscribe en la idea de concatenación (*E* 2P18S) y de conexión (*E* 3Daf4). Retomando la representación geométrica, a Spinoza le interesa rescatar el aspecto demostrativo y a la vez el carácter de construcción. En sentido inverso, reconocer que la memoria atiende a una construcción geométrica, invita a analizar la memoria de cada uno atendiendo a los elementos de la construcción particular que históricamente cada uno ha seguido.

En el contexto del *TIE*, la memoria se expresa como *retención*, mientras en la *Ethica* se insiste sobre la *concatenación*¹⁹ -decía-. Desde la concatenación, el recuerdo es un desplazamiento de una imagen hacia otra, es un recorrido como veremos más adelante, y como exige la demostración (*E* 2P18Dem), ese desplazamiento es una modificación local o generalizada del cuerpo para lo cual es necesario referirse a los *vestigia*. Antes de pasar a la demostración, vale la pena detenerse en el *TIE* otra vez, para tratar la lectura de Aristóteles que hace Spinoza. Éste considera ahí que la memoria se trata de «la sensación de impresiones en el cerebro, junto con el pensamiento dirigido a la duración determinada de la sensación» (*TIE*, §83, G II, 31). Esto introduce varios temas: el primero, es el de la impresión cerebral, que en la *Ethica* es substituido por la impresión –simplemente-corporal, con lo cual pone en juego todo el cuerpo y no visión *anatomista* y *fisiológica* de la memoria, sino una visión de conjunto, no orgánica. Los *vestigia* dejan de ser *impressionum cerebri*, que no son además aristotélicas. Habría que considerar un cambio de paradigma en la explicación *médica* involucrada, porque ni las imágenes están en el cerebro (*E* 2P48S), ni hay recurso explicativo en un sistema periférico. Subrayo las diferencias entre el *TIE* y la *Ética*.

En segundo lugar, la idea de la medida y de precisión en el recuerdo. Esto está presente tanto en Spinoza (*TIE* §83, nota f) como en Aristóteles (*De mem.* 452b, en la edición de Oporinus, t.2, f.174). En Spinoza, bajo la idea de «duración determinada» (*ad determinatam durationem*) o «indeterminada» (*duratio indeterminata*), mientras que Aristóteles habla de «medida» (μέτρον, *mensus* en

¹⁹ De hecho, el verbo *retinere* se usa en cuatro contextos: retener algo su naturaleza (*E* 1P12Dem y 1P13Dem), retener algo su proporción de movimiento y reposo o su naturaleza (*E* 2P13S/Lem4-7), conservar un uso –terminológico- o un estado (*E* 1App.§1, 2P17S y 4Præf.§3) y retener el cuerpo las impresiones o vestigios (*E* 3Post2).

Oporinus). Aristóteles quiere subrayar que puede haber recuerdos cargados de coordenadas temporales, fechado, *daté* traduce R.Mugnier, o *lato sensu*, espacio-temporales y puede haber recuerdos cuyo contenido es únicamente el suceso mismo y no dicha localización espacio-temporal. Esta memoria es conocida hoy como «memoria episódica», de la vida cotidiana (frente a la «memoria semántica», más bien cultural). Spinoza subraya la función retórica del convencimiento en un diálogo si el recuerdo es preciso y no vago en su localización espacio-temporal, al agregar «para creer mejor a alguien en lo que dice, le preguntamos cuándo y dónde sucedió eso que dice» (*ut alicui melius credamus in eo, quod dicit, rogamus, quando, & ubi id contigerit, TIE §83, nota f, G II, 31*). Con ello insiste en un elemento de la ordenación para dar inteligibilidad, pues lo narrado sería un contenido asociado a un lugar y a un momento. Cobra nuevamente importancia el aspecto narrativo asociado a la memoria (*CM I, 6 G I, 246*), y se puede entender en qué sentido la ordenación narrativa o literaria contribuye a disponer el entendimiento a inteligir de una manera adecuada o de manera inadecuada. Se puede recordar, insiste Aristóteles, sin las coordenadas espacio-temporales, lo cual se traduce en Spinoza como un recuerdo aislado que se vuelve menos verosímil y a la vez dificulta su entendimiento.

Cabe agregar que al decir: «ante todo, es necesario distinguir entre el entendimiento y la imaginación, o entre las ideas verdaderas y las demás, ciertamente las ficticias, las falsas las dudosas y, absolutamente, todas aquellas que dependen de la sola memoria» (*Ep.37, G IV, 189, traducción de A. Domínguez*), Spinoza crea dos géneros de ideas, uno de los cuales contiene una diversidad por la forma o por el origen, donde la memoria, aislada de un método de ordenación, como veremos, concurre en el resto de las ideas inadecuadas. La manera inadecuada de entender parece consistir en una variedad de elementos, si no de grados, en los cuales se puede dar el error. Acaso el modo de encadenar una narración permite entender cómo se han concatenado los acontecimientos y así concebir el error. De estos pasajes, no se puede en cambio deducir que la manera adecuada de entender involucre una única manera de exponer las ideas.

En tercer lugar, Aristóteles hace referencia al problema de la creencia. En ese sentido, Aristóteles insiste en la diferencia entre recordar y creer recordar, por lo cual dice que el proceso es doble, uno referido a la cosa, otro referido al tiempo. En Aristóteles, hay tres «condiciones» relativas al recordar: que «creer recordar» es la creencia de realizar el proceso sin estar acompañada del proceso (*De mem.452b24-26*); que es imposible recordar sin creer hacerlo y sin percatarse (*De mem.452b26-27*); y finalmente, no hay recuerdo si el proceso de la cosa no es acompañado por el del tiempo y al revés. Las tres condiciones comprenden pues la realización de ambos procesos, de la cosa y del tiempo, y la conciencia de recordar, al punto que parece que esta última se deriva del proceso del tiempo en su aspecto comparativo. La percepción del tiempo es la conciencia del cambio y establece una diferencia entre el proceso objetual y el objetivo, de suerte que se distingue entre la mera presencia de la cosa y su presentificación. Y aquí Spinoza, que parece tener el *De memoria* bajo los ojos, reconoce el problema de la determinación de la duración de la sensación de las impresiones cerebrales, donde es necesario introducir una medida de movimiento, lo cual ocurre con recurso a la imaginación (*TIE §83, nota f*) y recuerda que el tiempo es una imaginación (*E 2P44S*). Cuando se ha dicho que

el recuerdo es el desplazamiento de una imagen a otra, de la idea de una afección a otra (o la memoria es aquel mecanismo por el cual «el apetito pasa de una cosa a otra» (*KV* II, 17, §4, G85) repite *E* 2P17. Cada imagen y cada afección van acompañadas por otra que indica el tiempo (en el *TIE*, la duración).

2. 2P18Dem: *vestigia*

Pasemos entonces a la demostración, donde reaparece el tema de los vestigios y dónde podemos percibir la función de retención, sin caer en la idea según la cual la memoria sería la huella mnémica.

DEMOSTRACIÓN La mente (*por el Corolario anterior*) imagina algún cuerpo por esta causa, es decir, porque el cuerpo humano es afectado y dispuesto por los vestigios de un cuerpo externo del mismo modo en que fue afectado cuando ciertas partes suyas fueron impulsadas por ese mismo cuerpo exterior; pero (*por hipótesis*) el cuerpo ha sido dispuesto de tal suerte que la mente imagine dos cuerpos simultáneamente; luego, los imaginará desde entonces los dos simultáneamente, y la mente, cuando imagine uno de ellos, recordará inmediatamente el otro. (*E* 2P18, G II, 106)

El aparato demostrativo tiene una estructura por lo demás particular: se funda únicamente en *E* 2P17C, el cual remite a su propio aparato demostrativo, pues de otra manera puede sorprender la súbita aparición de los *vestigia*. El corolario retoma la tesis de la proposición 2P17 para hacer referencia a la repetición (la mente contemplará los cuerpos por los que el cuerpo ha sido afectado *una vez, semel*):

Mientras los cuerpos exteriores determinan las partes fluidas del cuerpo humano de manera tal que choquen frecuentemente contra las más blandas, las superficies de estas (*por el Postulado 5*) cambian, de donde resulta (*ver el Axioma 2 posterior al Corolario del Lema 3*) que de ahí son reflejadas de modo diferente al que solían serlo antes, y también que, después, esas mismas, al encontrar en su movimiento espontáneo nuevas superficies, son reflejadas del mismo modo que cuando fueron impulsadas contra aquellas superficies por los cuerpos exteriores, y consecuentemente, resulta que, mientras persisten en moverse reflejadas de esa manera, afectan al cuerpo humano del mismo modo, que la mente (*por la Proposición 12 de esta Parte*) pensará de nuevo, esto es (*por la Proposición 17 de esta Parte*), que la mente contemplará de nuevo el cuerpo exterior, como presente; y esto, tantas veces cuantas las partes fluidas del cuerpo humano encuentren las mismas superficies en su movimiento espontáneo. Por eso, aunque los cuerpos externos, por los cuales una vez el cuerpo humano fue afectado, no existan, la mente, sin embargo, los contemplará como presentes tantas veces, cuantas se repita esa acción del cuerpo. (*E* 2P17C Dem, G II, 105)

Esta cuestión la retoma la demostración al hacer referencia a la «frecuencia» (*sæpe*) que significa tanto la vivacidad de los choques implicados como la repetición de esos mismos choques. Dichos choques siguen ciertas *reglas* (post5 y Lem3Ax2) por las que se configura un recorrido *espontáneo* por la transmisión de los cuerpos que siguen chocando y modificando la disposición del cuerpo y, a la vez, se modifica la aptitud de la mente para percibir dicha modificación. La demostración acaba en bucle según el cual se constituye un *hábito*, en la medida en que el recorrido se repite si se vuelven a presentar los mismos cuerpos exteriores. *E 2P17CDem* reúne cuatro temas (la frecuencia, la transmisión del movimiento, el hábito, y la disposición del cuerpo y la aptitud de la mente), y me referiré brevemente aquí solo a los tres primeros, dado que el último es regresar a un extenso desarrollo sobre el *mind-body problem*, que involucra el problema de la identidad y la continuidad.

Aunque he mencionado la vivacidad del vestigio producido por el choque, ésta no aparece más que en el *TIE*, y parece referirse más a la singularidad del evento, la cual desaparece o en la repetición del evento o en la formación de una concatenación o, de manera general, en la producción de un afecto por el cual se suprime la admiración. Y de hecho, Spinoza subraya en *CM* la manera en que se retiene la cosa totalmente nueva: «para retener una cosa totalmente nueva e imprimirla en la memoria se recurre a otra que nos es familiar, que conviene con ella o en el nombre o en la cosa misma» (*CM I, 1 G I, 234*). La repetición del evento introduce una serie de variables como son el tiempo y consecuentemente alguna forma de regularidad (la repetición de algo suele estar acompañado de cosas similares). La construcción misma de tiempo en Spinoza parece tener dos ascendentes, uno antiguo o aristotélico y otro moderno o galileano, que no son del todo incompatibles, pero en uno como en otro se insiste sobre aspectos diferentes. En el primero, Spinoza retoma el carácter sensible del tiempo, dado que éste es la medida del movimiento (*v.gr. Aristóteles, De sensu 437a7*), y Spinoza enfatiza en *CM I, 1* los modos de pensar para explicarnos las cosas en función de criterios de comparación, que terminan siendo criterios de medida. En el segundo, aparece la ejemplificación, por antonomasia, de comparar dos movimientos: la caída de los graves y un movimiento de medición²⁰. Spinoza realiza dicha comparación construyendo un reloj de sol, con el ejemplo del infante que ve aparecer a Pedro, Pablo y Simeón por la mañana, a medio día y por la tarde, respectivamente (en la mencionada *E 2P44S*). La concatenación se impone sobre el carácter impresionable del vestigio, donde la fuerza del vestigio pasa pues de lo «novedoso» a lo asociativo del mismo, y su fuerza descansa en las conexiones creadas, y la condición del recuerdo no es más su carácter impresionable sino el asociativo. En la concatenación importa la cantidad de asociaciones creadas que hace más intenso el vestigio y, como vimos, el orden que proporciona inteligibilidad (orden inteligible). Esto plantea una nueva cuestión sobre la inteligibilidad de elementos fuertemente asociados (complejidad asociativa) que dificulta la retención de los elementos, de suerte que habría que conjeturar que existe un punto de inflexión

²⁰ *V.gr. A. KOYRÉ, Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1966, 96.

entre la complejidad asociativa y el orden inteligible. La dificultad radica en conjugar una alta complejidad asociativa y un alto orden inteligible, dado que hay un límite en la imaginación humana para soportar una cierta cantidad de imágenes (*E 2P17S*).

El cuerpo produce un movimiento entre los vestigios que se forman en el encuentro entre los cuerpos fluidos y los blandos. Así, nace en ese movimiento entre las partes, que se repite, un recorrido espontáneo, es decir, que se reproduce como automatismo ante la imaginación de una cosa que nos ha afectado antes alguna vez. Dicho recorrido hace de los *vestigia* no simplemente una impresión, sino una *cicatriz* en el cuerpo. No se trata de una marca, sino de un diferencial de movimiento que no impide que se conserve la proporción de movimiento y reposo, pero que lo determina a moverse más de un modo que de otro, y conforma desde ese punto de vista la individualidad y, entonces, la identidad del ser humano²¹. La *cicatriz* es configurar otra vez el cuerpo según la afección correspondiente. De esta manera, los *vestigia* son el recordatorio del correlato mecánico de la potencia de la mente, pues habla tanto de la disposición del cuerpo de ser afectado como la aptitud de la mente para percibir dichas afecciones. El cuerpo es dispuesto por los vestigios como un mecanismo que es desencadenado o disparado, en cuanto vuelve a estar en presencia de uno de los cuerpos involucrados en los vestigios. La estructura mecánica descansa tanto en la descripción del cuerpo humano como en la *inercia* con la cual Spinoza describe la imaginación. De igual manera, entonces, las ideas de esas afecciones están conectadas entre sí, tal que cuando imagina un cuerpo, imagina los otros. Y tanto el cuerpo cambia de disposición como la mente cambia de aptitud para percibir.

De ahí, se puede ver en qué sentido se puede entender como *hábito*²². El recuerdo consiste en ese movimiento *automatizado* en el cuerpo y en la contrapartida mental en el desplazamiento de una imagen a otra (gesto, en cuanto implica un significado). Con el hábito emerge una forma de interacción «regular» con los otros, con lo cual habría que estudiar con más detenimiento la forma en que el hábito crea derecho (usos y costumbres) y, en esa misma medida, es una fuente de la sociabilidad y de la sociedad atendiendo a sus prácticas. El hábito es un modo en que la afección se relaciona con la utilidad (*E 4P38*). Se puede desarrollar aquí también la idea de una memoria colectiva, tanto por el carácter creador de las prácticas como por el carácter compuesto que involucra la noción spinoziana de cuerpo político.

La demostración conjuga dos factores, los del enunciado del teorema propiamente dicho, y la función de los *vestigia* en la operación de la imaginación y la memoria. No olvidemos que los *vestigia* aparecen en muy contadas ocasiones en la *Ethica*. Es el recordatorio del correlato mecánico de la potencia de la mente. El vestigio reúne en sí una función corpórea y una función asociativa.

²¹ Sobre el problema de la memoria y la personalidad, véase M. LIN, «Memory and Personal Identity in Spinoza», *Canadian Journal of Philosophy*, 35 (2005), 243-268.

²² Véase MANZINI, *Spinoza, lecteur d'Aristote*, 121-122. quien recurre a H.A. Wolfson para explicar la construcción de la ἐμπειρία, que correspondería a lo que Bove denomina *habitus*. Véase, además, L. BOVE, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, J.Vrin, 1996, quien plantea la idea de estrategia como las formas específicas del *conatus* como respuesta a la exterioridad más potente.

3. 2P18S: *ordo et concatenatio*

ESCOLIO De aquí se entiende claramente qué sea la memoria. Pues no es otra cosa que cierta concatenación de ideas, que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se efectúa en la ente según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano. Digo, *primero*, que es la concatenación de solo aquellas ideas, que implican la naturaleza de las cosas que están fueran del cuerpo humano, mas no de las ideas que explican la naturaleza de esas cosas. Pues, son realmente (*por la Proposición 16 de esta Parte*) las ideas de las afecciones del cuerpo humano, que implican tanto la naturaleza de este como la de los cuerpos exteriores. Digo, *segundo*, que esta concatenación se efectúa según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano, para distinguirla de la concatenación de las ideas, que se efectúa según el orden del entendimiento, por el cual la mente percibe las cosas por sus causas primeras, y que es el mismo en todos los hombres. Y de aquí entendemos claramente, además, por qué la mente pasa inmediateamente del pensamiento de una cosa al pensamiento de otra, que no tiene ninguna similitud con el primero; como, por ejemplo, del pensamiento del vocablo *pomum* un romano pasará inmediateamente al pensamiento del fruto, que no tiene ninguna similitud con aquel sonido articulado, ni nada en común, salvo que el cuerpo de ese mismo hombre haya sido afectado frecuentemente por las dos cosas, esto es, que el hombre ha escuchado frecuentemente el vocablo *pomum*, mientras veía el mismo fruto, y así cada uno pasa de un pensamiento a otro, tal como hayan sido ordenas las imágenes de las cosas en el cuerpo por la costumbre de cada uno. Pues, un soldado, por ejemplo, cuando ve huellas de caballo en la arena inmediateamente pasará del pensamiento del caballo al del jinete, y de ahí al de la guerra, etc. Pero un campesino pasará del pensamiento del caballo al del arado, al de campo, etc, y así cada uno pasará de un pensamiento a este o aquel otro, tal como se ha acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de este u otro modo. (*E* 2P18S, G II, 106-107).

Retomemos la relación entre cosas y palabras. El ejemplo que proporciona Spinoza en *E* 2P18S es un ejemplo didáctico, porque explica una fase del aprendizaje y explica el asociacionismo de la memoria²³. Las palabras que en cuanto son signos (escritos o sonoros) son cosas, también. Dos cosas, pues, se presentan a la vez, y según la fuerza de la impresión, una u otra producirán un vestigio con cierta vivacidad. Si la asociación se refuerza, tanto la vivacidad se fortalecerá. Ahora bien, dentro del esquema de la memoria, se produce una afección en el cuerpo por la cosa *fruto* y otro por la cosa-palabra «*pomum*», las cuales quedan asociadas por la simultaneidad de la presentación –si cierta atención está puesta sobre dichas presentaciones y afecciones-. Las dos afecciones quedan asociadas y quedan a su vez asociadas las ideas de las afecciones. En sentido inverso, cuando las ideas de las afecciones del cuerpo no quedan asociadas, implicaría que o no había simultaneidad o no había ese grado de atención o alguno de los vestigios no es tan vivaz como los otros. Al tenor de *E* 2P17, de las dichas presentaciones la mente

²³ Véase también *Ep.* 17 G IV, 78. Sobre el orden de las cosas, la descripción de la mente (*Ep.* 37 G IV, 189).

percibe las afecciones del cuerpo y forma una imagen de cada una. En sí misma, la concatenación de las imágenes es natural, pero irrelevante y no tiene por qué ser fuente de error. El error radicaría en la atribución de propiedades que la cosa no tiene o en dar una definición de la cosa que no atiende a su causa. Esto último significa o que las propiedades de la cosa nos afectan y no establecemos cuál y cómo nos afecta cada una. Vale de manera similar decir lo mismo para la cosa-palabra, en cuanto luego nos podemos percatar que la palabra tiene usos diversos (polisemia). El conocimiento adecuado emergería en establecer la especificidad de las propiedades de la cosa y de su causa. Considérese que Spinoza suponía que «nuestro entendimiento no está, como el cuerpo, sujeto a los casos» (*quod intellectus non sit, veluti corpus, casibus obnoxius*, Ep.37, G IV, 188), de suerte que se puede producir un método según el cual se pueden concatenar las percepciones claras y distintas entre sí.

En este marco, las cosas (*fruto* y «*pomum*») no están asociadas por sí mismas. La cadena de las causas entre esos dos mundos no atiende ni a las propiedades de las cosas, ni a la de las esencias. Por el contrario, la causalidad se expresa entre el manzano y la fruto, etc. Desde este punto de vista, el problema de la adecuación toca a *E 2P7S* en cuanto habría que formar ideas cuyo encadenamiento responda al de las causas. Habría en el conocimiento un problema de correspondencia, pero no entre la mente o el enunciado y la cosa, sino entre la serie de encadenamientos de unos y otros. La fórmula «El orden y la conexión de las ideas es lo mismo que el orden y la conexión de las cosas» (*E 2P7*, G II, 89) se puede leer tanto respecto de ideas adecuadas como de inadecuadas, pues, como dirá luego (*E 2P36*), la necesidad con la que se siguen las ideas falsas es la misma con la que se siguen las verdaderas. El encadenamiento del que es cuestión aquí es entre las afecciones del cuerpo antes que las de las cosas. ¿Cómo es la articulación de dichas afecciones?

En *E 2P18S*, Spinoza da dos ejemplos, uno formal (el fruto) y otro objetivo sobre la configuración de la memoria (la huella del caballo). Detengámonos en ello, para puntualizar más lo anterior y para completar la descripción de la memoria.

En el primer ejemplo, establece Spinoza la *naturalizada* conexión entre la palabra «*pomum*» del romano y el *fruto*, y a la vez subraya el carácter ajeno entre ambas cosas («*nullam similitudine*»). En realidad, el ejemplo sintetiza varios elementos: primero, es formal porque interesa la conexión entre las cosas más que la constitución del individuo. Segundo, hay una exposición repetida («*sæpe*») a dos cosas, por lo cual la asociación supone simultaneidad («*simul*») y una cierta vivacidad derivada del *reforzamiento*. Tercero, subraya que la memoria es una concatenación de las ideas que implican cosas exteriores (ideas de las afecciones del cuerpo, pues); en esta *asociación de cosas*, la respuesta a qué es la memoria no consiste, como en el *TIE*, en la «sensación de impresiones en el cerebro», sino en el paso de un pensamiento a otro. La respuesta contiene, además, una *extrañeza* que repite («*nullam... similitudine; [...] nullam... similitudine, nec aliquid commune*»). Un problema de la memoria y, consecuentemente, de la imaginación radica en concatenar dos cosas sin semejanza ni nada en común, como bien lo atestigua el ejemplo. Conectar «*pomum*» más que «*fruit*» o «*frutto*» no puede resultar más que arbitrario, y no puede decirse tampoco que sea una propiedad «*pomum*» del fruto o al revés. De hecho, equivalen como representaciones, por lo cual puede

considerarse que en el ejemplo Spinoza hace algo similar a la distinción freudiana entre representación de cosa y representación de palabra. El que se pase de un pensamiento a otro significa a la vez que tanto se piensa en uno como se piensa en otro, y que uno puede reemplazar al otro. Luego, la extrañeza de Spinoza subraya la operación quimérica por la cual podría atribuirse un género al fruto por el género gramatical de la palabra o una acidez a la palabra procedente del fruto, etc. Las propiedades de las cosas se asocian e intercambian, y al no ser comunes las cosas ni semejantes, dicha asociación es susceptible de trastocarse en confusión. En sentido inverso, de atender a las propiedades (y *a fortiori* a la esencia y causa de las cosas) entenderíamos el carácter *contingente* de la asociación: la esencia del fruto no pone la de la palabra, etc²⁴. Esto nos conduce al segundo ejemplo.

En el segundo ejemplo, Spinoza monta una escenografía más elaborada, donde el problema entre las cosas asociadas no remite exclusivamente a exposición de las cosas. Introduce una variable sobre las cosas asociadas, donde no hay más contingencia: la huella del caballo por su apariencia implica un caballo, y el paso del caballo implica dejar una huella que corresponda al de sus cascos. El ejemplo sólo se ve afectado si las huellas de un caballo se asemejaran o fueran idénticas a otro animal –el supuesto del escolio parece excluir esta posibilidad por mor de la demostración-. Otra nueva variable, por la cual el ejemplo se vuelve objetivo, es la introducción del soldado y del campesino. Una misma exposición produce cadenas de imágenes diferentes por la historia y configuración de cada lector. Por eso, el primero pasa del pensamiento de las huellas al de un caballero, mientras el otro al de una carreta. Con esto Spinoza, indica el aspecto reticular de las imágenes y el *automatismo*. Sobre esa configuración habla Spinoza, por ejemplo, refiriéndose a la disposición de los profetas. La elección de sus discursos, de sus *narrationes*, se debe a su historia.

En el primer ejemplo, cabe añadir una aclaración sobre un detalle. Spinoza en realidad no relaciona dos cosas, fruto y palabra, sino que introduce la idea que la palabra no es necesariamente escrita, al decir que es un sonido articulado («*articulato illo sono*»), es decir, que hay además una doble correspondencia fruto-«*pomum*» escrito-«*pomum*» oral. El signo ocupa un doble lugar en la asociación.

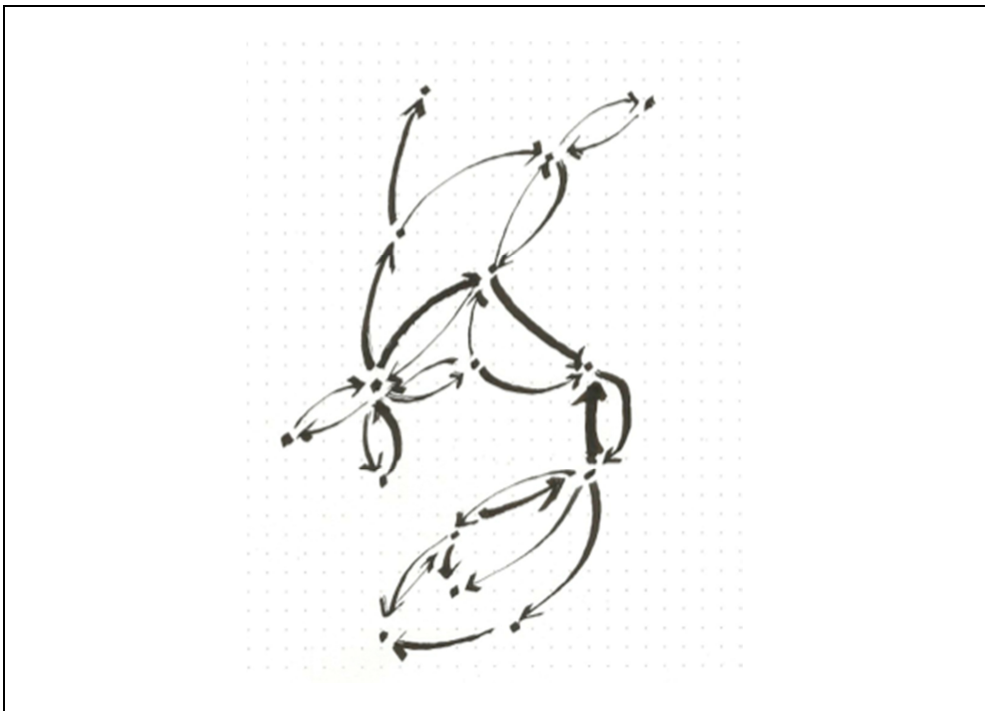
Ahora bien, inspirado en la teoría de grafos, presento brevemente los elementos que me interesan. Un «grafo» es un conjunto de puntos (vértices o nudos) unidos por segmentos (arcos)²⁵. Para el caso, una cadena es la secuencia de arcos en la que cada arco tiene un vértice común con el anterior y otro con el siguiente. En un grafo puede haber múltiples arcos entre dos vértices de diferentes sentidos o incluso un bucle (arista cuya incidencia de entrada y de salida es el mismo vértice). La exposición de Spinoza se funda en la idea según la cual una cosa pone otra, y subsiste hasta que no sea substituida por otra (*E* 2D2, 2P17, etc), como mencionamos anteriormente. Esta fórmula es compleja, porque no hay que olvidar que habría una *secuencia* en las afecciones (del tipo $aff_A \supset aff_B$ con todas las afecciones involucradas), otra en las ideas de las afecciones y finalmente otra en los afectos. Debe considerarse que entre las afecciones han de incluirse también las

²⁴ *E* 2P47S, G II, 128 donde Spinoza efectivamente indica que la mayor parte de los errores consiste en la incorrecta aplicación de los nombres a las cosas. Ver P. POZZI, *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di scientia intuitiva. Tra finito e infinito*. Milano, Franco Angeli, 2012, p.40.

²⁵ Consideramos aquí que un grafo es siempre *orientado* o *dirigido*.

afecciones de las palabras (escritas o pronunciadas), por lo cual la cadena lógica se amplifica significativamente. Por ello, en cuanto Spinoza insiste en el encadenamiento de cosas, habría que considerar más la *representación gráfica* que se ha mencionado anteriormente.

Los recorridos, *parcours*, constituidos en esa retícula (grafo), facilita la formulación de la intensidad de las afecciones (vestigios), la frecuencia, la transmisión de movimiento (las cicatrices), la interpretación de la identidad o unión mente-cuerpo como vértices, constituidos como nodos, de los cuales los lugares nodales más relevantes estructuran local o globalmente la memoria como red. Ahí se expresa o la pasividad (automatismo) o la actividad del *conatus*, según se esfuerza en recordar, según se esfuerza por modificar la retícula (desconectando, conectando o reconectando las ideas de las afecciones, que no es fácil). El trabajo sobre la memoria despierta afectos específicos en un orden particular. Al tenor de *E* 4P14, sabemos que no basta el conocimiento verdadero de lo bueno y lo malo para reprimir un afecto, sino que debe encarnarse en un afecto contrario, y a la luz de lo dicho, modificar la afectividad exige la modificación de los nodos, es decir, la modificación de la exposición a ciertos cuerpos (variación, aumento o disminución, represión o sustitución), de la frecuencia, la intensidad, transmisión del movimiento. Nuestro músico inglés parece desde fuera no haber cambiado su proporción de movimiento y reposo, pero es evidente que la disposición del cuerpo de afectar y ser afectado no es ya la misma, pues no reacciona como antes, y la aptitud de su mente para percibir las ideas de dichas afecciones se ha reducido considerablemente.



Ejemplo de representación por grafo de la memoria, según *E 2P18S*, donde los puntos representan afecciones de un cuerpo. El grafo implicaría a su vez otro similar referido a las ideas de las afecciones del mismo cuerpo. Asimismo, el grafo debería construirse a partir de la interpretación geométrica de *E 2P18*.