

## 0. Introducción.

En términos muy genéricos, en el presente trabajo hemos tenido el propósito de introducir algunas reflexiones entorno a ciertos aspectos que involucran a los signos y a los problemas semióticos en general presentes en las doctrinas filosóficas del pensador holandés Baruch Spinoza (1632-1677). Con mayor precisión, hemos tenido el propósito de integrar determinados desarrollos pertenecientes al “dominio semiótico” en el contexto de su filosofía, así como comprobar su interés y vigencia. Desde esta perspectiva, y conforme se vaya de la filosofía a la semiótica o de la semiótica a la filosofía, se dirá o bien que constituye una reflexión acerca de un problema semiótico en el proyecto espinosista, o bien que se trata de la versión filosófica de una tratativa semiótica, que ocupa el primer plano.

Es cierto que Spinoza, estrictamente hablando, nunca llegó a desarrollar nada semejante a lo que hoy entendemos como una “teoría” del signo; sin embargo, y tal como lo refieren algunos de sus más autorizados comentaristas, resulta evidente advertir en sus textos una presencia muy fuerte de ciertas cuestiones que la moderna ciencia de los signos admite como debates fundamentales de su campo de estudio. Circunstancia que es apenas una sorpresa, pues ya se sabe que la reflexión acerca de los fenómenos significativos tiene una larga tradición en la historia de la filosofía, mucho antes de la constitución de una disciplina especial en su entorno.

En todo caso, y con una fórmula más específica, habría que decir que se trata de tres breves fragmentos dispuestos entorno de la elucidación de una serie de cuestiones a la vez muy cercanas y diversas. En el primero, “Los signos y la ontología”, trataremos de indagar el sitio que en la filosofía de Spinoza ha ocupado el fenómeno de los signos en el contexto más amplio de las “dimensiones de la existencia”. A este respecto, corresponde el análisis de los cuerpos singulares, los cuerpos complejos, y la Naturaleza. En el segundo, “Los signos y la gnoseología”, hemos querido abordar el sitio que el fenómeno semiótico ocupa en el campo de los “géneros del conocimiento”. A tales efectos procede el estudio del conocimiento vulgar, el científico y el racional. Por último, en el tercero, “Los signos y la ética”, intentaremos conciliar los dos anteriores pasajes en el programa más general de una

ética teológica. A tales efectos, corresponde el estudio de las “elevaciones del alma”: el ignorante, el sabio y el prudente.

Conviene aclarar que, puesto que todos estos temas se hallan, en cierto modo, complicados los unos con los otros, los unos en los otros, no habrá modo de evitar algunas repeticiones, algunas insistencias. Se apreciará, sin embargo, que el acento que observan en los distintos fragmentos, y el modo en que han sido relacionados, son muy diferentes en cada caso.

# Spinoza y los signos.

## 1. Los signos y la ontología.

La primera gran manifestación de los fenómenos semióticos en Spinoza, la encontramos en su ontología. O con mayor precisión: el estudio de ciertas cuestiones ontológicas aparece como presupuesto necesario para introducir las relaciones significativas de su pensamiento. En efecto, la pregunta por el Ser –en su sentido más amplio-, tal y como nos la presenta el espinosismo, no puede en ningún momento dejar de ser anexada a toda una serie de reflexiones que tienen que ver con diferentes fenómenos de “expresión”, y acaso sea el de Spinoza, a este respecto, uno de los casos más singulares que presenta la historia de la filosofía<sup>1</sup>. Por supuesto que no es con su obra la primera vez que la expresión como tema se introduce en la ontología; ni siquiera puede decirse que haya sido el suyo el caso más importante –en Leibniz, por ejemplo, el fenómeno de la expresión ha alcanzado un grado muy alto-. Y sin embargo, la expresión en la ontología de Spinoza posee un carácter muy singular, como tal vez nunca antes lo había tenido: si, por una parte, es cierto que el espinosismo entero parece tributario de la noción de expresión, también es cierto, por otra, que el mismo parece orientado, paradójicamente, hacia su superación. Es por esto que el espinosismo puede con justicia considerarse la primera gran filosofía de la *superación ontológica de la expresión*<sup>2</sup>.

Para comenzar a comprender de que manera se produce este fenómeno en la ontología de Spinoza, resulta menester introducirnos algunos aspectos. Primeramente, el de las llamadas “dimensiones de la existencia”.

El fenómeno expresivo es, por naturaleza, una cuestión que concierne al Ser, pero una de las principales enseñanzas de Spinoza es la de que el Ser está atravesado de dimensiones, que existen diferentes dimensiones de la existencia de un Ser, incluso de la

---

<sup>1</sup> Acerca de la importancia del fenómeno de la “expresión” en la filosofía espinosista, así como el lugar que por este motivo ocupa en el contexto de la filosofía, remitimos a uno de los mejores libros que se ha escrito sobre la materia: Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Atajos, 1996.

<sup>2</sup> A tales efectos, remitimos al capítulo: “El expresionismo en filosofía”; *ibidem*.

existencia misma puede decirse que admite ser diferenciada en dimensiones. No se trata de admitir, como en la filosofía de Leibniz, que en el entendimiento infinito de Dios existen una multiplicidad de mundos posibles de los cuales solamente uno, el mejor, el más perfecto, ha llegado a existir –en Leibniz, la razón de este fenómeno la explica el principio de la “incomposibilidad” de los “posibles”, pero no es la suya la única respuesta que ha dejado la historia de la filosofía-; ni siquiera se trata de las tres dimensiones en que la analítica trascendental había querido dividir las formas puras de la intuición - presente, pasado y futuro en el Tiempo; el punto, la superficie y el volumen en el Espacio-. Es un problema por completo diferente. Spinoza, en términos muy amplios, nos llega a decir que en el Ser *coexisten* tres dimensiones, o que el Ser como tal debe ser concebido como articulando en tres dimensiones diferentes de su existencia, pero a un mismo y único tiempo. Son las tres dimensiones de la existencia del Ser.

Sin embargo, el problema de las dimensiones de la existencia de un Ser no puede ser explicado sin antes resolver otro problema: el del cuerpo. Puede decirse, en efecto, que todo comienza en Spinoza a partir de un problema fundamental, y que es el problema de los cuerpos, de las entidades corporales en general, de su relación las unas con las otras, las unas *en* las otras. En breve este tema, que es el principal, habrá de ramificarse en otros. Por lo pronto, hay que decir que a cierta altura de los acontecimientos de ese intrincado laberinto argumental que constituye la *Ética*, uno de los libros más importantes del mundo, Spinoza nos introduce en una noción fundamental: el estatuto de la pregunta por el cuerpo en el seno de la tradición filosófica. “Nadie ha determinado hasta el presente lo que puede el Cuerpo”<sup>3</sup>, explica Spinoza, y puede decirse casi con certeza que la pregunta por el cuerpo –“¿qué es un cuerpo?”; “¿qué es lo que puede un cuerpo?”-ha sido planteada por primera vez por Spinoza en términos realmente originales en muchísimo tiempo

Hasta entonces la filosofía clásica, salvo solitarias excepciones, había permanecido mayoritariamente encerrada en los límites de la teoría de las formas sustanciales o esenciales como principio de individuación (*principium individuationis*), herencia de la sabiduría aristotélica. Un cuerpo, explicaba Aristóteles, consiste en la unión de una “forma” y una “materia”, unión en que trasciende una sustancia. En Spinoza, por el contrario, todo procede como a partir de una diatriba fundamental a la noción de las formas sustanciales.

---

<sup>3</sup> Spinoza, Baruch, “Ética”, en: *Obras escogidas*, Bs. As., El Ateneo, 1953 [III, prop. II, esc]

No se trata de que Spinoza haya iniciado esas corriente –en el naturalismo de Lucrecio, por ejemplo, ya se encontraban ideas muy semejantes a las suyas-, pero es evidente que es precisamente con el espinosismo donde la crítica a la teoría de las formas sustanciales ha encontrado uno de sus exponentes más importantes, donde ha alcanzado uno de los puntos más altos en su desarrollo. En última instancia, Spinoza llegará a una decisión radical; no hay formas, no hay materias. La noción de cuerpo se construye, por el contrario, a partir de un desarrollo casi “funcional”, pues es a un mismo tiempo un principio mecánico y operativo. Este principio, que podríamos llamar “principio del cuerpo”, se sostiene a partir de tres (3) pilares fundamentales.

1º) Un cuerpo, explica Spinoza, está compuesto de muchas partes, es una multiplicidad (*plurimae*). Desde esta perspectiva, es posible hablar de una “individuación por multiplicidad”, espinosismo que no dejará de inspirar muchos aspectos de la ciencia contemporánea. Los cuerpos, los individuos, son multiplicidades. Un árbol, un pozo, una verja, no son otra cosa que conjuntos de elementos. Por supuesto que al intentar determinar con mayor profundidad la verdadera naturaleza de los cuerpos singulares –modos finitos-, Spinoza habrá de introducir algunas precisiones importantes. Por una parte, Spinoza no dejará de explicarnos la naturaleza tan peculiar del “conjunto” que estos elementos conforman. Spinoza nos informa que un cuerpo se compone de un conjunto *infinito* de elementos, pero también explica que se trata de un infinito muy especial, que aún hoy impone perplejidades en el contexto de la matemática y la física moderna. Al respecto, se destacan tres paradojas de este infinito: no numérico (en el sentido de que la infinitud no se produce por cantidad, sino por intensidad); limitado (en el sentido de que el conjunto infinito de partículas que componen un individuo están limitados, precisamente, en los límites del individuo); y susceptible de una más o un menos, o infinito no constante (en el sentido de que, dado un conjunto infinito de partículas, esto es, una individuación por multiplicidad, siempre es posible identificar un conjunto mayor, no numéricamente, sino en intensidad). Por otro lado, Spinoza enseña que la naturaleza de esas “partes” del conjunto poseen unas condiciones muy especiales. No son átomos, elementos todavía extensos y descomponibles; pero tampoco son la unidad mínima indivisible del espacio –que es una abstracción metafísica. Más bien hay que decir, con Spinoza, que son como las partes más

infinitamente pequeñas del infinito actual que constituye un cuerpo. Spinoza las llama “partículas”. Se trata de un fenómeno muy extraño: las partículas que, en su conjunto, componen un individuo, no poseen extensión, pero, sin embargo, la crean en su conjunto<sup>4</sup>. Pero más importante que esto, para la cuestión que nos ocupa, es la idea singular de que un cuerpo está compuesto en lo infinito por un conjunto de partes, por un conjunto de otros individuos. Se dice entonces que es una individuación por multiplicidad. La individuación por multiplicidad es el primer elemento de una “longitud<sup>5</sup>”.

2º) Estando los cuerpos todos, así definidos, como conjunto infinito de elementos –de partículas-, lo que los distinguirá a los unos de los otros no será en absoluto la naturaleza particular de estos componentes, sino, antes bien, una cierta relación en que estos elementos se encuentran organizados, relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud. Un árbol, un pozo, una verja, son “iguales” en que ambos se componen de un conjunto infinito de partículas, pero lo que los distingue, en cambio, es que tales elementos entran, en uno y otro caso, en diferentes relaciones, en diferentes agenciamientos, que constituyen lo que se denomina la estructura –fábrica- de un cuerpo. La estructura de un cuerpo, esto es, las relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud en que entran sus términos, constituye el segundo elemento de una “longitud”.

3º) Dados un conjunto infinito de elementos organizados bajo una determinada relación de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud –“latitud” del cuerpo-, es asignable a tal relación una potencia determinada, a saber, unos topes máximos y mínimos a partir de los cuales dicha relación dejará de existir, o entrará a formar parte de otras relaciones diferentes. Al respecto, resulta singularmente relevante la teoría de los afectos en Spinoza<sup>6</sup>. En última instancia, Spinoza llegará a la idea de que un cuerpo no es otra cosa que afección, nadie es otra cosa sino aquello que lo afecta. Pero lo que aquí únicamente nos

---

<sup>4</sup> Sin embargo –y como habremos de desarrollar un poco más adelante- hay que advertir que la noción de partículas, tal y como Spinoza la concibe, no posee sino una importancia muy relativa. En efecto, ellas solo son pertinentes para explicar la composición de las entidades singulares encerradas en sí mismas –lo que más tarde denominaremos: la primera dimensión de la existencia del modo finito-, y sin embargo, dejan de ser relevantes para la explicación de ciertas relaciones de los cuerpos singulares entre sí.

<sup>5</sup> Respecto de los elementos de una haecceidad, longitud y latitud, remitimos a: Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1997 (ps. 258-268)

<sup>6</sup> Conocimiento que nosotros no tenemos más remedio que dar por supuesto, por lo que solo habremos de remitirnos a sus aspectos más simples.

ocupa es la idea, original, de que un cuerpo tiene límites, máximos y mínimos, de lo cual se concluye que un cuerpo puede ora incrementar su potencia, ora disminuirla, conforme las diferentes afecciones que recibe en los diferentes instantes del tiempo. A eso, a los límites máximos y mínimos, llamamos la potencia de un cuerpo. La potencia constituye una “latitud”

Así, pues, la definición integral que asignamos a un cuerpo, es la que señala Deleuze: “Un cuerpo no se define por la forma que lo determina, ni como una sustancia o un sujeto determinados, ni por los órganos que posee o las funciones que ejerce. En el plan de consistencia, un cuerpo sólo se define por una longitud y una latitud: es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de los que es capaz, bajo tal poder o tal grado de potencia”<sup>7</sup>. A esto se determina una individuación por *haecceidad*, y es la respuesta de Spinoza a la doctrina de las formas sustanciales o esenciales como principios de individuación.

La importancia que puede tener una definición tal de cuerpo en el contexto de la filosofía de Spinoza es, sin lugar a dudas, mayúscula. En breve Spinoza ha de consolidarla, como decíamos, en la elaboración de uno de los temas principales de su doctrina: las “dimensiones de la existencia”. Ahora que ya hemos establecido la noción de cuerpo en Spinoza, estamos por fin en condiciones de esclarecer en que consiste ese fenómeno. Abreviando escandalosamente, podríamos decir que las llamadas “dimensiones de la existencia”, no son otra cosa que un empleo más amplio o más restringido de la noción de cuerpo aplicada al conjunto de la Naturaleza.

Veámoslo desde esta perspectiva. Del mismo modo en que, por un lado, de la *haecceidad* hacía Spinoza un principio de explicación de la naturaleza del modo finito, de los cuerpos singulares, así también, y por otro lado, la utilizaba como principio operativo de individuación. Esto es lo que quiere decir principio de individuación: una fórmula para encerrar un individuo, una singularidad. Y de hecho, si tal individuación era capaz de ser aplicada al interior de los objetos singulares –el pozo, el árbol, la verja-, Spinoza no podría dejar pronto de ver como sería también aplicable a las relaciones externas de estos mismos

---

<sup>7</sup> Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *op.cit.* (p. 264) Por lo demás, nosotros aquí solo hemos querido detenernos en el aspecto “cinético” de la integración de un cuerpo, no en su aspecto “dinámico”.

objetos, esto es, a la relación de los objetos entre sí, en proporciones cada vez mayores. Spinoza, al respecto, posee un ejemplo célebre: el del quilo y la linfa. El quilo y la linfa, cada uno por su parte, constituyen *haecceidades*, en atención a su estructura. Pero a la vez, explica Spinoza, estos dos elementos pueden concurrir a la conformación de un individuo mayor, y entonces se las puede considerar como partes, elementos, de una nueva *haecceidad* que las engloba. Tal la regla del “tercer individuo”, de lo dos que se hace uno, o mejor, de la multiplicidad que se convierte en unidad ( $a + b = c$ ). El quilo y la linfa concurren para conformar la sangre, como el árbol, el pozo y la verja concurren para conformar el jardín. Sin embargo, el del quilo y la linfa es apenas un ejemplo muy reducido, muy limitado. En último término, y en aplicación a gran escala de la ley del tercer individuo, Spinoza llegará a la idea de un universo que es como el conjunto de todos los conjuntos de cuerpos, al que llamará Naturaleza o Dios. Sin embargo, una misma ley universal rige el principio mecánico de la conformación e identificación de los cuerpos, desde ese extremo más grande al mínimo cuerpo concebido, de la Naturaleza en su conjunto a la entidad más simple, y entonces siempre es posible utilizar la regla del tercer individuo a diferentes niveles, a diferentes estratos. Esto es lo que queríamos explicar al principio. En el uso discrecional del principio del tercer individuo, es dónde encuentra su génesis las tres dimensiones de la existencia en que Spinoza concibe se clasifican todos los modos existentes; a saber:

*Primera dimensión de la existencia: los cuerpos singulares.* En ella, el principio del tercer individuo es utilizado en su acepción más simple, esto es, como criterio para identificar entidades singulares al nivel más estricto y reducido. Un pozo, un árbol, una verja, no son otra cosa que singularidades encerradas en su perfecta individualidad. Desde un punto de vista gnoseológico, el “género de conocimiento” que corresponde a esta primera dimensión de la existencia, son los Signos o afectos<sup>8</sup>; desde un punto de vista ético, y conforme los diferentes niveles de “elevación del alma”, es el conocimiento vulgar que tiene el hombre ignorante.

*Segunda dimensión de la existencia: los cuerpos complejos.* Aquí, el principio del tercer individuo funcionando en forma más amplia, dos individuos se unen para conformar un

---

<sup>8</sup> Respecto del mundo de los Signos como género de conocimiento de la primera dimensión de la existencia habremos de referirnos en el pasaje siguiente, *Los signos y la gnoseología*.

tercer individuo que los tiene a los dos como partes. Es el ejemplo del quilo y la linfa que, al unirse, conforman ese tercer individuo que es la sangre. En efecto, cuando las dos relaciones, esto es, los dos cuerpos, se componen, forman un individuo superior, un tercer individuo, que los engloba y los toma como partes ( $a + b = c$ ). En este caso, Spinoza dirá que la potencia de los cuerpos que componen el tercer individuo está en expansión. Aumentar la potencia de un cuerpo es un fenómeno en función del cual un cuerpo compone sus relaciones con un segundo cuerpo para pasar a ser sub-individualidades de un nuevo individuo, de un nuevo cuerpo, que los engloba a ambos. Hay que aclarar, sin embargo, que en la segunda dimensión de su existencia, un cuerpo no necesariamente debe estar en relaciones *únicamente* con un segundo cuerpo para conformar un tercero. De hecho un cuerpo puede concurrir con otros tantos cuerpos a conformar otro individuo superior. En este caso, la ley de composición de los cuerpos –longitud y latitud- es aplicada a un conjunto de cuerpos en particular, a un cierto nivel, en sus relaciones exteriores los unos con los otros. Desde una perspectiva gnoseológica, el “género de conocimiento” que corresponde a esta dimensión de la existencia, es el de las Nociones o conceptos; desde una perspectiva ética, corresponden al alma del hombre sabio.

*Tercera dimensión de la existencia: la Naturaleza.* En este extremo, el principio del tercer individuo es conducido a su grado más extremo, a su máximo resultado: la suprema identificación de todas las cosas, de todos los cuerpos, de todas las relaciones entre cuerpos, en un cuerpo Superior que es como el conjunto infinito del que todos los cuerpos existentes son partes. A este cuerpo universal, Spinoza llamará Naturaleza o Dios. Desde una perspectiva gnoseológica, el “género de conocimiento” que corresponde a esta dimensión de la existencia, es el de las Esencias o Preceptos, y desde una perspectiva ética, corresponde al alma del hombre prudente –beato-, en su uso activo de la razón.

Ahora bien, si luego de todo este recorrido a través de algunos cuantos principios de la filosofía de Spinoza tuviéramos que decidir de qué manera puede ser integrado aquí el problema de los signos, lo primero que hay que decir es que aún no contamos con todos los elementos para comprender. En efecto, la relación entre los cuerpos y las dimensiones de la existencia con el fenómeno semiótico, solo puede ser alcanzado en su total perspectiva una vez que hayamos considerado la relación entre las “dimensiones de la existencia” y los

“géneros del conocimiento”, cuyas respectivas correspondencias hemos señalado. En gran medida algo de esto ya habíamos adelantado: si las tres dimensiones de la existencia se dan al mismo tiempo, lo único que podemos hacer para diferenciarlas a las unas de las otras es un empleo discrecional del conocimiento, conforme construyamos, por amplitud o restricción, cada una de las dimensiones de la existencia, con lo cual la relación entre la “primera dimensión de la existencia” y los signos como “primer género de conocimiento” estarían relacionándose muy fácilmente. Si hemos querido introducir, sin embargo, todas estas cuestiones, no es sino porque en Spinoza los aspectos gnoseológicos se derivan necesariamente de los aspectos corporales, como luego veremos.

Por lo pronto, solo podríamos adelantar esto: en el espinosismo, puede reconocerse un largo recorrido que desembocará en la censura hacia el “primer género de conocimiento”, y esto por múltiples razones. Y ocurre que este primer género de conocimiento solo tiene por presupuesto la “primera dimensión de la existencia”, a tal punto que no es sino la construcción del mundo del hombre cuyo conocimiento está preso en la primera dimensión de su existencia. El primer género de conocimiento, como veremos, es el de los signos, el del trabajo de la imaginación. Así, el trabajo de los signos es el trabajo de la primera dimensión de la existencia, y la superación de aquellos tiene como presupuesto la superación de ésta. Para comenzar a comprender la relevancia de los fenómenos significativos hay todo como un largo camino en Spinoza, a través de las dimensiones, a través del conocimiento.

## **2. Los signos y la gnoseología.**

Nosotros habíamos comenzado por distinguir, siguiendo a Spinoza, entre tres dimensiones de la existencia, y habíamos señalado, tal vez con demasiada fugacidad, que a cada una de ellas correspondía un determinado género de conocimiento. Del mismo modo, habíamos anticipado que en el estudio de los aspectos gnoseológicos del espinosismo, podrían constatarse algunos fenómenos de significación, y más todavía, que si la significación como tal tiene un sitio privilegiado en el espinosismo, este lugar se encuentra,

precisamente, en el de la gnoseología. Ahora es el momento de profundizar con mayor pausa de qué modo ese fenómeno se produce en el ámbito de la gnoseología espinosista, y de qué manera se relacionan con los aspectos ontológicos anteriormente abordados.

De igual forma que en el ámbito de la ontología Spinoza establecía una tríada dimensional para el Ser en su extensión, también ha de establecer otra correspondiente para el Conocimiento. Esto no sorprende en absoluto, pues en su *Ética* (II), Spinoza trata la teoría del conocimiento como una parte de la antropología, y así es necesario que una tríada ontológica tenga su correspondiente en el conocimiento<sup>9</sup>. Tal la llamada “tríada gnoseológica” o los “tres géneros del conocimiento”: conocimiento vulgar o imaginativo; conocimiento científico o experimental; conocimiento racional o del entendimiento. Spinoza enseña que los hombres poseen tres géneros de conocimiento, o que al menos están capacitados para tenerlo<sup>10</sup>, y que estos se relacionan estrechamente con las dimensiones de la existencia anteriormente referidas.

*Primer género de conocimiento: conocimiento vulgar o imaginativo.* En este primer estadio del conocimiento, el hombre solo es capaz concebir el mundo, el universo, bajo la primera dimensión de su existencia. Para decirlo de otra manera, su composición de cuerpos opera al nivel más elemental: el de los cuerpos singulares. El hombre vulgar, cotidiano, no ve otra cosa que entidades singulares, independientes las unas de las otras, aunque se relacionen entre sí. Allí un árbol, allí un pozo, allí una verja. El mismo se considera un cuerpo más entre otros cuerpos y, como tal, no tendrá otro conocimiento del mundo sino el que le proporcione el contacto con otros cuerpos, tan individuales como él. Se ve aquí la manera en que este primer estadio del conocimiento se relaciona con las dimensiones de la existencia y, sin embargo, poco se dice de la naturaleza especial de ese conocimiento.

Ahora bien, en este primer estadio del conocimiento, el hombre posee una capacidad representativa muy particular. Está dotado para la imaginación, dice Spinoza, es capaz, en su contacto con otros cuerpos, de “imaginar”. Es por eso que el primer género del conocimiento es el mundo de los signos. El hombre, en acción con otros cuerpos, no solo

---

<sup>9</sup> Hubbeling, H.G., *Spinoza*, Barcelona, Herder, 1981 (ps. 74-81)

<sup>10</sup> La relevancia de esto no es menor, a tal punto que es principal elemento de la parte tercera, *Los signos y la ética*. Allí analizaremos con mayor detenimiento el problema complejo de la relación entre “las dimensiones de la existencia” y los “géneros del conocimiento como una cuestión esencialmente ética.

los toma como modos de *existencia*, sino como modos de *expresión*. Vale decir, es capaz de constituirlos en “planos de expresión” de contenidos muy diversos. Dado un objeto cualquiera, somos capaces de adivinar en ellos contenidos muy diferentes, mediatizados por la imaginación. El punto de partida son los sentidos; pero si Spinoza es racionalista lo es por no tomar las impresiones de los sentidos sino como un trampolín para el trabajo intelectual, que es donde comienza el verdadero conocimiento. Conforme la naturaleza variada de estos contenidos que recibimos por nuestros sentidos y que nuestra imaginación traduce en planos de expresión, es que podemos organizar familias en torno a ellos, agrupaciones. De este modo pues, se introduce uno de los primeros elementos que señala Spinoza en su consideración de los signos, que son clasificables. A este respecto hablamos de las “clasificaciones de los signos” en Spinoza.

Parte Spinoza de una idea que posee una larga tradición en el pensamiento: la diferencia entre “permanencia” y “sucesión”. Importa mantener la distinción entre las dimensiones de la existencia; pero también importa recordar que un todo cuerpo –bajo cualquier dimensión que se lo considere- posee una permanencia y una sucesión, un estado y un devenir, una sincronía y una diacronía. Es en función de éstas consideraciones precedentes que Spinoza distingue, básicamente, entre dos tipos de signos: los “escalares” y los “vectoriales”, cada uno de ellos, a su vez, géneros de otras especies de signos<sup>11</sup>.

Se llaman signos *escalares* a aquellos que expresa un estado de cuerpo en un determinado momento de su duración en el tiempo, en la instantaneidad. Dado un estado de cuerpo en un instante del tiempo, como modo de existencia, el mismo puede constituirse en plano de expresión de contenidos muy diversos, esto es, constituirse en un modo de expresión. Conforme la naturaleza diferencial de estos contenidos es que habrán de distinguirse, dentro de los signos escalares, cuatro especies principales:

Por una parte, dada una afección cualquiera, la acción de un cuerpo sobre el nuestro, por ejemplo, del que se desprenden determinados efectos físicos, sensoriales o perceptivos, nuestra imaginación encuentra en ellos indicios de nuestra propia naturaleza, esto es, nos

---

<sup>11</sup> Para las consideraciones que siguen respecto de la clasificación de los signos en Spinoza, su nomenclatura, así como también los caracteres genéricos de estos –asociabilidad, variabilidad y equivocidad- remitimos a: Deleuze, Gilles, “Spinoza y las tres éticas”; en *Crítica y Clínica*, Barcelona, Anagrama, 1997 (ps. 192-209). Sobra decir, por lo demás, que las nomenclaturas “plano de expresión” y “plano de contenido”, así como las respectivas nociones que con ellas queremos indicar, han sido extraídas de la teoría del signo de Hjelmslev. Cfr. Hjelmslev, Louis, *Op. Cit.* (ps. 144-173)

demuestran lo que nosotros mismos somos, como si nos miráramos en un espejo. Son signos esencialmente indicativos, que nos revelan nuestra propia naturaleza. Tales son los llamados *índices sensibles*. Gilles Deleuze propone un buen ejemplo literario: el de Samuel Beckett en *Film*<sup>12</sup>. Hacia el final, se produce una escena magnífica: el personaje, sorprendido por la cámara de la que había estado escapando durante toda la acción, se ubica en un primer plano perfecto con ésta, produciendo la ilusión visual en el espectador de que los ojos del personaje son la cámara, y él –la cámara, el público- el personaje. Se trata de una certificación evidentísima de los signos indicativos que establece Spinoza: una afección que recibimos se constituye en plano de expresión de un contenido, que es nuestra propia naturaleza.

En segundo lugar, dice Spinoza, dada una afección cualquiera, el efecto de la acción de un cuerpo sobre el nuestro, la imaginación es capaz de abstraer, de aislar, del cuerpo afectante, un carácter seleccionado. Por supuesto que en un cuerpo siempre podrán detectarse múltiples caracteres, atributos; y sin embargo, siempre hay uno que prevalece sobre los otros. Es a partir del uso de este procedimiento abstractivo que se han consolidado algunas definiciones célebres: el hombre es un animal que razona o que ríe. Tales son los llamados signos abstractivos o *íconos lógicos*. Respecto de este tipo de signos, la historia natural primero, y el estructuralismo después, han hecho un instrumento de análisis fundamental. Se trata de encontrar allí el principio de los dos tipos de analogías existentes: por *serie* y por *estructura*. Una analogía por serie era la que utilizaba, por ejemplo, la historia natural para clasificar a los animales. Se trataba de aislar un carácter determinado y luego se construyen familias en su entorno. Por ejemplo, un carácter: “cuatro patas”, y se crea una familia, “cuadrúpedos”: el caballo, la vaca, el perro, el gato, etc., conformando una serie cuya *razón* era el carácter seleccionado. Una analogía por “estructura”, en cambio, era la que utilizaba el estructuralismo. Se toma una estructura tipo en base a algunos elementos prevalecientes, y se la relaciona con otra: “las branquias son a la respiración en el agua lo que los pulmones a la respiración en el aire”. De este modo, hay dos formas de

---

<sup>12</sup> *Film* es el título que el escritor irlandés Samuel Beckett (1906-1989) dio a un guión cinematográfico (1967) que más tarde fuera llevado a la pantalla. Gilles Deleuze, en uno de sus textos más hermosos, “La mayor película irlandesa (“Película”, de Beckett)” relaciona el problema de la afección y de los signos indicativos en el primer plano cinematográfico. (cfr. Deleuze, Gilles, *Crítica y Clínica*, ps. 40-43)

analogías que deben mucho a la noción de los signos abstractivos que había trabajado Spinoza.<sup>13</sup>

En tercer lugar, dado un determinado efecto de la afección de un cuerpo sobre el nuestro, tomamos ese efecto por un fin, o adivinamos en él la presencia de un propósito determinado. Son los llamados signos imperativos o *símbolos morales*, en la perspectiva de que los fenómenos de creación de moral –esta es una enseñanza de Nietzsche- tienen en gran parte su origen en la intuición metafísica del hombre que cree descubrir en las cosas, una voluntad superior oculta, que impone fines a la vida. En la literatura, existen numerosos ejemplos de esto. Habría que empezar por recordar la sentencia homérica: “Los dioses tejen desgracias para que los hombres tengan algo que cantar”. Pero también hay otros, por ejemplo, en Kafka, cuando escribe: “Un escalón que no esté profundamente gastado por las huellas no es otra cosa, desde su mismo punto de vista, que un pedazo de madera, más bien triste”, y también en Nietzsche: “Un puente es un hombre cruzando un puente”. También el Pragmatismo, que entendía la función de un cuerpo como determinante de su esencia –la esencia de una puerta es que sirva o para entra o para salir-puede considerarse tributario de este tratamiento<sup>14</sup>. Mediante, dada una determinada afección sobre nuestro cuerpo, nuestra capacidad imaginativa puede constituirlo en plano de expresión de un contenido muy específico, a saber, una finalidad en su existencia –causa final-. Hay que decir, sin embargo, que en Spinoza la noción de *finalidad* en el orden de la Naturaleza aparece severamente criticada. En efecto, si Spinoza era determinista, lo era solamente en el sentido de admitir la fatalidad, pero no el destino. La diferencia entre fatalidad y destino es esencial: fatalidad significa que, dada una determinada cadena de causas y efectos, se dice que todos y cada uno de los efectos de esa cadena deben haber estado precedidos de una causa por la que es así y no de otra manera –causa final-; por destino, en cambio, y dada una determinada causal, se pide una razón por la que se produce esa cadena en lugar de otra, la Razón de las razones, como decía Leibniz –causa final-. El fatalismo de Spinoza fue proverbial; del destino, sin embargo, opinaba que era el producto de la ignorancia de los

---

<sup>13</sup> Respecto de las dos formas de analogías, por *series* y por *estructura*, así como de su uso diverso para la clasificación de los animales en la fisiología y en el estructuralismo, remitimos a Deleuze- Guattari, *op. cit.*, (p. 241)

<sup>14</sup> Wahl, Jean, *Introducción a la Filosofía*, México, FCE, 1950 (p. 85)

hombres, que no comprendían los nexos ocultos en las cosas y toma su propio deseo como medida de las mismas<sup>15</sup>.

Por último, hay todavía un cuarto tipo de signos escalares, los signos hermenéuticos o interpretativos. Dada una determinada afección de un cuerpo sobre el nuestro, nuestra imaginación cree percibir tras ellos seres suprasensibles que serían como su causa última. La imagen que nos hacemos de esos seres, tiene mucho que ver con la imagen del cuerpo que afecta nuestro cuerpo: es una imagen analógica, pero también desmesuradamente más grande, que la del cuerpo que nos afecta. Por ejemplo, advertimos el sol y los constituimos en plano de expresión de un contenido muy preciso, a saber, Dios como su creador. De igual modo, nos representamos a Dios a imagen analógica de la afección correspondiente: “Dios es el Sol infinito”. De este procedimiento, supo hacer buen uso la teología analógica de santo Tomás, al tiempo de reconstruir la lista de los atributos divinos<sup>16</sup>. Tal los llamados *ídolos metafísicos*.

Y luego hay un segundo grupo de signos, los signos *vectoriales*, que no tienen que ver con una expresión imaginativa contenida en un determinado estado de cuerpo en la permanencia, sino antes bien la sucesión. Más todavía, no son relaciones entre dos cuerpos sino entre un mismo cuerpo en dos momentos diferentes de su existencia. Los signos vectoriales son pasajes a un más o a un menos de la potencia de un cuerpo en un momento del tiempo respecto de su estado precedente, y es respecto del resultado de ese pasaje que se establecen otros tres tipos de signos:

Primero, la potencia de un cuerpo en un estado del tiempo puede haber aumentado respecto de su estado precedente, esto es, haber descrito un vector de aumento o crecimiento. Tal las llamadas *potencias aumentativas*, cuyo correlato es un afecto de alegría, de dicha.

En segundo lugar, las denominadas *servidumbres diminutivas* presentan el caso contrario: dado el estado de un cuerpo en un instante del tiempo, el mismo describe un vector de disminución de su potencia respecto de su estado precedente, y tiene como tal un correlato de tristeza.

---

<sup>15</sup> Fouillée, Alfred, *Historia General de la Filosofía*, Bs. As., El Ateneo, 1951 (ps. 337-345)

<sup>16</sup> Cfr: Deleuze, Gilles, “Atributos y nombres divinos”, en: *Spinoza y el problema de la expresión* (ps. 46-61)

En tercer lugar, hay el caso de una afección que no aumenta ni disminuye nuestra potencia, o que la disminuye por un lado y la incrementa por otro, y entonces el vector descrito por la potencia de un cuerpo desde un estado de su duración y respecto de su estado precedente se mantiene. Tal los llamados *símbolos ambiguos o fluctuantes*.

Una vez establecida la clasificación general de los signos en Spinoza, corresponde el estudio general de los tres caracteres principales que éste les atribuía: la equivocidad, la variabilidad y la analogía. Por una parte, y fundamentalmente en ocasión de considerar los signos hermenéuticos o interpretativos, vimos como se introducía la *analogía*. El segundo carácter es la *variabilidad*. Es cierto que los cuerpos están en constante afección los unos sobre los otros, y sin embargo, no todos los cuerpos se afectan del mismo modo: lo que afecta a un cuerpo no afecta a otro, y lo que tiene un resultado afectando a un cuerpo, tiene otro muy diferente si afecta a otro (por ejemplo, el sol funde la acera pero endurece la arcilla, el combustible mata el césped pero aviva al fuego). Así pues, los efectos de los cuerpos sobre el nuestro poseen resultados muy diferentes, y es por este sitio que se introduce el próximo carácter de los signos: la *equivocidad*. Spinoza dice que los signos son equívocos, y con esto quiere decir algo muy simple: dada una determinada afección sobre nuestro cuerpo, nuestra capacidad imaginativa puede obrar de un modo muy imprevisible, muy diferente. Esto se ve con particular claridad en el caso de los signos abstractivos. Al momento de aislar de las afecciones determinadas cualidades relevantes, es inevitable que no todos procedan de igual manera. Así, por ejemplo, el caballo no es lo mismo para un guerrero que para un campesino. También ocurre lo mismo con los símbolos morales: dada una determinada afección, las diferentes edades advierten tras ella finalidades muy evidentes, y así la enseñanza extraída en una edad de los hombres no es la misma que en un futuro. Por último, el cuarto carácter de los signos es la *asociabilidad*. Los signos, en la concepción de Spinoza, no tienen por referentes cosas, sino otros signos. Los signos remiten a los signos. Como se ve, es una idea muy moderna, pues anticipa en bastantes años la noción de sistema a la que tanto provecho sacaría el estructuralismo.

*Segundo género de conocimiento: conocimiento científico:* se trata de un paso más, de una evolución respecto de los estrechos márgenes de conocimiento del hombre vulgar, del conocimiento por signos. Habíamos establecido que el hombre vulgar poseía una

composición del mundo muy elemental, esto es, que era incapaz de advertir mayores asociaciones que la de individualizar cuerpos a su nivel más pequeño. En este segundo género, en cambio, el hombre ya no ve los objetos como aislados los unos de los otros, sino que es capaz de advertir en ellos toda suerte de relaciones, de series de correspondencias. Tal es el conocimiento del hombre de ciencia, que intenta alcanzar las leyes y regularidades entre los cuerpos. Estas cadenas asociativas serán unas veces muy reducidas, otras más extensas, pero lo importante es que estas asociaciones alcanzan solamente hasta cierto nivel, a saber: el nivel de *algunas* relaciones. Hará falta todavía un paso más para que comprenda relaciones generalizadas. Hay que decir, además, que se trata de una forma de conocimiento muy particular. Se trata de un conocimiento experimental. Esto no quiere decir que se conozca a través de los sentidos, al modo empirista. Todo lo contrario. Los sentidos pertenecen más bien al primer género del conocimiento, al del hombre en su contacto con las cosas individuales. Aquí es por completo diferente, y si los comentaristas gustan llamarlo “conocimiento experimental” es porque se asemeja más a una experiencia que a otra cosa. Suele ponerse un ejemplo, el del nadador. Un hombre que sabe nadar, es un hombre que ha sabido acomodar las relaciones de su cuerpo a otras relaciones, que son las del agua. Así, se produce un movimiento en bloque, como conformando un solo cuerpo, de los que el agua y el nadador son solo partes. Anteriormente, si el hombre no sabe nadar, está a merced del choque con los elementos, no posee otro conocimiento que el efecto de los demás cuerpos sobre el suyo –afección-. Aprender a nadar, por el contrario, es hacer que la potencia de mi cuerpo esté en aumento, al poner en armonía, en ritmo, las relaciones del cuerpo humano con las del agua, que es otro conjunto de relaciones. Lo mismo ocurre en las parejas de baile.

Se trata de un conocimiento un poco más elaborado, y que nos aparta de lo accidental, permitiéndonos ver al mundo y a nosotros mismos bajo la especie de la eternidad (*sub quadam specie aeternitatis*). Spinoza opina que en este segundo estadio, el hombre puede despejar la duda y la equivocidad del primero, si es capaz de alcanzar un método de investigación correcto. Sin embargo, y puesto que en este segundo género se requiere todavía cierto raciocinio, es fácil que el error pueda ocurrir, peligro que ya no ha de suceder en el tercer género del conocimiento. Es por eso que el límite entre el segundo y el tercer género no es demasiado estricto.

*Tercer género de conocimiento: conocimiento racional.* Si este último género de conocimiento es muy difícil de explicar, es porque se parece demasiado a una experiencia mística. Spinoza lo presenta así en su *Ética*: “Este modo de conocer progresa desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”<sup>17</sup>. Sin embargo, hay que tener mucho cuidado para saber qué se entiende por misticismo y con que parte de la filosofía de Spinoza lo estamos relacionando, para no incurrir en el grosero error de señalar a Spinoza como un místico. En realidad, lo que engaña es que Spinoza, en este tercer género de conocimiento, lleva al extremo la tarea intelectualista de la que es partícipe y el resultado es muy semejante al de ciertas tradiciones judías y heréticas que influyeron en su pensamiento. No se trata de decir que Spinoza no las conocía, o que no las incorporó en sus doctrinas, pero hay que recalcar que Spinoza, en sus textos, llega a ella por otras vías, que son las de la razón<sup>18</sup>.

Éste género de conocimiento se caracterizaría por lo siguiente: es plenamente intuitivo. De este modo, la duda –inherente a la equivocidad de los signos del primer estadio del conocimiento- es superada definitivamente. ¿De qué se trata este conocimiento? Se diría que es la conciencia definitiva en el hombre del nexos íntimo que engloba todos y cada uno de los elementos del universo, incluso a sí mismo. Desde esta perspectiva, se produce la conciencia de que aquello que el hombre consideraba su cuerpo, no es otra cosa, en el fondo, que un ínfimo eslabón en una cadena infinita que abarca a todos los cuerpos, a todos los seres, conformando un individuo Superior del que todas las cosas existentes son sub-individualidades. Se trata, como se ve, de la ley del “tercer individuo” llevada a su punto extremo, a las relaciones del universo en su conjunto. Esto conlleva una necesaria pérdida del yo, de la individualidad personal, y es lo que Spinoza conoce como beatitud: la suprema identificación con Dios. Tal el conocimiento del hombre racional.

Si luego de este recorrido quisiéramos comprender el sitio que ocupan los signos en la gnoseología espinosista, hay que decir que Spinoza los relegaba a un sitio muy desfavorable. En efecto, creía que el conocimiento a través de los signos, propio del primer

---

<sup>17</sup> Spinoza, *op. cit.*, [II, prop. XL, esc. 2.]

<sup>18</sup> Hubbeling, H.G., *op. cit.* (ps. 77-78).

estadio del conocimiento, solo puede inducirnos a error, y si nos mantenemos en su dominio, no lograremos alcanzar las conexiones mayores en la Naturaleza, que nos revela la razón<sup>19</sup>. Así pues, se diría que Spinoza le atribuye dos críticas esenciales. Por una parte, es un conocimiento muy limitado, reducido a una expresión irrisoria de la naturaleza. Por otra parte, es un conocimiento de bases no demasiado sólidas puesto que, como tuvimos ocasión de considerar, la equivocidad como carácter esencial de los signos –primer género del conocimiento- confunde al hombre en el error y en la ilusión. De este modo, se prepara el camino de las relaciones entre la ética y los signos en la filosofía spinozista.

### **3. Los signos y la ética.**

En la filosofía espinosista, insiste una decisión ética fundamental, una idea moral: la *superación* de los signos. En Spinoza, esta idea ocupa uno de los lugares más destacados de sus pensamientos, y casi podría decirse que el espinosismo entero está atravesado y comprometido en la comprensión de este fenómeno, que resulta capital. Por una parte, este pensamiento aparece como la culminación de otros temas no menos complejos, como la ontología y la teoría del conocimiento, que ya hemos, brevemente, analizado. Sin embargo, y desde otra perspectiva, resulta posible afirmar que todos esos grandes temas no eran sino una preparación, unos presupuestos, del problema ético, que es el principal. Así, pues, si alguna importancia posee el fenómeno de los signos en Spinoza, esta importancia debe ser comprobada en su relación con la gran empresa espinosista: una moral de vida.

Tal vez en, el fondo, no sea del todo cierto aquello que decía Ortega y Gasset: que si bien la historia de la humanidad ha sido pródiga en moralistas, en creadores prácticos de moral, son escasos, en cambio, los ejemplos de personalidades que se hayan destacado en la aprehensión de éste fenómeno desde una perspectiva esencialmente teórica. No tenemos genios de la ética, decía Ortega. “La verdad es que en la ética –escribió- topamos con una de las disciplinas menos lúcidas de nuestro espléndido tesoro intelectual. Tal vez no existe ninguna ética genial. En cambio, ha sido fecunda la historia en genios de la moral, en inventores de nuevas tablas. Porque se inventa una virtud lo mismo que una forma literaria

---

<sup>19</sup> *Ibidem* (p. 75)

o un estilo de cerámica. La ética es la reflexión doctrinal sobre el fenómeno de la moralidad y no se comprende bien por qué no ha habido genios de la ética”<sup>20</sup>.

No se trata de discutir esta opinión; y sin embargo, tal vez haya que reconocer, a pesar de lo que opina Ortega y Gasset, que ha habido algunos ejemplos muy altos en la filosofía, puntos en que la reflexión acerca de los fenómenos morales ha alcanzado proporciones verdaderamente espléndidas. Tal vez el ejemplo más notorio sea el de Friederich Nietzsche. Pocos autores en el mundo han sido –y aún lo son- tan incomprendidos y tan deformados por ciertas lecturas analfabetas como lo ha sido Nietzsche, y sin embargo todos, incluso quienes no lo comprenden en absoluto, están unánimes en admitir que su relevancia es, esencialmente ética. Pero también, y en no menor medida, la historia de la filosofía habría de contar con otro nombre: el de Baruch Spinoza, y esto por varios motivos. En efecto, si bien es cierto que el pensamiento de Spinoza no fue, en el dominio práctico de la moral, tan importante como el de Nietzsche –el espinosismo, acusado de panteísmo, de inmanentismo, nunca pasó de ser una herejía cristiana-, su presencia en el dominio teórico ha sido revolucionaria. Spinoza dio una de las versiones más importantes de la reflexión acerca del fenómeno ético, complicando a la ética en dominios en el que nadie jamás la había puesto. Por ejemplo, el de la ontología. A nadie nunca se le había ocurrido entender a la ética como un correlato de la ontología y Spinoza hizo de esta relación uno de los pilares principales de su andamiaje conceptual. En Spinoza, el largo camino que conduce la relación de la ontología con la ética no resulta tan fácil de establecerse. Se diría que, en última instancia, toda su reflexión ontológica no es otra cosa que una reflexión ética disfrazada, pero es muy difícil explicarlo. Tal como dan cuenta algunos registros, Spinoza tituló *Ética* a su obra no lo fue sino en virtud de un único motivo: el sabía que su obra sería acusada de herejía, de misticismo, y si la tituló así fue como para decir: “a pesar de lo que se pueda decir de ella, que se la juzgue por su contenido moral”. Así, pues, parece necesario reconocer la aventura espinosista –aventura que en su camino tropezará con las más variadas cuestiones: la física, la química, la geometría, la fisiología, la política, la religión, la semiótica- como una aventura esencialmente ética, constituyéndose en una de las facetas de aquella grandeza del genio cuya inexistencia con injusticia tanto lamentaba Ortega y Gasset.

---

<sup>20</sup> Ortega y Gasset, José, “Ética de los griegos”, en: *El espíritu de la letra*, Madrid, Austral, 1965 (ps. 46-47).

Pero si el pensamiento espinosista ha sido un importante intento de relación entre la ética y la ontología, también hay que decir que manifiesta un altísimo ejemplo de otra relación, no menos significativa: el de la ética con la semiótica –o más bien habría que decir: de la reflexión acerca de los signos, pues hablar de “semiótica” en Spinoza importa un evidente anacronismo. En este aspecto, corresponde también un caso muy extraño en la historia de la filosofía, encontrando tal vez únicamente en Nietzsche y en Leibniz, aunque de un modo muy diferente, otros ejemplos. En Spinoza, el largo camino que conduce de los signos a la ética en Spinoza, no resulta fácil de reconstruir. Se trata de una aventura compleja, enredada, y siempre existen varias maneras de explicarla. En último término, se diría que la ética se relaciona con los signos en Spinoza por lo siguiente: todo en el spinozismo parece orientarse hacia una superación de los signos, hacia un rechazo de los signos, a favor de otras dimensiones que tendremos que explicar. Para nosotros, sin embargo, la relación entre la ética y los signos en el spinozismo –que ha de involucrar a la ontología y la gnoseología- se presenta, fundamentalmente, en estos tres aspectos:

a) La primera razón por la que Spinoza censura a los signos es la siguiente: desde una perspectiva gnoseológica, los signos, es decir, el conocimiento a través de la facultad imaginativa (primer género del conocimiento) es, por su sola naturaleza, una puerta a la infelicidad del hombre. El hombre está expuesto a la tristeza y a todas las pasiones desafortunadas en la medida en que permanezca en el estadio más bajo de su conocimiento, el de los signos. En efecto, y tal como apuntáramos, el hombre atrapado en la primera dimensión de su existencia era aquel que solamente era capaz de detenerse en la recreación del estadio más bajo de la existencia (primera dimensión de la existencia). El hombre no advierte en el mundo otra cosa que cuerpos encerrados en su propia individualidad, y desde esta perspectiva, es que siente que al mundo agredirlo. Conforme la ley de las afecciones, los cuerpos actúan los unos sobre los otros, y en la filosofía de Spinoza, es esta misma ley la que explica los afectos, las pasiones del alma<sup>21</sup>. A la pregunta acerca de cómo nos sentimos infelices, porqué manifestamos una pasión de tristeza o de pena, Spinoza responderá muy firmemente: la sentimos porque no nos hemos elevado espiritualmente,

---

<sup>21</sup> Cfr: *Spinoza*, Op. Cit (III, intr.)

porque permanecemos encasillados en el estadio más bajo de nuestro desarrollo ontológico, cognitivo y espiritual.

Habría que explicarlo más detenidamente. Comencemos por recordar, en todo caso, que Spinoza –al igual que hacía para la existencia ontológica y para el conocimiento- estableció una tríada para las “elevaciones del alma”, esto es, explicaba que el alma de un hombre era capaz de atravesar por tres grandes estadios, antes de llegar a la beatitud, o suprema identificación con Dios.

El primer nivel de las “elevaciones del alma” es el del *hombre ignorante*. El hombre ignorante es aquél que, encerrado en la primera dimensión de su existencia y en el primer género de conocimiento, no ve otra cosa que objetos aislados los unos de los otros, incluso ve así su propio cuerpo. Puesto que conoce por signos, es capaz de imaginar, a partir de los cuerpos singulares, muchas cosas maravillosas, pero también otras que lo apartan de la felicidad. Por ejemplo, puede creer que en la Naturaleza hay determinados propósitos ocultos, que tales y tales cosas están allí por una voluntad divina que quiere imponerle mandamientos, instrucciones, reglas para su vida. Es el trabajo de los signos por excelencia, el de la creación de moral. El hombre ignorante es aquel que no comprende los lazos ocultos entre las cosas, y como tal, está expuesto a todo tipo de riesgos, a todo tipo de desgracias.

En el segundo nivel de las “elevaciones del alma”, encontramos el alma del *sabio*. El sabio en ética se corresponde al científico en conocimiento, al de la segunda dimensión de la existencia. Con el hombre sabio, explica Spinoza, hemos avanzado mucho en nuestra felicidad. En efecto, puesto que nuestro conocimiento es superior, ya no advertimos el trabajo de los cuerpos en forma tan aislada, ya no creemos en la imposibilidad de establecer algunos vínculos, aunque todavía muy limitados, entre los cuerpos y las cosas. De este modo, el hombre está más cerca de su felicidad. Ya ha logrado escapar, en gran parte, al dominio de las pasiones; ya sus motivos de tristeza son cada vez menores.

En el tercer y último nivel de las “elevaciones del alma” se encuentra el alma del hombre prudente, del hombre libre. Con el empleo de la razón comprende la necesidad de todas las cosas. Desde el punto de vista ontológico, comprende que su cuerpo ya no se limita a un conjunto limitado de relaciones, sino que en el conocimiento de las relaciones todas del universo comprende que todo lo abarcable le concierne, que el hace cuerpo con el

universo. Desde esta perspectiva, la identificación con el universo –con Dios- importa la pérdida del nombre propio, de la identidad del yo desde un punto de vista físico. Desde la perspectiva gnoseológica, por otro lado, comprende la concatenación infinita de las causas y efectos, alcanza el más alto grado de su potencia. “Como principio de sabiduría y de libertad, Dios no está lejos de nosotros: está en nosotros; antes bien, estamos nosotros en él; él es nosotros mismos en el fondo de nuestro ser y de nuestro pensamiento. No tenemos más que desprendernos de lo exterior para acercarnos a la sustancia universal cuyos modos somos. Por eso precisa acrecentemos nuestra ciencia y, por esta ciencia, nuestra conciencia de la necesidad universal”<sup>22</sup>.

A medida que nos acercamos a Dios, ascendemos en nuestra potencia, y las pasiones van quedando atrás. El hombre que atraviesa los diferentes estadios, del ser, del conocimiento y del espíritu, llega a ese punto en el que todo lo existente se advierte como un mismo ser infinito, que nos involucra. A ese ser infinito, que es todas las cosas, Spinoza llama Dios o Naturaleza. De todos modos, lo que importa señalar es que, si la respuesta ética guarda relación alguna con la cuestión de los signos en Spinoza, ésta debe ser comprendida desde la perspectiva de una ascensión desde los signos a las latitudes más elevadas de nuestra potencia. Dejar atrás los signos, elevarnos en nuestra potencia: tal la respuesta ética del spinozismo.

b) ¿Por qué Spinoza nos dice que debemos escapar del mundo de las afecciones y de los Signos? Podrían aventurarse, al respecto, varias respuestas. En primera instancia, podríamos suponer, por ejemplo, que Spinoza habría querido decir: el mundo de las afecciones, el mundo del encuentro de los cuerpos con los cuerpos (*ocursus*), es, por sola definición, un territorio peligroso. El hombre librado al encuentro con las cosas está sometido a grandes aventuras, algunas muy hermosas y placenteras, pero otras muy drásticas y terribles, la destrucción, la muerte. Así pues, la gran respuesta ética sería la de evitar el encuentro con las cosas, único obstáculo que nos separa de la felicidad.

Sin embargo, no parece ser éste el espíritu de Spinoza. Por el contrario, él comprendía muy bien que el problema no debía ser planteado en términos de “dimensiones de existencia”, sino más bien en los de “géneros del conocimiento”. No se trata de hacer el

---

<sup>22</sup> Fouillée, Alfred, *op. cit* (p. 340).

Asceta, diría Spinoza. El Asceta es el doliente que se retira a las soledades de los desiertos porque entiende que lo que lo aleja de la felicidad, es que su cuerpo está expuesto a toda clase de riesgos –físicos y espirituales- en el contacto con otros cuerpos. En el mundo de los cuerpos hay corrupción, hay el principio de la perdición del alma. Así pues, dice el Asceta –el cínico, en gran medida también el estoico- el germen de la felicidad está en las formas de la soledad y del aislamiento corporal. A Spinoza, por el contrario, esta forma de plantear las condiciones del problema siempre le resultó, desde el principio, un poco sospechosa; no estaba, para empezar, demasiado seguro de la nobleza ética y espiritual de esta idea. Cuando tiempo más tarde, y en otro contexto muy diferente, Nietzsche ensaya su crítica en contra del ideal ascético como una de las manifestaciones del nihilismo y del resentimiento, lo hizo con razones que, en gran medida, había aprendido de Spinoza: la certeza de que tras el ideal de la soledad, del espíritu ascético, se oculta una forma de desprecio y de rencor hacia la vida, un odio hacia la existencia. Pero más todavía, hay que decir que a este modo de razonar del ideal ascético, Spinoza siempre lo encontró un poco ingenuo, un poco infantil. Le provocaba mucha gracia. Él sabía perfectamente que el mundo de las afecciones, el mundo en el que no somos más que cuerpos en contacto perpetuo con otros cuerpos, es una dimensión connatural e inevitable de la existencia, que la sola idea de pretender escapar del mundo de las cosas era una quimera que solo podrían admitir los cerebros dotados de una infantil estupidez. Así pues, la respuesta de Spinoza habría querido dar debería ser otra: no se trata de huir del mundo de las afecciones, de una “dimensión de la existencia”, cuanto de huir del mundo de los Signos como “género de conocimiento” de la existencia. No podemos escapar a las formas de la existencia, pero si podemos ascender en los géneros del conocimiento. Superar las afecciones, entonces, habría querido decir, por el contrario: abandonar el mundo de los Signos, dejar los Signos, *elevarnos* en nuestra potencia.

Así, pues, en la reconstrucción de la génesis de la respuesta ética de Spinoza, deberíamos retornar al estudio del segundo carácter que según él tenían en común los Signos: la equivocidad. En efecto, si Spinoza repudia del mundo de las afecciones, no lo es más que en virtud de una única razón: que el conocimiento que de ellos emana –los Signos- es un conocimiento imperfecto, caótico, inferior. ¿Por qué razón? Spinoza responde muy firmemente: porque el mundo de los Signos es un mundo ambiguo, equívoco, variable. Ya

veremos esto con mayor detenimiento cuando intentemos el problema de la equívocidad de las revelaciones de Dios. Por el momento, basta decir que el hombre sometido al imperio de los signos, de las afecciones y la imaginación, no encuentra un terreno firme a partir del cual dirigir su conducta, los signos son equívocos y entonces el hombre no puede extraer de ellos ningún conocimiento preciso por el cual dirigir su vida espiritual.

c) La tercera importancia de la perspectiva semiótica en la filosofía de Spinoza es la siguiente: la naturaleza de los signos nos ayuda a comprender las dificultades de la naturaleza divina. En su génesis, esta idea encuentra un problema esencial, el de los signos y la expresión. En efecto, una de las mayores obsesiones de Spinoza, fue la de diferenciar nítidamente dos dominios que habían estado comprendidos de un modo muy confuso en la teología y también en la filosofía en su conjunto: el del “signo” y el de la “expresión”<sup>23</sup>. Spinoza hizo de esta diferencia uno de los fundamentos de todo su sistema filosófico.

Por lo pronto, hay que recordar que la naturaleza expresiva de Dios ya contaba de una larga tradición en la historia de la teología y la filosofía. Se sabía desde siempre que Dios se revelaba a sus criaturas, bajo múltiples maneras –incluso por medio de la Escritura- y el trabajo de los profetas fue el de anunciar a los hombres estas revelaciones de Dios, estas comunicaciones divinas. De aquí las tradiciones de las palabras de Dios o de los nombres divinos. Pero más importante que todo esto, es que la filosofía y la teología se habían servido desde siempre de estas revelaciones para erigir una *imagen* de Dios. Dada una revelación cualquiera, se intentará extraer de ella determinadas proposiciones que habrán de servirnos para construir una lista de los atributos de divinos, y de allí concluir la naturaleza de Dios. Por supuesto, estos atributos podrían reconstruirse de muy diversas formas; por ejemplo, hay la teología negativa y la teología analógica de santo Tomás. Pero lo importante era siempre, en última instancia, y a pesar de los métodos, dar con una imagen de Dios a semejanza de sus manifestaciones, alcanzar la naturaleza de Dios en sus revelaciones.

No hay exageración al decir que todo el spinozismo puede ser considerado como una denuncia y una desmitificación de los malos términos en que ese problema estaba siendo

---

<sup>23</sup> Corresponde a Deleuze haber establecido en sus justos términos esta diferencia entre “signo” y “expresión”. Nuestras exposiciones al respecto se basan en su trabajo: “Atributos y nombres divinos”, en: *Spinoza y el problema de la expresión* (p. 50).

planteado, el de la imagen de Dios. Spinoza comienza desde una fórmula muy sencilla: a pesar de la diversidad de manifestaciones de Dios que los hombres han conocido, éstas debían ser comprendidas bajo una perspectiva muy restringida al momento de intentar derivar de ella la naturaleza divina. En efecto, dice Spinoza, si la naturaleza de Dios no ha sido definida, es porque se tiene la mala costumbre de confundirla con sus “propiedades”. Dios no se expresa *solo* en sus revelaciones, las revelaciones –incluso la Escritura- no pueden servirnos de modelos para erigir una imagen de Dios, pues las revelaciones no son sino *una* especie de las expresiones que convienen a Dios. De este modo, Spinoza introduce la idea de que la naturaleza de Dios debe construirse a partir de cosas más amplias, y no solo a partir de sus revelaciones. Así pues, debemos deslindar dos dominios o dos órdenes de relaciones heterogéneas: el de la “revelación” y el de la “expresión”. Se tratan de cosas muy diferentes, que involucran fenómenos muy distintos. En la revelación, la relación es la del *signo* y el *significado*; en la expresión, la de la *expresión* y lo *expresado*. Lo que se llama “Palabra de Dios”, debe comprenderse de dos modos muy diferentes: 1.º) por una parte, una palabra impresa, que por medio del empleo de la imaginación, es capaz de traducir un mensaje cualquiera, ora una enseñanza moral, ora una sumisión disciplinaria –revelación-; 2.º) por otra parte quiere decir, en cambio, la manifestación de una esencia, de un modo por completo sin palabras, a que el hombre puede llegar solo con el empleo de la razón, del entendimiento –expresión-. En breve, advertimos que el espinosismo entero es una magnífica tarea para superar las revelaciones, *superar* los signos, hasta alcanzar la expresión, en su dimensión mística. En última instancia, Spinoza llegará a una tesis radical: es absurdo atender a las revelaciones para comprender la naturaleza de Dios. Las *Escrituras*, no pueden decirnos nada sobre Dios, pues no son sino *uno* de sus atributos.

Esta idea, en el contexto de la filosofía de Spinoza, debe ser considerada siempre en relación con otro problema: el de la inmanencia de Dios. Esta idea es la base fundamental para comprender la filosofía de Spinoza. A diferencia del dios de los teólogos, Spinoza no cree que Dios haya creado al mundo. Al contrario, Dios se confunde con sus criaturas, Dios insiste en sus criaturas, es inmanente a ellas. A causa de tal afirmación es que la filosofía de Spinoza siempre fue acusada de panteísta. Dios no es causa “transitiva” del mundo, sino causa “inmanente”. Así, pues, es natural que las revelaciones de Dios no sea sino una de las expresiones de Dios. En efecto, si admitimos que Dios solo puede ser reconstruido en su

naturaleza a través de sus nombres, de sus palabras -revelaciones- estamos estableciendo un círculo demasiado próximo para nuestra tarea. Dios se expresa en cualquier cosa, en la Escritura, en los sueños de los profetas, pero también su naturaleza insiste en cualquier objeto o cosa –expresión-, un árbol, un pozo, una verja. Es natural que se lo haya acusado de panteísmo, de herejía, de ateísmo: “no sabe diferenciar entre Dios y sus criaturas; etc”.

De este modo, las relaciones entre los signos y la ética aparecen en su total dimensión, así como sus relaciones con la ontología y gnoseología. En efecto, nosotros habíamos visto que Spinoza distinguía entre tres “dimensiones de la existencia”, y habíamos establecido que estas tres dimensiones eran coexistentes, a un mismo tiempo, a la extensión de los cuerpos singulares. Sin embargo, también habíamos adelantado que el problema ético de los signos solo podría advertirse en las relaciones entre las dimensiones de la existencia y los “géneros del conocimiento”. Ahora se ve de que manera. Spinoza, por cierto, admitía que la existencia podía subdividirse en tres dimensiones coexistentes y decía que a cada dimensión de la existencia correspondía un determinado estadio del conocimiento, pero no de la misma manera. Al contrario, dice Spinoza: si las tres dimensiones de la existencia se dan a un mismo tiempo en todos los cuerpos, no ocurre lo mismo con los géneros del conocimiento. Para decirlo de otra manera, las dimensiones de la existencia son *necesarias*, pero los estadios del conocimiento son apenas *contingentes*. Todos los cuerpos están atravesados de tres dimensiones, están habilitados para asimilar las tres dimensiones y, sin embargo, la mayoría de la gente no logra salir del primer estadio del conocimiento, no logra elevarse ni cognoscitiva ni espiritualmente. Así, la pregunta ética en Spinoza –que engloba la ontología, la teoría del conocimiento- se advierte rápidamente: ¿cómo dejar atrás el confuso mundo de los signos?, ¿cómo abandonarlos hasta alcanzar la beatitud, la suprema identificación con Dios, el conocimiento de la Naturaleza desde la racionalidad?. Es de este modo que todos los caminos de la filosofía en Spinoza, confluyen en un único punto, en la ética, en tanto forma de vida que guarda mucha cercanía, en su asimilación, con los signos, con las perspectivas semióticas

## Bibliografía.

DELEUZE, Gilles, *Crítica y Clínica*, Barcelona, Anagrama, 1997

-----, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Atajos, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*,  
Valencia, Pre-Textos, 1997.

FOUILLÉE, Alfred, *Historia General de la Filosofía*, Bs. As., El Ateneo, 1951.

HJELMSLEV, Louis, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1971.

HUBBELING, H.G., *Spinoza*, Barcelona, Herder, 1981.

ORTEGA Y GASSET, José, “Ética de los griegos”, en: *El espíritu de la letra*, Madrid,  
Austral, 1965.

SPINOZA, Baruch, “Ética”, en: *Obras escogidas*, Bs. As., El Ateneo, 1953.

WAHL, Jean, *Introducción a la Filosofía*, México, FCE, 1950.