

<http://doi.org/10.21555/top.v670.2366>

Melancholic Body, Mind without Memory,
Multitude without Freedom: Three Aspects of
Mutatio in Spinoza's Philosophy

Cuerpo melancólico, mente sin memoria, multitud
sin libertad: tres aspectos de la *mutatio* en la
filosofía de Spinoza

Rodrigo Miguel Benvenuto
Universidad Nacional de San Martín
Argentina
rbenvenuto@unsam.edu.ar
<https://orcid.org/0000-0003-0668-1399>

Recibido: 18 - 08 - 2021.

Aceptado: 05 - 12 - 2021.

Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.

Cómo citar este artículo: Benvenuto, R. M. (2023). Cuerpo melancólico, mente sin memoria, multitud sin libertad: tres aspectos de la *mutatio* en la filosofía de Spinoza. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 67, 87-116. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v670.2366>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The aim of this article is to analyze Spinoza's thought from the possible articulations that arise from the notion of *mutatio*. Given the physical implications of this concept and the encounter between the simplest bodies and composite bodies, we establish three aspects that allow us to reflect on mutation, its differences with transition, and its link to conservation. First, we draw on an analysis of the melancholic disposition and how it affects body and mind using the example of King Saul, presented by Spinoza in the *Tractatus Theologico-Politicus* (I, 3). Secondly, we analyze *mutatio* through a particular case of amnesia suffered by a certain Spanish poet (in *Ethics*, IV, prop. 39, *schol.*). Finally, we consider *mutatio* in its political aspects and the problems that arise from the conservation and mutation of form. In all three cases we find a possibility of thinking of *mutatio* in consonance with the Spinozian project and the relational framework in which these fundamental concepts of his philosophy are developed.

Keywords: immanence; mutation; affects; politics; conservation.

Resumen

El propósito de este artículo es analizar el pensamiento de Spinoza a partir de las posibles articulaciones que se presentan de la noción de *mutatio*. Dadas las resonancias físicas de este concepto y sus implicancias a partir del encuentro entre los cuerpos más simples y los cuerpos compuestos, establecemos tres aspectos que permiten pensar la mutación, su diferencia con la transición, y su vínculo con la conservación. En primer lugar, tomamos como base el análisis de la disposición melancólica y su afectación en el cuerpo y la mente a partir del ejemplo del rey Saúl que Spinoza aborda en el *Tratado teológico-político* (I, 3). En segundo lugar, analizamos la *mutatio* a partir del caso particular de amnesia que padece un cierto poeta español (en *Ética*, IV, prop. 39, *esc.*). Por último, planteamos la *mutatio* en sus aspectos políticos y los problemas que se plantean a partir de la conservación y mutación de la forma. En los tres casos

encontramos una posibilidad de pensar la *mutatio* en consonancia con el proyecto spinoziano y la trama relacional en la cual se desarrollan estos conceptos fundamentales de su filosofía.

Palabras clave: inmanencia; mutación; afectos; política; conservación.

Introducción

El análisis de los afectos humanos ocupa un lugar central en el pensamiento filosófico de la Modernidad. En tal sentido, y frente a la tradición filosófica que considera los afectos humanos como vicios o defectos, Spinoza asume la complejidad de la vida afectiva para explicar su naturaleza y los fenómenos que llevan a la esclavitud y el sometimiento de las pasiones humanas. La premisa fundamental que guía su reflexión filosófica sobre la naturaleza afectiva de los seres humanos reside en una divisa que marca la importancia con la cual Spinoza considera este problema: “[...] no ridiculizar, ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino entenderlas [*humanas acciones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*]” (TP, I, § 4; G, III, 275).¹ Por otra parte, la experiencia nos muestra que los seres humanos se encuentran sujetos a continuas fluctuaciones afectivas y por ello oscilan entre la actividad y la pasividad. Con base en esta evidencia, Spinoza propone una ética basada en el conocimiento de las causas y, en consecuencia, aborda la

¹ La idea se repite, a su vez, en el prefacio a la tercera parte de la *Ética*: “Nam ad illos revertere volo, qui hominum affectus et actiones detestari vel ridere malunt quam intelligere” (E, I, praef; G, II, 138). Para las citas que corresponden a la obra de Spinoza utilizaremos el siguiente criterio: para el *Tratado teológico-político* (en adelante, TTP) y el *Tratado político* (en adelante, TP) cito el capítulo y parágrafo, y a continuación el número de tomo correspondiente a la edición de Gebhardt (en adelante, G) y su página. Para la *Ética demostrada según el orden geométrico* (en adelante, E) se cita el número correspondiente a la parte o libro en números romanos, y luego el número de definición (def.), proposición (prop.), axioma (ax.) o lema (lemma). Asimismo, se aclara cuando se trata de corolario (cor.), demostración (dem.), escolio (esc.) o definición de los afectos (def. afect.). Después de esto aparecerá el número de tomo correspondiente a la edición de Gebhardt y el número de página que corresponda.

cuestión de los afectos como si se trataran de objetos geométricos (líneas, superficies, cuerpos, etc.).

Ahora bien, tratar de comprender los afectos humanos y establecer una estrategia para componer activamente la existencia para liberarse de las pasiones implicará un giro fundamental respecto a la tradición filosófica. El punto de partida no es el alma, la voluntad o un orden teleológico, sino la identidad entre el cuerpo y la mente: “El orden y conexión de ideas es el mismo [*idem est*] que el orden y conexión de las cosas” (*E*, II, prop. 7; *G*, II, 89). Por lo tanto, aquello que aumenta o disminuye la potencia de obrar del cuerpo aumenta o disminuye la potencia de pensar de la mente. De este modo, existe una experiencia del cuerpo, a partir de los diferentes encuentros y desencuentros, que Spinoza recupera para el pensamiento filosófico y, especialmente, para un proyecto ético de liberación de las pasiones. Este proyecto implicará reconocer las diferentes experiencias vinculadas a transiciones y mutaciones de lo individual que, a partir de las relaciones de movimiento y reposo a las que se encuentran sujetos todos los cuerpos físicos, nos permiten reconocer diferentes registros somáticos que surgen por el influjo de los afectos. Ahora bien, en cuanto que los cuerpos humanos son aptos para muchísimas cosas y dado que la mente conoce el cuerpo por las ideas de las afecciones que afectan al cuerpo, resulta necesario comprender los diferentes cambios y variaciones que se producen en nosotros. Spinoza aborda la *mutatio* en *E*, V, prop. 39, esc.: “[...] nosotros vivimos en continua variación, y que, según cambiamos a mejor o a peor, en esa medida nos decimos felices o infelices [*quod nos in continua vivimos variatione, et prout in melius, sive in peius mutamur, eo felices, aut infelices dicimur*]” (*E*, V, prop. 39, esc.; *G*, II, 305). Ahora bien: ¿a qué se refiere Spinoza cuando habla de una mutación en la forma (*mutatio formae*)? A partir de la relación modal, que Spinoza aborda en términos de conveniencia y composición, será preciso analizar los diferentes procesos de descomposición que se producen en un individuo y, en el mismo sentido, establecer las diferencias entre las nociones de “mutación” y “transición”, que juegan un rol clave en la comprensión del proceso de individuación.

En este trabajo indagamos tres modos de aproximarnos a los complejos fenómenos de transiciones o mutaciones que un cuerpo (individual o político) puede llegar a experimentar a partir de una determinada relación afectiva: en primer lugar, la disposición melancólica y la relación entre padecimiento y salud a partir del arte, tal

como se presenta en el caso del rey Saúl (ejemplo al cual recurre Spinoza en el *Tratado teológico-político*); en segundo lugar, la experiencia de la amnesia como una posibilidad para pensar la mutación de la forma en el ejemplo de “un cierto poeta español” que ha perdido la memoria y, con ella, la trama afectiva que lo constituía como un individuo determinado; por último, la mutación política a partir de los fenómenos de descomposición de una comunidad y las posibilidades de reformular los conflictos o tumultos en el espacio público para conservar la forma.

La particularidad de estos casos radica en que, si bien pueden ser vistos como meras transiciones (en algunos casos) o mutaciones de la forma (donde la esencia humana individual se ve amenazada en su aptitud y disposición para percibir y conocer muchas cosas), plantean la posibilidad de una regeneración de lo individual a partir de una experiencia —en el caso del melancólico, la experiencia estética— o de una nueva composición —como podría ser el caso del poeta amnésico o en el proceso de reconstitución de la comunidad política—. En estos casos parece operar una especie de ruptura o discontinuidad tanto en la disposición afectiva como en la memoria.

Comenzaremos esta indagación partiendo del concepto de “mutación” (*mutatio*) y sus implicaciones físicas, éticas y políticas. Spinoza plantea de manera recurrente este concepto a lo largo de la *Ética* y, como ha observado Zourabichvili, “[...] su campo de aplicación abarca tanto la vida individual como la política y la metafísica” (2002, pp. 33).

1. El sentido físico, ético y político de la *mutatio*

Debemos partir necesariamente de la definición de “afecto” que Spinoza aborda en la *Ética*: “Por *afecto* entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o reprimida la potencia de obrar de ese mismo cuerpo [*quibus ipsius Corporis agendi potentia agentur, vel minuitur, iuvatur, vel coercetur*]. Y, simultáneamente, las ideas de esas afecciones” (E, III, def. 3; G, II, 139). Un afecto se define como una modificación de un determinado estado del cuerpo a partir de una acción que ejercen otros cuerpos sobre él, o por la acción que él mismo ejerce sobre otros cuerpos. En efecto, un cuerpo siempre existe en relación con otros cuerpos y, por ello, se ve siempre en la situación de afectado y afectante de diversos modos. En la segunda parte de la definición se refiere a las ideas que se vinculan a dichas afecciones del cuerpo y que establecen ciertos grados en la potencia de obrar. Como

puede observarse, Spinoza enfatiza la simultaneidad (*et simul harum affectionum ideas*) con la cual se producen la afección del cuerpo y la idea de aquella afección en la mente. Esto implica un quiebre con cualquier intento de interpretación del problema de los afectos en clave dualista, ya que, como ha señalado Mignini (2007), la afección es una modificación particular (*potentia agendi*) de la potencia absoluta de obrar (*potentia absoluta*), que no es sino la única potencia que existe en la naturaleza, es decir, la de la *causa sui*.² Esto explica la necesidad de afirmarse y perseverar que la potencia absoluta expresa en sus diferentes modificaciones. Sin embargo, y en esto radica la necesidad de una teoría de los afectos, esa fuerza o *conatus* se experimenta en un campo de fuerzas que se encuentra en tensión y, por ello, requiere de cierto equilibrio y estabilidad. Aun cuando en un mismo sujeto no se puedan dar dos fuerzas de naturaleza contraria (ya que implicaría su propia destrucción),³ el sujeto experimenta fluctuaciones en su potencia de obrar que lo llevan a actuar o padecer de una manera determinada. En este proceso la memoria juega un rol destacado, ya que permite conservar las afecciones de tal modo que reproduce cómo han sido dadas en el cuerpo. En este sentido, la memoria constituye una especie de *relato biográfico* a partir del cual un individuo podría reconstruir su propia historia. Para ello, se sirve de un entramado de relaciones producido a partir de los afectos, las imágenes que los producen y, especialmente, de la percepción del tiempo.⁴

² Y agrega: “De esto se sigue que la substancia, por su coincidencia con aquella misma fuerza absoluta e infinita (*potentia absoluta*) que se expresa en los afectos, es en sí misma fuerza neutra e indiferente respecto a todas sus posibles determinaciones; solamente por ser tal, puede expresarse a través de infinitos atributos, infinitamente perfectos en su género” (Mignini, 2007, p. 176).

³ Tal como lo expone Spinoza (*E*, III, prop. 5; *G*, II, 145).

⁴ En este sentido, Totaro ha destacado la singularidad de la experiencia del tiempo en la producción de la memoria al afirmar que Spinoza “libera a la memoria de su isomorfismo con la experiencia del pasado y la convierte en una función de la mente, basada en una continua reactivación del pasado con respecto al presente. En este sentido, la memoria se vuelve dinámica: no contempla ni busca la verdad, pero, en cambio, se configura como una respuesta momentánea y, en cuanto tal, siempre sujeta a la duda, dependiente del contexto y de la actividad emotiva de los individuos, modificable según las circunstancias” (Totaro, 2007, p. 218).

La mente recuerda gracias a una memoria que se constituye a partir de las afecciones que recibe el cuerpo y que produce en ella imágenes (tanto de una cosa presente como de algo que ha pasado, de acuerdo con *E*, II, prop. 17, cor.). Por ello, en la demostración de la proposición 13 de la cuarta parte, concluye que “el afecto respecto de una cosa contingente de la que sabemos que en el presente no existe, en igualdad de circunstancias, será más débil que el afecto respecto de una cosa pretérita” (*E*, IV, prop. 13, dem.; *G*, II, 219). Ahora bien, el problema reside en las transformaciones que sufrimos y que provocan un cierto desajuste en aquel registro o relato biográfico que se constituye a partir de la memoria. En efecto, las imágenes que constituyen nuestros recuerdos se encuentran sometidas a fluctuaciones, variaciones y desgastes que afectan, en cierta forma, nuestra constitución individual y el modo a partir del cual concatenamos nuestras afecciones. Es aquí donde Spinoza parece plantear la posibilidad de una mutación de la forma (*mutatio formae*).

En la llamada “física en compendio”, Spinoza utiliza el término “*mutatio*” en el contexto de la relación que existe entre los cuerpos más simples y la unión de muchos cuerpos, hasta alcanzar la conformación del individuo:

Si de un cuerpo, o de un individuo que está compuesto de varios cuerpos, se segregan algunos cuerpos [*quaedam corpora segregentur*] y simultáneamente les suceden en el mismo lugar otros tantos de la misma naturaleza [*et simul totidem alia eiusdem naturae loco succedant*], ese individuo retendrá su naturaleza como antes [*retinebit Individuum suam naturam*], sin ninguna mutación en su forma [*absque ulla ejus formae mutatione*] (*E*, II, lemma IV; *G*, II, 100).

Spinoza aborda aquí la diferencia que existe entre la segregación de una parte del individuo y la descomposición de un individuo. Asimismo, en la definición con la cual cierra el lema 3, se acentúa el aspecto comunicativo y relacional de los cuerpos que, unidos entre sí, componen un individuo:

Cuando algunos cuerpos de la misma o de diversa magnitud son forzados por otros cuerpos de tal manera que se apliquen unos contra otros, o bien, si se mueven

con diversos grados de rapidez, de manera tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta razón [*certa quadam ratione comunicent*], diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos (*E*, II, lema III, def.; *G*, II, 99-100).

En efecto, la *formae mutatione* a la que se refiere el lema IV parece indicar, en el individuo compuesto, la contracara de cierto esfuerzo por la conservación de su forma, aun cuando alguna de sus partes se separe de él. El “segregarse” (*segregatum*) y el “sucederse” (*succedere*) se dan simultáneamente en un flujo constante de transformaciones a las que se encuentran sometidos los cuerpos compuestos. Sin embargo, el individuo logra retener (*retinere*) su naturaleza sin descomponerse o mutar su forma.

Ahora bien, “ratio” (“*certa quadam ratione*”: lema III, def.) y “natura” (“*retinebit Individuum suam naturam*”: lema IV) expresan la naturaleza relacional a partir de la cual debemos comprender la composición y separación de las partes sin la mutación de su forma. En efecto, esta *natura*, que el individuo retiene, no es sino la *relación* que permite la composición de los cuerpos más simples en un individuo, aun cuando existan modificaciones en ella.⁵ Este aspecto relacional de la comunicación entre las partes que componen un cuerpo humano será nuevamente objeto de análisis en la demostración de la proposición 24 de la segunda parte. Allí, Spinoza afirma que no podemos conocer adecuadamente las partes que componen un cuerpo humano, ya que la mente no implica un conocimiento de estas características:

Pues las partes del cuerpo humano (*por el postulado 1*) son individuos muy compuestos cuyas partes (*por el lema 4*) pueden segregarse del cuerpo humano, conservando este toda su naturaleza y forma, y comunicar sus

⁵ En un sentido similar, y vinculado a la lectura relacional del lema IV, Zourabichvili agrega: “En efecto, en el mismo gesto la renovación continua del cuerpo deja, por un lado, de ser una objeción contra su identidad, siendo pensada esta última, de aquí en más, al nivel de la estructura relacional de las partes, y deviene, por otro lado, la condición de su conservación: dicho de otro modo, una *cuasi-regeneración*” (2014, p. 66).

movimientos (*véase el axioma 1 posterior al lema 3*) a otros cuerpos según otra proporción. Y así (*por la proposición 3 de esta parte*), la idea, o sea, el conocimiento, de cualquiera de estas partes será en Dios, y, precisamente (*por la proposición 9 de esta parte*), en tanto que es considerado como afectado por otra idea de una cosa singular, cuya cosa singular es anterior a esa parte en el orden de la naturaleza (*por la proposición 9 de esta parte*) (*E, II, prop. 24, dem.; G, II, 111*).

De la misma manera, la razón que nos permite afirmar que los cuerpos se encuentran unidos entre sí indica la determinación externa de los otros cuerpos que mantienen esta “razón” o *relación* entre los distintos movimientos. Ahora bien, a partir de estas relaciones podemos comprender las distintas variaciones que concurren en los cuerpos y que, sin embargo, no llegan a producir una mutación de la forma. Se trata, en efecto, de considerar la real dimensión de la *servitudo*, que en el prefacio a la cuarta parte de la *Ética* se enuncia en estos términos:

Llamo servidumbre a la impotencia humana para moderar y contener los afectos [*Humanam impotentiam in moderandis, et coercendis affectibus*], pues el hombre sometido a los afectos [*affectibus obnoxius*] no está bajo jurisdicción propia, sino de la fortuna, en cuya potestad está de tal manera que a menudo, aun cuando vea lo que es mejor para él, es coaccionado a seguir lo peor [*deteriora tamen sequi*] (*E, IV, pref.; G, II, 205*).

Se podría arriesgar una imagen que permita ejemplificar la radicalidad del problema de la servidumbre. Si, en la tercera parte de la *Ética*, Spinoza aborda el problema de la naturaleza de los afectos y, por ello, la dinámica que corresponde al ámbito de la afectividad —los afectos primarios como el deseo (*cupiditas*), alegría (*laetitia*) y tristeza (*tristitia*); las representaciones exteriores y las imágenes que se producen en nuestra mente, la experiencia del tiempo, etc.—, en la cuarta parte, en cambio, nos encontramos con cierta obstinación humana por afirmar un orden exterior a la realidad, que imagina cierta legalidad a los acontecimientos, y que Spinoza denomina como el orden común de la naturaleza (*ex communi naturae ordine*), donde no se posee un conocimiento adecuado de sí, de su cuerpo y de los cuerpos exteriores,

sino un conocimiento confuso y mutilado de las cosas (cfr. *E*, II, prop. 29, cor.; *G*, II, 114).⁶

El orden necesario e inmanente de la naturaleza concibe la igualdad entre el orden y conexión de ideas con el orden y conexión de las cosas (según *E*, II, prop. 7; *G*, II, 89). Existe una simultaneidad entre el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo con el orden de las acciones y pasiones de nuestra mente (según *E*, III, prop. 2, esc.; *G*, II, 141). Desde esta perspectiva se abren dos caminos a dilucidar. En primer lugar: ¿cómo comprender, a partir de este escolio, la experiencia de la muerte física? En segundo lugar: ¿cómo se comprenden las afecciones cuando estas implican una cierta gradación? La respuesta a la primera pregunta nos lleva al problema de la muerte en Spinoza. La segunda, en cambio, nos remite al problema de la melancolía y la enfermedad. Ambas preguntas nos acercan a una comprensión del fenómeno político de la mutación.

2. Un cuerpo sujeto a transiciones: la melancolía del rey Saúl

La proposición 39 de la cuarta parte resulta relevante para interpretar la mutación que se produce en un cuerpo. El problema se plantea en términos de composición, pues se consideran como buenas aquellas cosas “*que hacen que se conserve la proporción de movimiento y reposo que entre sí guardan las partes del cuerpo humano*” (*E*, IV, prop. 39; *G*, II, 239). En este sentido, la composición se corresponde con una cierta proporcionalidad de las partes que componen al cuerpo humano y la comunicación de sus movimientos entre cada una de las partes. Si, por otra parte, nos atenemos a lo expuesto en el lema IV de la segunda parte, esta proporcionalidad de los movimientos parece referirse a la segregación y sucesión simultánea que, como afirmamos más arriba, expresa el flujo constante de transformaciones a las que se encuentran sometidos los cuerpos. Hablamos aquí de transformaciones que no alteran ni destruyen la forma. Ahora bien, Spinoza aborda la mutación de la forma como descomposición del cuerpo, y afirma:

⁶ A diferencia del orden inmanente de la naturaleza, este orden común se constituye a partir de la relación con las imágenes que el cuerpo produce al ser afectado por otros cuerpos. Sobre la naturaleza de la imaginación y sus implicancias, cfr. Abdo Ferez (2020).

[...] las cosas que hacen que las partes del cuerpo humano adopten otra proporción de movimiento y de reposo también hacen [...] que el cuerpo humano adquiera otra forma, esto es (*como es notorio de por sí y hemos advertido al final del prefacio de esta parte*), que el cuerpo humano sea destruido y, en consecuencia, que se torne totalmente inepto para poder ser afectado de muchos modos (*E, IV, prop. 39, dem.; G, II, 240*).

La remisión al final del prefacio de la cuarta parte expone de manera clara y precisa la íntima relación que existe entre la servidumbre afectiva y los núcleos conceptuales que habían sido desarrollados previamente en la *Ética*. En primer lugar, debemos pensar la *mutatio formae* a partir del aumento o la disminución de la potencia de obrar que había sido vinculada a la noción de “afecto”, como también al postulado II de la segunda parte: “El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones [*multas pati potest mutationes*] y, no obstante, retener [*retinere*] las impresiones o vestigios de los objetos” (*E, III, postulata II; G, II, 139-140*). Spinoza reconoce que un cuerpo puede padecer muchas transformaciones y, sin embargo, la relación que se produce entre los cuerpos más simples no provoca una alteración tal que destruya su forma. Al mismo tiempo, enfatiza que, pese a las mutaciones que un cuerpo puede llegar a padecer, posee la potencia necesaria para retener (*retinere*) los vestigios de los objetos. Por lo cual se podría afirmar que el cuerpo expresa una trama reticular de impresiones y vestigios que se configuran a partir de su práctica vital, es decir, de los encuentros y de los choques producidos con otros cuerpos, y las huellas o *vestigia* que se provocan a partir de ellos. Por ello, como sugiere Vinciguerra (2005), existe una profunda vinculación entre la forma del cuerpo y la memoria que se presenta como una trama viva, compuesta de figuras y trazas, que permite a un individuo conocerse a sí mismo y que pueda ser reconocido por otros. El cuerpo vive porque posee memoria, y por ello sorprende que Spinoza “coloca una determinación que podemos llamar ‘psicológica’ al mismo nivel que las determinaciones biológicas o fisiológicas como lo son estas funciones que podemos llamar ‘vitales’” (Vinciguerra, 2005, p. 156).

Asimismo la potencia por la cual los seres humanos conservan su ser remite a la potencia infinita de Dios, —como agrega Spinoza— “no en tanto que es infinita, sino en la medida en que puede ser explicada por

una esencia humana actual" (*E*, IV, prop. 4, dem.; *G*, II, 213). Vinculada a la noción de "conatus", la potencia de Dios, por la cual los seres humanos se ven impulsados a conservar su ser, no proviene de un influjo exterior o trascendente, sino que se explica a partir de la esencia actual que, en la proposición 7 de la segunda parte, se define como esencia dada de la cosa (*data rei essentia*), y que hace que el ser humano exista de una cierta y determinada forma. En el mismo sentido, el escolio a la proposición 18 de la cuarta parte postula como fundamento de la virtud el esfuerzo por conservar el propio ser; por tal motivo, esta virtud se apetece por sí misma.⁷

Spinoza parece indicar la diferencia que existe entre el orden necesario de las leyes de la naturaleza (donde todo lo que concebimos que está en potestad de Dios es necesariamente, de acuerdo con *E*, I, prop. 35) y un orden común de la naturaleza (donde persiste la obstinada necesidad de responder a un orden exterior y ajeno a la naturaleza): autonomía *versus* heteronomía, realidad *versus* representación. En esta diferencia radica la posibilidad de acrecentar activamente la potencia o, por el contrario, su decrecimiento. En el primer caso, no se abandona al orden contingente y fortuito de las imágenes que surgen de una percepción confusa de las cosas, sino que se compone activamente y conforme a la necesidad inmanente de la naturaleza y el conocimiento adecuado de las causas. Por el contrario, un orden común de la naturaleza, heterónimo e impuesto como un imaginario que se constituye a partir del prejuicio y la superstición, provoca el agotamiento del deseo y la *desesperación* (*desesperatio*) como "una tristeza surgida de la idea de una cosa futura o pretérita de la que ha sido suprimida la causa de duda" (*E*, III, def. afect. XV; *G*, II, 194).

Sin embargo, si concebimos nuestra existencia *sub specie aeternitatis*, el esfuerzo por no existir o cambiar la forma (*formam mutari*) resulta

⁷ Es aquí donde Spinoza elabora su particular análisis del suicidio como aquel deseo que no surge de un conocimiento adecuado de la naturaleza y, por ende, de la virtud como perseverar en el existir. En efecto, "quienes se suicidan son de ánimo impotente y que han sido vencidos completamente por causas externas que repugnan a su naturaleza" (*E*, IV, prop. 18, esc.; *G*, II, 222). Por su parte, en el escolio a la proposición 20, agrega: "Nadie, digo, aborrece los alimentos ni se suicida en virtud de la necesidad de su naturaleza, sino forzado por causas externas, lo cual puede suceder de muchos modos" (*E*, IV, prop. 20, esc.; *G*, II, 224).

siempre imposible (*E*, IV, prop. 20, esc; *G*, II, 225). Si bien es cierto que la muerte se concibe a partir de la ausencia de las funciones físicas vitales del cuerpo, esta representación no agota las numerosas transiciones que dicho cuerpo puede experimentar. Aquí es donde tienen lugar los casos de disposición melancólica y la afección de la memoria como amnesia.

Como hemos visto, Spinoza establece una clara distinción entre *mutatio* (considerando especialmente la *mutatio formae*) y *transitio*. Spinoza establece una precisión terminológica para distinguir entre las pasiones que explican los afectos de la alegría (*laetitia*) y la tristeza (*tristitia*): “Vemos así que la mente puede padecer grandes mutaciones [*magnas posse pati mutationes*] y pasar ya a una mayor, ya a una menor perfección [*et iam ad maiorem, iam autem ad minorem perfectionem transire*]” (*E*, III, prop. 11, esc.; *G*, II, 148). De este modo, la mente se ve pasivamente afectada por los movimientos de los cuerpos que producen segregaciones y sucesiones simultáneas, y, en la medida en que logra retener su naturaleza, podemos afirmar que se produce una transición (*transitio*) hacia una mayor perfección (alegría, *laetitia*) o, por el contrario, hacia una menor perfección (tristeza, *tristitia*). Sin embargo, el énfasis está puesto en la capacidad de la mente de padecer ciertas pasiones que la llevarían a pasar a una mayor o menor perfección. La segunda distinción implica una referencia a la afección sentida por la unidad psicofísica (mente y cuerpo) o, por el contrario, a la afección sentida por una de sus partes. Así, el placer (*Titillatio*) y el dolor (*Dolor*) refieren a que una de las partes es afectada. En cambio, el regocijo (*Hilaritas*) y la melancolía (*Melancholia*) suponen que todas las partes son afectadas por igual (*E*, III, prop. 11, esc.; *G*, II, 149).

Ahora bien, en este caso, Spinoza enfatiza la transición entre mayores o menores perfecciones y, a su vez, plantea que la mente puede padecer grandes mutaciones. Sin embargo no queda del todo claro si estas pasiones conducen a una mutación en la forma. En efecto, no sabemos hasta qué punto es posible retener la naturaleza, aun cuando los vaivenes afectivos y pasionales nos lleven a una menor perfección. En todo caso, el problema no se enuncia en términos de variaciones de potencia que impliquen una descomposición a partir de las pasiones tristes, sino a una modificación en la mente y las transiciones concomitantes a ella. La definición 3 de los afectos no permite establecer alguna precisión respecto al cuerpo y el modo en el cual se siente afectado por este movimiento que denomina *transitio*. En primer lugar afirma que la tristeza es “la transición del hombre de una mayor a una menor perfección” (*E*, III,

def. afect. III; G, II, 191). Y en la explicación se aclara el sentido de esta *transitio*:

Digo *transición*, pues la alegría no es la perfección misma. Si el hombre, en efecto, naciese con la perfección a la que transita [*cum perfectione, ad quam transit*], entonces estaría en posesión de esta sin el afecto de la alegría, lo cual aparece más claramente en el caso del afecto de la tristeza, que es contrario a aquel. Pues nadie puede negar que la tristeza consiste en una transición a una perfección menor [*in transicione ad minorem perfectionem consistit*], y no en esta perfección menor misma, ya que el hombre, en cuanto que es partícipe de alguna perfección, en esa medida no puede entristecerse [...]. Por lo demás, omito las definiciones del *regocijo*, el *placer*, la *melancolía* y el *dolor*, pues [tales afectos] refieren sobre todo al cuerpo [*quia ad Corpus potissimum referuntur*] y no son sino especies de la alegría y la tristeza (E, III, def. afect. III, expl.; G, II, 191).

Los distintos grados de perfección actúan en un modelo transicional ligado a la estrategia de composición afectiva. Por ello, no se trata de perfecciones en sí mismas, sino de diferencias graduales motivadas por el devenir pasional afectivo. Sin embargo, Spinoza agrega algo más: si bien *regocijo* y *melancolía* apuntan a la unidad psicofísica como afectada por distintos grados de perfección, en realidad hay cierto peso en la constitución del cuerpo que permite referir a este cada uno de los afectos señalados en la definición III, aspecto que se enfatiza con el uso del adverbio “*potissimum*” (cfr. Jaquet, 2013, p. 144). Por otra parte, realidad y perfección son lo mismo (E, II, def. 6), lo cual supone que la noción de “*perfección*” adquiere cierta plasticidad que permite de algún modo cuantificar la existencia (cfr. Ramond, 1995, p. 83). Habría que referirse entonces a una cierta cuantificación de la realidad afectiva en aquella existencia que padece ciertos influjos exteriores y que no le permiten componer en orden a alcanzar una mayor perfección (o realidad). Se trata, en este caso, de una vida impotente y pasionalmente afectada por la tristeza.

La última formulación de la *melancolía* se encuentra vinculada al análisis de la *servidumbre* afectiva. Allí se afirma: “*El regocijo no puede tener exceso, sino que es siempre bueno, y, por el contrario, la melancolía*

siempre es mala” (E, IV, prop. 42; G, II, 241). En la demostración aborda una explicación que, en cierta forma, cierra el circuito demostrativo para volver al comienzo:

Mas la melancolía (*cuya definición también ha de verse en el mismo escolio de la proposición 11 de la parte 3*) es una tristeza que, en la medida en que se refiere al cuerpo, consiste en esto, en que la potencia de obrar del cuerpo es disminuida, o sea, reprimida, de manera absoluta (E, IV, prop. 42, dem.; G, II, 241-242).

En efecto, la demostración que sigue a la proposición 42 parece indicar el cierre especulativo del desarrollo que inicia y culmina en la definición de la melancolía como afecto que refiere a la totalidad psicofísica, aun cuando sea el cuerpo el que vea disminuida su potencia de obrar, y que se concibe como una transición hacia una menor perfección (o realidad). De allí que sea concebido como malo, pues torna al cuerpo menos apto para afectar de muchos modos a los cuerpos externos (E. IV, prop. 38; G. II, 239). A partir de la constitución eminentemente pasiva de la melancolía, la potencia de actuar se ve impedida de componer activamente hacia una mayor perfección y alcanzar así una mayor aptitud para obrar.

Respecto al temperamento melancólico, Spinoza parece poner en movimiento la definición que aborda en la proposición 42 de la cuarta parte en una breve mención que podría pasar como una referencia aislada si no fuera porque se vincula especialmente con el caso de la melancolía del rey Saúl, que el pensador neerlandés aborda en el *Tratado teológico-político*. En efecto, ambas referencias atañen a la disposición melancólica y poseen, como elemento común, una valoración respecto al efecto de la música en el temperamento del rey Saúl. Spinoza lo menciona en el capítulo I del *Tratado teológico-político*, donde reflexiona sobre el significado del “espíritu de Dios” que se infunde a los profetas. En el apartado 3, y luego de dilucidar los diferentes significados del “espíritu de Dios” en el Antiguo Testamento, Spinoza hace referencia a la melancolía del rey Saúl con estas palabras:

[...] también la melancolía de Saúl es llamada *espíritu malo de Dios*, es decir, melancolía profundísima: en efecto, los esclavos de Saúl, que decían que su melancolía era melancolía de Dios, fueron quienes hicieron que él llamara a su lado a un músico que lo distrajera tocando

la flauta, lo cual demuestra que, por *melancolía de Dios*, entendían ellos una melancolía natural (*TTP*, I, 3; *G*, III, 24-25).

No es la única referencia en la que se establece un vínculo entre música y melancolía. En el prefacio a la cuarta parte, y a partir de las consideraciones acerca del bien y el mal como modos de pensar, Spinoza añade: “Pues una y la misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente. Por ejemplo, la música es buena para el melancólico y mala para quien está apenado [*Musica bona est Melancholico, mala lugenti*]. En cambio, para un sordo no es ni buena ni mala” (*E*, IV, pref.; *G*, II, 208). En este contexto, el deseo parece constituirse a partir de un objeto de la imaginación y en función del esfuerzo por conservarlo presente. Es en el campo afectivo del deseo (*cupiditas*) y la imaginación como productora de imágenes a partir de ciertos objetos o experiencias (la música, en este caso) que se puede concluir que aquellos objetos o experiencias sean considerados como buenos, malos o indiferentes. Por lo tanto, el conflicto no se produce en el ámbito de las esencias, sino de las *cupiditates*.

En el caso del rey Saúl, se constata que la disposición melancólica parece ceder a partir del influjo de la música, tal como había sido mencionado en el ejemplo que encontramos en el prefacio a *E*, IV. La música es buena en cuanto se constituye en un objeto o experiencia que produce, gracias a la producción de imágenes, un sosiego y serenidad que hace ceder la afección melancólica. La potencia de obrar, que se veía disminuida o reprimida, se recompone a partir del estímulo que provoca la música en las distintas relaciones de movimiento y reposo que se dan en el cuerpo y la mente. Esta recomposición a partir de la música, por su parte, produce la salud como equilibrio a partir de la alegría que se transmite proporcionalmente a todas las partes del cuerpo y que habían sido afectadas por la tristeza. Se da así una nueva transición, que alivia el efecto paralizante de la melancolía para lograr una composición alegre o, mejor aún, la salud.⁸ En el mismo sentido, y contra aquellos

⁸ En el *TTP* nos encontramos con el caso de Eliseo (2 Reyes, 3: 15) en donde podemos encontrar un vínculo entre la composición afectiva, la música y la profecía. En efecto, Spinoza recuerda que “para profetizar a Joram pidió un instrumento musical y no logró percibir la mente de Dios hasta que se deleitó con su música; solo entonces predijo a Joram y sus compañeros cosas alegres, cosa que antes no había podido hacer; porque estaba irritado contra el rey; y quienes

que prohíben a los seres humanos la delectación por medio de la risa y la broma (siempre que no sea en exceso) para combatir la melancolía, Spinoza lanza una dura invectiva:

Pues, en verdad, nada sino una torva y triste superstición prohíbe deleitarse [*Nihil profecto nisi torva, et tristis superstitio delectari prohibet*]. En efecto, ¿por qué sería más decente saciar el hambre y la sed que combatir la melancolía? Esta es mi norma y así he conformado mi ánimo. Ninguna divinidad, ni nadie sino un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mis desgracias, ni puede tener por virtud nuestras lágrimas, sollozos, miedos y otras cosas que son signo de un ánimo impotente (*E, IV, prop. 45, esc.; G, II, 244*).

La sabiduría reside en esta capacidad de deleitarse y alcanzar de este modo una mayor perfección para, de este modo, participar de la naturaleza divina (“de natura divina participare necesse est”). En esta estrategia compositiva, que busca alcanzar la salud de todas las partes de la naturaleza humana, Spinoza reconoce que la música, los juegos gimnásticos y el teatro *convienen* para la composición afectiva. La mente y el cuerpo alcanzan un equilibrio que los vuelven aptos para todo aquello que debe seguirse de su propia naturaleza. Para referirse a este reequilibrio, Spinoza utiliza dos verbos que revelan claramente la disposición ética del sabio:

Digo que es propio de un hombre sabio reconstruirse [*reficere*] y recrearse [*recreare*] con alimentos y bebidas agradables tomadas con moderación, así como con los perfumes, la amenidad de las plantas que reverdecen, el ornato, la música, los juegos gimnásticos, el teatro y otras cosas semejantes de las cuales cada uno puede servirse sin daño alguno para los demás. Pues el cuerpo humano se compone de muchísimas partes de naturaleza diversa, que tienen continuamente la necesidad de una alimentación nueva y variada para que todo el cuerpo sea igualmente apto para todo

están enfadados con alguien, tienden a imaginar de él males, pero no bienes” (*TTP, II, 1; G, III, 33*).

aquello que puede seguirse de su misma naturaleza, y, en consecuencia, para que la mente sea igualmente apta para entender muchas cosas a la vez (*E*, IV, prop. 45, esc.; *G*, II, 244-245).

La salud obedece a un principio de recomposición (en este sentido parece expresarse Spinoza al utilizar *reficere* y *recreare*) que devuelve a la unidad psicosomática el equilibrio necesario para conservar la existencia y, de este modo, ser “igualmente apto” (*aeque aptum*) para percibir muchas cosas y entenderlas. Se trata de una complejidad en las relaciones de conservación que, de acuerdo con Zourabichvili, tiende a pasar “de una variación cuantitativa a una variación cualitativa” (2014, p. 81). En la medida en que las variaciones pasan a ser cualitativas, la acción compensatoria que permite el reequilibrio y la recomposición es más eficaz para contrarrestar las posibles variaciones del entorno.⁹ Siguiendo con el caso del melancólico, podríamos decir que por medio de la música se compensa el desequilibrio que producía el entorno y que provocaba aquellas pasiones tristes, permitiendo la recomposición a partir de un encuentro gozoso.¹⁰

3. “...*Un cierto poeta español*”: consideraciones sobre la relación cuerpo-mente a partir de una modificación relacional

El ejemplo del poeta español adquiere una relevancia especial, puesto que se trata de un caso que parece encontrarse a medio camino

⁹ Sobre las relaciones de composición y la correspondiente aptitud para responder a las variaciones, Matheron (1988, p. 46) agrega que, en tales condiciones, un individuo es capaz de soportar una variación pasiva solo si es capaz de responder con una acción compensatoria que permita corregir la perturbación sin destruirla. Por el contrario, si la perturbación desencadena una relación de movimiento y reposo que no permite adaptar los circuitos de autorregulación para que la perturbación sea asimilada, el desenlace es la reducción de las posibilidades de recomposición activa.

¹⁰ Incluso cabe la posibilidad de pensar hasta qué punto Spinoza sugiere que la experiencia estética pueda constituirse en una alegría acompañada por la idea de Dios en cuanto nos permite pasar a una mayor perfección, tal como se produce a partir del *amor Dei intellectualis*. En este sentido, Spinoza concluye: “Y si la alegría consiste en una transición a una perfección mayor, la beatitud debe consistir claramente en esto, en que la mente esté en posesión de la perfección misma” (*E*, V, prop. 33, esc.; *G*, II, 301).

entre la *mutatio* y la *transitio*. En efecto, aun cuando un cuerpo mantenga algunas de sus funciones vitales (tales como la circulación de la sangre), puede “cambiar a otra naturaleza del todo diversa de la suya [*in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari*]” (E, IV, prop. 39, esc.; G, II, 240). A diferencia de un cuerpo que no posee sus funciones vitales (un cadáver), el caso del poeta español se refiere a la experiencia de un individuo que padece una mutación tal que podría llevarnos a pensar que se trata de cierta pérdida de la constitución individual de un sujeto. Spinoza lo formula de la siguiente manera:

He oído contar, a propósito de cierto poeta español, que había sufrido una enfermedad y que, aun cuando curó de ella, se olvidó hasta tal punto de su vida pasada, que no creía fuesen suyas las fábulas y tragedias que había compuesto. Y podría haber sido tomado por un niño adulto si hubiese olvidado también su lengua materna (E, IV, prop. 39, esc.; G, II, 240).¹¹

¹¹ Sobre la identidad del “poeta español” se han tejido diversas hipótesis. En su edición de la *Ética*, Guérinot (1993, p. 277) menciona brevemente en una nota al pie que probablemente se refiera a Miguel de Cervantes. Zourabichvili (2002, p. 9, nota al pie 1), por su parte, arriesga la hipótesis de que podría tratarse de Juan Pérez de Montalbán, quien, además de ser un conocido poeta y dramaturgo, era el editor y amigo de Lope de Vega. Según la referencia que aporta el autor, Montalbán sufría de demencia y, según una fuente cercana, se habría visto reducido, incluso en el habla, a la etapa de un niño. Sin embargo, y aun cuando Spinoza conocía la obra de Montalbán, el episodio biográfico en el que se basa Zourabichvili dista del mencionado en la proposición 39, ya que puntualmente se sostiene que podría haber sido tomado por un niño si hubiese olvidado la lengua materna. Existe un cierto acuerdo en considerar que se trata de Luis de Góngora. Según los datos, que surgen de distintas biografías, se presume que enfermó de una esclerosis que luego derivó en una amnesia. Spinoza poseía en su biblioteca la edición del librero Alonso Pérez (el objeto inventariado n. 61 según Domínguez, 1995, p. 210), publicada en 1633. En dicha edición encontramos una breve biografía sobre el poeta del Barroco español (y en la cual se podría haber basado Spinoza), donde se afirma: “Enfermò peligrosamente quando la jornada del Rey nuestro señor a Aragon, en ausencia de sus amigos, si merecen tanto nombre las apariencias. Alguno a lo menos en menor estado que todos, lo supo ver, y en nombre de la Reyna nuestra señora le embió Medicos, y cuydó de su salud, digna atencion de animos Reales, la necesidad miserable de los beneméritos, no hablo en esto mas claro, porque no ay flor que tope có aveja, de arañas se puebla el ayre: en algunas treguas del mal que se le atrevio a la cabeça

Si la *mutatio formae* podía implicar una destrucción o descomposición física, en el caso del poeta español nos encontramos ante una situación que parece indicar una mutación en la forma de aquel individuo viviente. En efecto, ¿qué nos permite sostener que ya no se trata del mismo individuo? ¿Acaso las transiciones que un cuerpo padece se pueden considerar en sí mismas como ciertas y determinadas formas atenuadas de la muerte? Si consideramos este escolio de manera aislada, podríamos estar tentados a responder afirmativamente a estas preguntas. En efecto, podríamos sostener que el padecimiento del poeta español por causas externas transformó su constitución psicofísica hasta hacerlo dejar de ser quien era. En tal sentido, la transición que se produce a partir de la amnesia del poeta implica la “cierta y determinada muerte” de un individuo que ya no recuerda su vida anterior ni sus obras; solo en este caso podría considerarse una *mutatio formae*. Sin embargo, incurrimos en un error si consideramos este caso particular sin tener presente el proyecto ético que lleva a cabo Spinoza. En efecto, el ejemplo del poeta español se cita en el marco del análisis de la servidumbre de los afectos que desarrolla en *E*, IV. En contraste con ello, al abordar la potencia del entendimiento y la liberación de las pasiones en *E*, V, nos encontramos con otra perspectiva que nos permite responder de diverso modo a este problema: “Cuantas más cosas entiende la mente por el segundo y por el tercer género de conocimiento, tanto menos padece por los afectos que son malos [*eo minus ipsa ab affectibus, qui mali sunt, patitur*] y tanto menos teme a la muerte [*et mortem minus timet*]” (*E*, V, prop. 38; *G*, II, 304). Luego, en el escolio, Spinoza agrega que entendemos “que la muerte es tanto menos nociva cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto de la mente [*quod, mors eo minus est noxia, quo Mentis clara, et distincta cognitio maior*] y, en consecuencia, cuanto más ama la mente a Dios” (*E*, V, prop. 38, esc.; *G*, II, 304).¹²

(a que cabeça aun sin escusa de enfermedad se le atreven males; nieganlo los que padecen, mas no lo esconden) bolvio a Cordova para que no le mereciesse sepulcro, sino el lugar que se honro Patria con el. No fue lesion del juyzio el mal de la cabeça, en la memoria cebó la violencia toda; acaso porque al morir don Luis, en nosotros se devia repartir su memoria” (De Góngora, 1633, p. XI).

¹² En este sentido, coincidimos con Monaco (2018), quien, en su agudo análisis del escolio de la proposición 39 de la cuarta parte, sostiene esta discrepancia con las interpretaciones que eluden la referencia a la quinta parte, y, a su vez, reinstala la referencia spinoziana al poeta español desde un estudio

En algún sentido, la distinción entre el orden común de la naturaleza —tal como lo concibe el vulgo— y el orden necesario e inmanente de la naturaleza vuelve a cobrar relevancia en este problema. En efecto, para el vulgo puede parecer lógico que se trate de dos individualidades diferentes (el poeta y su obra, por un lado, y la vida posterior del individuo que otrora había sido poeta, por otro), del mismo modo que existe una diferencia entre el niño que hemos sido y el adulto que hoy somos. Sin embargo, Spinoza parece indicar que la continuidad de la naturaleza, incluso en un caso extremo como puede ser la amnesia del poeta, no se ha quebrado. Se trata, en suma, de una alteración en las relaciones de movimiento y reposo de los cuerpos más simples (los *corpora simplicissima*) con el cuerpo y su relación con otros cuerpos. Sin embargo, el individuo es el mismo. El problema, en tal caso, reside en la imposibilidad humana de reconocer, de manera inmediata, la continuidad que existe en la naturaleza y a pesar de las diferentes transiciones que padecemos en nuestra vida. Así como nos puede resultar difícil el ejercicio de establecer una continuidad entre el niño que hemos sido y el adulto en el cual nos hemos convertido, del mismo modo nos resulta difícil establecer una continuidad entre aquel individuo que escribió “Soledades” o “Polifemo”, con aquel que ni siquiera recuerda su nombre, su pasado, etc. Por su parte, el poeta no se reconoce a sí mismo ni en su vida pasada ni en el presente, puesto que en su mente opera una inestabilidad que provoca un cambio en las relaciones de movimiento y de reposo (y, por ese motivo, no puede percibir una distinción cualitativa entre un “antes” y un “ahora”). De hecho, Spinoza explicita que no ha olvidado su lengua materna y, con esta precisión, parece señalar un cierto grado de afectación que se produjo en su memoria (pero no afectó su conocimiento de la lengua). Desde el orden y concatenación inmanente de las leyes de la naturaleza, el individuo “poeta español que padece amnesia” seguiría siendo el mismo, aun a pesar de la precariedad de su nueva constitución.

Quizás, de manera impropia, podríamos sostener que existe una muerte de aquel individuo que jamás podrá recordar quién fue y cuáles han sido sus obras en aquel lapso en el cual se había constituido como un poeta. Sin embargo, a partir de *E, V, prop. 38*, podríamos decir que en

que excede la mera curiosidad filológica. En efecto, las consecuencias éticas de este ejemplo son relevantes para el proyecto spinoziano y su concepción de la libertad en la *Ética*.

este caso no hay muerte sino una modificación relacional. En efecto, la relación no es la misma entre el cuerpo y la forma anterior. Sin embargo, la capacidad de afectar y ser afectado sigue siendo real y presente (a diferencia del cadáver, que de ninguna manera puede aumentar su capacidad de afectar y ser afectado). De la misma manera, el poeta, aun cuando haya perdido todo registro sobre su vida pasada y su obra poética, todavía mantiene el recuerdo de su lengua materna y, por ello, mantiene una conexión directa con aquella individualidad constituida en el pasado como poeta español, autor de “Soledades”, etc.

Por lo tanto, en el caso del poeta español no podríamos hablar de una *mutatio formae* de la misma manera en que nos referimos a un cadáver, sino de una transformación a partir de las relaciones que componen su cuerpo y mente a partir de una determinada morbilidad que le provoca este defecto en la memoria. La pregunta, por ello, refiere a las posibilidades abiertas para la vida del poeta, que, frente a este acontecimiento, deberá elaborar una estrategia para perseverar en el existir. En este sentido, Spinoza agrega lo siguiente:

Como los cuerpos son aptos para muchísimas cosas, no hay duda de que pueden ser de naturaleza tal que se refieran a mentes que tienen un gran conocimiento de sí mismas y de Dios, y cuya mayor o principal parte es eterna, y así, que apenas temen a la muerte. Sin embargo, para que esto se entienda con más claridad ha de señalarse aquí que nosotros vivimos en continua variación y que, según cambiamos a mejor o a peor, en esa medida nos decimos felices o infelices. Así, de quien se trueca de niño o adolescente a cadáver, se dice que es desdichado. Y por el contrario, se considera una dicha el que podamos recorrer el espacio de toda una vida con una mente sana en un cuerpo sano (*E*, V, prop. 39, esc.; *G*, II, 305).

Las ansias de eternidad y perfección no han cesado para quien era considerado un poeta español. Aún pese a la destrucción de las trazas de la memoria, las posibilidades de composición de una vida alegre y abierta a la *beatitudo* siguen abiertas.

4. *Mutatio* política

Sin embargo, el ejemplo del poeta amnésico abre la pregunta hacia las posibilidades políticas de descomposición y *mutatio formae* de la memoria colectiva de la *multitudo*.¹³ Podemos encontrar un sentido específico de la *mutatio formae* en el pensamiento político de Spinoza.¹⁴ En *E*, IV, prop. 40, Spinoza parece exponer esta relación íntima entre lo ontológico y lo político al afirmar: “*Aquello que conduce a la sociedad común de los hombres, es decir, aquello que hace que los hombres vivan en concordia, es útil; y, por el contrario, es malo lo que induce a la discordia en la ciudad*” (*E*, IV, prop. 40; *G*, II, 241). La utilidad política reside en diferentes modificaciones que, en este caso, se plantean como estrategias de conservación de la libertad y la seguridad frente al riesgo de la descomposición del Estado (donde se experimentaría una mutación de la forma). De este modo, la política asumiría la capacidad de regeneración y el equilibrio de las potencias individuales con la potencia de la multitud para alcanzar una Estado libre y republicano. Por su parte, el problema político de la mutación se encuentra mencionado por Spinoza al comienzo del capítulo VI

¹³ Zourabichvili (2002) enuncia este problema con claridad al establecer un análisis pormenorizado de las posibilidades de interpretar el esolio de *E*, IV, prop. 39 en términos políticos. En primer lugar, la persistencia de la memoria de la forma en sus leyes y costumbres torna imposible una transformación, a menos que se produzca una suerte de amnesia colectiva. En segundo lugar, y a partir del olvido que sufría el pueblo hebreo y lo llevaba a instaurar nuevos cultos —a partir de una interpretación de *TTP*, XVII (*G*, III, 218), se plantea un ejemplo que, si bien podría asimilarse a la amnesia colectiva, acaba por sumergir a la comunidad en lo que llama “una espiral sin fin donde la transformación nunca se produce y donde el estado de cosas retrocede incluso por debajo de la forma actual” (2002, p. 15).

¹⁴ Sobre la importancia de la mutación en la filosofía política de Spinoza, véase el artículo de F. de Guimaraens (2013). Por su parte, Zourabichvili (2002) pone en evidencia el vínculo entre la noción de “*mutatio*” en el ámbito ontológico y en el político, y que se encuentra en la secuencia que va de las proposiciones 29 a 40 de la cuarta parte. En lo que respecta al esolio de la proposición 39, el autor relaciona el concepto *in aliam formam mutatio* con la idea de revolución o la instauración de un nuevo régimen en el contexto de la revolución regicida inglesa de 1648 y el linchamiento de los hermanos De Witt en 1672.

del *Tratado político*. Luego de enfatizar que los hombres tienden por naturaleza al estado político, agrega:

Nunca sucede, pues, que los ciudadanos disuelvan el Estado a consecuencia de las discordias y revueltas que suelen surgir a menudo (como frecuentemente sucede en otras sociedades). Simplemente cambian una determinada forma por otra [*sed ut ejusdem formam in aliam mutant*], es decir, si no pueden resolver las contiendas manteniendo la misma forma del Estado. Por ello, cuando hablé de los medios necesarios para conservar el Estado, me refería a aquellos que son indispensables para mantener una determinada forma sin inducir ningún cambio importante [*quae ad imperio formam absque ulla ejus notabili mutatione conservandam necessaria sunt*] (TP, VI, § 2; G, III, 297).

En estas líneas podemos encontrar dos aspectos que merecen particular atención. El primero de ellos, remite a la influencia en Spinoza del *acutissimus* Nicolás Maquiavelo con relación a los *tumulti* y su importancia en la dinámica republicana, que desarrolla especialmente en los *Discorsi*.¹⁵ El segundo, en cambio, apunta a exponer aquello que Zourabichvili (2002) denominó el “conservadurismo paradójal” de la filosofía de Spinoza.

Maquiavelo considera que el fenómeno de los tumultos no debe considerarse en sí mismo, sino en relación con la “materia” de la *civitas*, donde surgen como fuerza que equilibra los ciclos de generación y corrupción de la política.¹⁶ En efecto, las leyes que nacen de la libertad

¹⁵ Sobre la influencia de Maquiavelo en la filosofía política de Spinoza, y en particular a partir de la lectura de los *Discorsi*, cfr. Del Luchesse (2009), Morfino (2020) y Visentin (2004), entre otros.

¹⁶ Para graficar la naturaleza de los tumultos, Maquiavelo recuerda la experiencia romana a partir de la muerte de los Tarquinos y la posterior creación de los tribunos: “Por lo cual, al desaparecer los Tarquinos, que por el miedo que inspiraban, mantenían a raya a la nobleza, fue necesario pensar en un nuevo ordenamiento que sea capaz de producir el mismo efecto que los Tarquinos cuando estaban vivos. Después de muchas perturbaciones, rumores y peligros ocurridos entre la nobleza y la plebe, se alcanzó, para la seguridad de la plebe, la creación de los tribunos, ordenando con tanta preeminencia y reputación, que

nacen de la desunión y el conflicto entre los dos humores que existen en la república: el de los “grandes” y el del “pueblo”. Spinoza recupera este aspecto agonal de la política para alertar sobre los peligros que subyacen en un Estado, como el caso holandés, donde se presentó el problema de la sucesión en varios momentos de su historia política.¹⁷ Y agrega:

[...] responderé que los holandeses han creído que, para conseguir su libertad, les bastaba con deshacerse del conde y cortar la cabeza del cuerpo del Estado, sin pensar en reformarlo. Por el contrario, dejaron a sus miembros tal como estaban organizados, de modo que el condado de Holanda, como un cuerpo sin cabeza, se quedó sin conde, y su mismo Estado sin un nombre. Por lo tanto, no es de extrañar que la mayoría de los súbditos no supieran en manos de quien estaba la potestad suprema del Estado. E incluso, si no hubiese sido así, lo cierto es que quienes realmente detentaban el poder soberano eran demasiado pocos para gobernar a la multitud y aplastar a los poderosos adversarios. De allí que éstos lograron a menudo amenazarles impunemente y, al final, destruirles. La súbita caída de la república holandesa no se produjo, pues, por dedicar un tiempo innecesario en deliberaciones, sino a la deforme constitución de dicho Estado y al reducido número de sus gobernantes (*TP*, IX, § 14; *G*, III, 352).

En este caso, Spinoza asimila la posición del florentino al enfatizar la importancia de los tumultos y deliberaciones: a partir del caso holandés, se revela que ha sido la falta de disenso lo que llevó a la compleja

conformaron entre el Senado y la plebe una institución capaz de contener la insolencia de los nobles” (Maquiavelo, 2018, pp. 320-321).

¹⁷ Nos referimos, especialmente, a los acontecimientos políticos que se sucedieron a partir de la Unión de Utrecht en 1579 (y que implicó la independencia definitiva del reino de España) y la caída del régimen republicano de Jan de Witt en 1672. En estos períodos convulsionados, el problema reside, como plantea Spinoza, en la objeción de que el Estado holandés “se mantuviera mucho tiempo sin un conde” (*TP*, IX, § 14; *G*, III, 352).

situación de crisis política y acefalía del poder.¹⁸ Sin embargo, en el pensamiento de Maquiavelo encontramos una formulación más radical sobre los tumultos: la *mutatio rerum*.¹⁹ Este aspecto, como señala Tatián (2009, p. 48), estaría presente en Spinoza a partir de la recuperación del

¹⁸ Sin embargo, en este aspecto, Spinoza parece marcar cierta discontinuidad en el terreno de las apropiaciones del pensamiento de Maquiavelo con respecto a lo sostenido en el *Tratado teológico-político* (específicamente en el cap. XIX). Allí se considera a la *pietas* hacia la patria como una máxima, dado que, frente al peligro de la disolución del Estado, “ningún bien puede subsistir, todo se torna peligroso, y, en medio de un pavor general, reinan el miedo y la impiedad. De esto se sigue que no se puede realizar ningún acto piadoso hacia el prójimo, pues será impío si conlleva un daño para el Estado. Por el contrario, no se comete ninguna impiedad que no resulte piadosa, si se realiza para la preservación del Estado” (*TTP*, XIX; G, III, 232). El ejemplo que toma Spinoza, en este caso, es Manlio Torcuato, quien estimó la salvación de su patria antes que la piedad con su hijo. Como ha observado Morfino (2020, pp. 80-81), se basa en un pasaje de los *Discorsi* (III, 41) que sirve a Maquiavelo para valorar la *salus populi*, y que sirve a Spinoza para establecer un quiebre respecto a la teoría hobbesiana (donde la *salus populi* obedece a una cuestión privada que se dirime entre Dios y la conciencia del soberano). Ahora bien, esta discontinuidad entre el *TTP* y el *TP*, según Morfino (2020, p. 115), es aparente. En efecto, la apropiación maquiavelino en el *TTP* se dirige a establecer una explicación sobre la génesis del Estado en términos contractualistas, mientras que en el *TP* Spinoza abandona dicho lenguaje para constituir una nueva teoría social. De allí que la utilización del pensamiento del florentino por parte de Spinoza debe ser comprendida como una estrategia teórica que le permite plantear una nueva teoría política basada en el derecho natural que responda al contractualismo hobbesiano.

¹⁹ La formulación más radical la encontramos en los *Discorsi* (III, 3): “Y esto lo saben quiénes conocen la historia antigua. Que, después de una mutación del Estado, de república a tiranía o de tiranía a república, es necesaria una ejecución memorable contra los enemigos de las condiciones imperantes. Quien lograra ser tirano y no matase a Bruto, y quien forma un Estado libre y no matase a los hijos de Bruto, durará poco tiempo” (Maquiavelo, 2018, p. 574). Como observa Arendt (2006, p. 46), la maquiavelina *mutazione dello stato* procede de Cicerón y su *mutatio rerum*. En este caso, el rey se convierte en un tirano, es decir, “una bestia horrorosa, odiosa tanto para los hombres como para los dioses, ya que, aun cuando posea una apariencia humana, por su conducta inhumana supera a las bestias más monstruosas [*quo neque taetrius neque foedius nec dis hominibusque invisius animal ullum cogitare potest; qui quamquam figura est hominis, morum tamen imanitate vastissimas vincit beluas*]” (Cicerón, *De rep*, II, 48).

tópico maquiavelino de la *multitudo armata*.²⁰ La destrucción del estado político (*status civilis*) y su *mutatio* en el estado de hostilidad (*status hostilitatis*) transforman el miedo en *indignación*. Ahora bien, aun cuando la indignación podría implicar una destrucción de aquellas causas que llevan a que la multitud se asocie (ya sea el miedo innato a la soledad, como el hecho de que, en solitario, no se poseen las fuerzas necesarias para defenderse o procurar los medios necesarios para la vida), existe un límite. En efecto, “es imposible que los hombres puedan destruirlo del todo” (*TP*, V, § 1; *G*, III, 295). Dada esta imposibilidad, Spinoza plantea los mecanismos que permiten reconfigurar los lazos sociales a partir del *conatus*, que no puede reducirse a una mera estrategia de conservación de la vida (lo que nos ubicaría en la dinámica hobbesiana del pacto para evitar la muerte), sino que reconduce el conflicto al espacio público para reasumirse, a partir del conflicto, como *multitudo libre* que procura cultivar la vida (*quippe illa vitam colere*; *TP*, V, § 6; *G*, III, 296). Esta estrategia de recomposición de la forma implica una *virtus* que se liga al común decreto de la sociedad. Se trata, en suma, de la conquista de un ámbito público que expurgue las comunes miserias y produzca un deseo común, a partir de la dinámica de la *multitudinis potentia*, que permita alcanzar la libertad y la paz, una paz que nace de “lo común”, pues, como señala Spinoza, “aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de los súbditos que se comportan como ganado, pues solo saben actuar como esclavos, merece ser llamada con el nombre de soledad [*solitudo*] antes que sociedad” (*TP*, V, § 4; *G*, III, 296).

El análisis del conflicto y su resolución en el espacio público nos permite comprender mejor el conservatismo paradójico. En efecto, existe un intento de Spinoza por conservar los mecanismos formales que activan las relaciones constitutivas del Estado para evitar la *mutatio formae* (cfr. De Guimaraens, 2013, p. 157). Por ello, la fórmula no es conservar lo que ya existe, sino que exista aquello que se conserva o,

²⁰ Sobre la *multitudo armata*, Tatián se refiere a cuatro menciones puntuales que se encuentran en el *TP* y en el contexto del análisis de Spinoza sobre la monarquía. Y agrega: “La multitud armada es la ciudadanía misma cuyo único propósito y retribución es la libertad, al igual que un hombre en estado natural se defiende sin otra compensación que la de resguardar su vida y su libertad [...]. De manera paradójica, para la preservación de la paz [...] ‘todos deberían poseer armas’ (*omnes arma habere teneantur*) (VI, § 10); por el contrario, entregarlas a otro vuelve frágil esa paz y acaba por suprimir la libertad” (Tatián, 2009, p. 48).

mejor dicho, un conservatismo constituyente (cfr. Zourabichvili, 2002, p. 261). Desde esta perspectiva, la resistencia armada posee también una esencia conservativa, ya que se encuentra institucionalizada para preservar la sociedad de la violencia tiránica.

Conclusiones

Al analizar los ejemplos del rey melancólico y el poeta amnésico, Spinoza parece indicar que, lejos de considerar en ellos la posibilidad de una *mutatio formae* en términos de destrucción, se evidencia la imposibilidad de acceder a un conocimiento claro y distinto de la cantidad de potencia que cada individuo posee. Por ello, la única certeza que permite conectar el orden inmanente de la naturaleza y la individualidad modal es el *conatus*. Los afectos, en este sentido, constituyen auténticas variaciones de nuestra potencia de actuar, y las transformaciones que se suceden en los casos analizados expresan la disminución de la potencia de actuar y su correspondiente afectación singular, según cada caso. Así, en el ejemplo del rey Saúl nos encontramos con una disposición melancólica en la que, a partir de una experiencia estética que provoca cierta interpretación musical, se produce una transición que permite componer activamente. En cambio, en el caso del poeta español, la enfermedad física trastoca (*mutare*) las relaciones de conservación de la memoria. Por eso podríamos hablar de una representación de la muerte a partir de una pérdida de la identidad biográfica que se constituye a partir de la memoria. Incluso podría hablarse de una destrucción de la continuidad en los procesos neurológicos que permiten evidenciar una falencia en la constitución psicológica donde se ha perdido la identidad personal. Pero, aun cuando el poeta haya olvidado las trazas de la memoria que lo conformaba como quien compuso un número de tragedias y obras poéticas, no ha olvidado su lengua materna. Si bien podríamos vernos tentados a considerar otros casos en los cuales sería factible establecer una *mutatio formae*, aun cuando el cuerpo mantenga sus funciones biológicas (por ejemplo, en los casos de muerte cerebral), al menos en el caso del poeta español nos encontramos con una limitación. En efecto, a pesar de haber perdido su registro biográfico, el individuo que había sido un poeta continúa recordando su lengua y, por ello, mantiene cierta relación de composición que no es óbice para lograr una recreación de su propia existencia y, en tal sentido, lograr

un cuerpo y una mente apta para obrar de diversas formas.²¹ Por ello, Spinoza enfatizará la perseverancia en el existir antes que la continuidad de una memoria que configure una suerte de identidad personal.

Por último, y respecto a la mutación política, Spinoza recupera la tradición maquiavelina para reconocer la importancia de los tumultos y la dinámica conflictual de la política. Sin embargo, a partir de una estrategia de conservación de la *multitudinis potentia*, establece los mecanismos para evitar una *mutatio formae* que la lleve a retroceder hacia una sociedad basada en el miedo y, por ende, a la esclavitud. De este modo, recupera un aspecto de la mutación (el de los conflictos y tumultos) como un movimiento inmanente de las sociedades que permitirá recrear los lazos democráticos y republicanos.

Bibliografía

- Abdo Ferez, C. (2020). Naturaleza e imaginación en Spinoza. *Nuevo Itinerario: Revista de Filosofía*, 16(1), 3-21.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. P. Bravo (trad.). Alianza.
- Cicerón, M. T. (1995). *Opere politiche e filosofiche. Volume primo. Lo Stato, Le leggi, I doveri*. L. Ferrero y N. Zorzetti (trads.). Unione Tipografico-editrice Torinese.
- De Guimaraens, F. (2013). Spinoza e os dois sentidos políticos da mutação no *Tratado político*. En D. Tatián (ed.), *Spinoza. Noveno coloquio*. (pp. 153-163). Editorial Brujas.
- Del Lucchese, F. (2009). *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and Indignation*. Continuum.
- Domínguez, A. (1995). *Biografías de Spinoza*. Alianza.
- De Góngora, L. (1633). *Todas las Obras de Don Luis de Gongora en varios poemas. Recogidos por Don Gonzalo de Hozes y Cordova, natural de la ciudad de Cordova*. Alonso Pérez. URL: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000188477>.
- Jaquet, C. (2013). *La unidad del cuerpo y de la mente. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*. C. Paccazochi y M. E. Garbino (trads.). Encuentro Grupo Editor.

²¹ Coincidimos, en este aspecto, con Monaco (2018, p. 16) al reconocer que, si bien el poeta amnésico puede ser percibido como un individuo diferente a partir de su enfermedad, podría mejorar su propia condición y, por ello, aumentar su capacidad de afectar y ser afectado y acceder a otros grados de conocimiento, del mismo modo que los niños al llegar a la adultez.

- Maquiavelo, N. (2018). *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*. Bompiani.
- Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Les Éditions de Minuit.
- Mignini, F. (2007). Afectos de la potencia. En E. Fernández y M. de la Cámara (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. (pp. 173-185). Trotta.
- Monaco, D. (2018). Individuation and Death in Spinoza's *Ethics*. The Spanish Poet Case Reconsidered. *British Journal for the History of Philosophy*, 27(5), 1-18.
- Morfino, V. (2020). *The Spinoza-Machiavelli Encounter. Time and Occasion*. Edinburgh University Press.
- Spinoza, B. (1924). *Opera*. Cuatro volúmenes. C. Gebhardt (ed.). Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- ____ (1993). *L'Éthique*. A. Guérinot (trad.). Ivrea.
- Tatián, D. (2009). Spinoza y la paz. *Revista Conatus. Filosofía de Spinoza*, 3(5), 45-50.
- Totaro, P. (2007). Notas sobre la memoria y la teoría de los afectos. En E. Fernández y M. de la Cámara (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. (pp. 215-223). Trotta.
- Vinciguerra, L. (2005). *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*. Vrin
- Visentin, S. (2004). Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel *Trattato politico* di Spinoza. En *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 4(1), 1-17.
- Zourabichvili, F. (2002). *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*. Presses Universitaires de France.
- ____ (2014). *Spinoza. Una física del pensamiento*. S. Puente (trad.). Cactus.