

## Historia de las palabras: La importancia del uso

Eugenio Fernández García

Hace 27 años Atilano Domínguez comenzaba así su artículo *Lenguaje y hermenéutica en Spinoza*: “El tema del lenguaje en Spinoza es uno de los menos estudiados del filósofo judío y holandés, oriundo de España. La escasez de textos en que alude al mismo, el sentido negativo que suele darle y la forma indirecta en que lo aborda, parecen ser los motivos de este olvido (...). Spinoza no ha elaborado una filosofía del lenguaje; pero su obra contiene materiales suficientes para diseñar las líneas maestras de esa filosofía. Quizá su idea fundamental sea la necesidad invencible que tiene el hombre de imaginarlo y decirlo todo, de plasmar sus ideas en imágenes y palabras. Sobre esa idea se articula una teoría de la comunicación humana, cuya clave es el cuerpo; una teoría de la interpretación, cuya base es la lengua como sistema de signos, a los que sólo el hombre da sentido preciso; y una teoría del lenguaje, cuya piedra angular es la imaginación y su dinamismo asociativo”<sup>1</sup>.

Hoy contamos, gracias a él y otros investigadores, con más estudios y desde perspectivas distintas. No se puede decir que haya olvido, pero parecen prevalecer aún los juicios negativos. La opinión más difundida resulta clara y da por resuelto el problema: Según ella Spinoza hace una crítica severa del lenguaje. Baste recordar aquí su conocida advertencia: “Advierto a los lectores que distingan con precisión entre la idea o el concepto del alma y las imágenes de las cosas que ellas imaginan. Es necesario, además, que distingan entre las ideas y las palabras con las que significamos las cosas. Pues muchos (...) confunden totalmente estas tres cosas, a saber, las imágenes, las palabras y las ideas” (E 2P49S). Spinoza denuncia la confusión entre cosas y palabras y, dentro del campo de éstas, entre imágenes, palabras e ideas. Pero llamar a la distinción cuidadosa, no es rechazar las imágenes y las palabras, ni suponer que la filosofía es una confrontación entre cosas e ideas, una labor intelectual pura, sin ninguna presencia de imágenes y palabras.

Voy a intentar mostrar que esa crítica se inscribe dentro de un análisis matizado y una reivindicación o, como diría Ortega y Gasset, una ‘salvación’ del lenguaje.

Según dice P.F. Moreau: “A su crítica de las palabras Spinoza ha yuxtapuesto un trabajo sobre la lengua (comprensión del lenguaje, comprensión de la Escritura) y un trabajo de la lengua (elaboración de una lengua filosófica) que suponen una relación al menos en parte

---

<sup>1</sup> DOMINGUEZ, A. *Lenguaje y hermenéutica en Spinoza* Miscelanea Comillas 36 (1978) 301 y 325.

positiva con el orden de las palabras”<sup>2</sup>. Se trata de criticar los enredos del lenguaje común para detectar sus errores y su servidumbre, posibilitando, así, la comprensión del modo de funcionamiento del lenguaje y la elaboración de una lengua filosófica que despliegue sus posibilidades de significar adecuadamente. Crítica, sobre todo, en el TIE y en CM, análisis histórico-estructural, sobre todo, en el TTP y formación de una lengua renovada, sobre todo, en E. son las tres tareas principales del tratamiento spinozista del lenguaje.

### 1) Crítica del lenguaje

A juicio de Spinoza, el lenguaje con el que nos encontramos de entrada es parte del dispositivo de la imaginación: “Las palabras forman parte de la imaginación” (TIE § 88). Y la imaginación debe ser distinguida con esmero de la intelección (Cfr TIE § 87). Entre ellas hay la misma diferencia que entre el primero y el segundo género de conocimiento, o entre el conocimiento inadecuado y el adecuado.

Esa diferencia se debe ante todo al origen de las palabras. En efecto: “las palabras están formadas según el capricho y la comprensión del vulgo y, por tanto, no son más que signos de las cosas tal como están en la imaginación y no en el entendimiento” (TIE § 89)

La crítica spinozista del lenguaje, se inscribe en la tradición de la crítica de los prejuicios, en particular de los “ídola fori”. Según F. Bacon “Los más molestos de todos son los ídolos del Foro, los cuales se han deslizado en el entendimiento a partir de la asociación de palabras y nombres. Los hombres creen que su razón es dueña de las palabras, pero ocurre también que las palabras devuelven y reflejan su fuerza sobre el entendimiento, lo cual convierte a la filosofía y a las ciencias en inútiles y sofisticas. Además, las palabras reciben su significado, en la mayoría de los casos, de las opiniones del vulgo y cortan las cosas a partir de las líneas más patentes para el entendimiento vulgar...”<sup>3</sup>. Las palabras, las habladurías actúan como patrones que dominan, esclavizan y, en este sentido, ejercen un verdadero poder sobre nosotros.

Las palabras no son signos naturales, sino arbitrarios; no tienen garantizada la adecuación con las cosas que designan y, además, surgen de la ignorancia y la llevan como marca desde su origen. Pero eso no significa que sean débiles, sino que la ignorancia marca su uso y su destino. En efecto, significan las cosas no tal como son, sino tal como están en la imaginación. En E 2P17S explica esa diferencia: Es la diferencia que hay entre “la idea, por ejemplo, de Pedro, que constituye la esencia del alma del mismo Pedro” y la idea del propio

<sup>2</sup> MOREAU, P.F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité* Paris, PUF, 1994, p.325

<sup>3</sup> BACON, F. *La gran restauración § 59* Madrid, Alianza, 1985, p.108

Pedro que está, digamos, en Pablo. “Pues aquella explica directamente la esencia del cuerpo del mismo Pedro y no implica su existencia sino mientras Pedro existe; en cambio, ésta indica la constitución del cuerpo de Pablo más bien que la naturaleza de Pedro y, por eso, mientras persista aquella constitución de Pablo, el alma de Pablo contemplará a Pedro como si le estuviera presente, aunque no exista”. Es decir, las palabras designan las cosas tal como están representadas en nuestra imaginación, lo cual, a su vez, depende del modo como los demás cuerpos afectan al nuestro, o sea, depende directamente de nuestra constitución y sólo indirectamente de la suya. Su objetividad está mediada por las disposiciones subjetivas, tanto de la sensibilidad como del propio *ingenium*. *Por su parte,*

“La idea (dado que es un modo de pensar) no consiste ni en la imagen de alguna cosa, ni en las palabras, ya que la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos, que no implican en modo alguno el concepto de pensamiento”. Quienes olvidan esa diferencia no sólo confunden las ideas con las imágenes, sino que reducen aquéllas a “pinturas mudas en una tabla” (E 2P49S); malentienden las palabras y las imágenes y, sobre todo, silencian y desactivan la potencia de pensar.

Las palabras, a diferencia de las ideas, tienden a la plasticidad de las imágenes, como se ve en la escritura. Pero la escritura, como sabemos al menos desde Platón, encantada de la promesa que hacía a los hombres más sabios y menos memoriosos, produce efectos contrarios, proporciona una memoria desde fuera y hace que los hombres, “habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos siendo, al contrario, en la mayoría de los casos totalmente ignorantes y difíciles de tratar, porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad (...). Porque es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura y por lo tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo responden en el cultivo de los silencios...”<sup>4</sup>. Esa contraposición lleva a Spinoza a formular un principio o ley general de proporcionalidad inversa con dos vertientes: a) “Cuanto menos entiende la mente y más cosas perciba, mayor poder tiene de fingir, y cuanto más entiende, más disminuye ese poder”. b) “Cuanto menos han llegado los hombres a conocer la Naturaleza, más fácilmente pueden fingir muchas cosas: como que (...) aparecen espectros en los espejos, que la nada se convierte en algo... “(TIE § 58). Por la misma razón, cuanto más entiende la mente y mejor conocen los hombres la Naturaleza, muchas menos quedan al albur de la ficción y el error; y, sin embargo, mayor es su capacidad de imaginar y conocer adecuadamente. De lo cual se desprende que el remedio contra los peligros de la ficción radica

---

<sup>4</sup> PLATÓN, Fedro, 274 d - 277.

en el ejercicio de la potencia de imaginar siguiendo la capacidad de la mente y la secuencia de los procesos naturales. La crítica rompe la ilusión de correspondencia inmediata entre imágenes, palabras y cosas. Tal ruptura tiene algunas consecuencias más precisas:

- . Hay, en algunos casos, más palabras que cosas. Por ejemplo varias palabras para lo mismo, como sucede con Israel y Jacob que en la Biblia designan a la misma persona (Ep 9, p. 46). O con el entendimiento y la voluntad que, para Spinoza, designan una sola y misma cosa (E 2P49C; Ep 54 a Boxel p.251), cuya diferenciación ha dado lugar a una enredada polisemia sobre el libre albedrío.

- . En otros casos hay más cosas que palabras, como sucede con aquellas cosas distintas a las que asignamos el mismo nombre o con aquellas otras para las que no disponemos de nombre. Ej. El término ‘*can*’ designa algo tan distinto como es una constelación y un animal que ladra (CM I, cap.9 p.247).

- . A este doble desajuste se añade otro que viene dado por el hecho de que las palabras estén formadas por la comprensión del vulgo: “A todas aquellas cosas que sólo se hallan en el entendimiento y no en la imaginación, les impusieron con frecuencia nombres negativos, tales como incorpóreo, infinito etc., por eso mismo, muchas cosas que son afirmativas, las expresan negativamente, y al revés, por ejemplo, increado, independiente, infinito, inmortal etc. Es que sus contrarios los imaginamos mucho más fácilmente; por eso fueron los primeros que se presentaron a los hombres, y éstos les impusieron nombres positivos. Afirmamos, pues, y negamos muchas cosas porque la naturaleza de las palabras, no la naturaleza de las cosas, permite afirmarlo y negarlo; de ahí que si ignoramos ésta, será fácil que tomemos algo falso por verdadero” (TIE § 89)<sup>5</sup>. A menudo pensamos a partir de las palabras y la procedencia de éstas origina una subversión intelectual y valorativa en los conceptos, cargada de consecuencias, que actúa como obstáculo para el pensamiento verdadero e introduce desorden. “Cuando no distinguimos entre imaginación e intelección, pensamos que aquello que imaginamos más fácilmente, es más claro para nosotros, por lo que creemos entender lo que imaginamos. De ahí que anteponemos lo que hay que posponer y se trastrueca así el verdadero orden de avanzar en el conocimiento y no se llega a ninguna conclusión correcta” (TIE § 90).

- . Por otra parte las palabras e imágenes tienden a proliferar sin medida, como un cáncer, y dan lugar a la palabrería y a las discusiones y controversias sobre palabras, de modo que, a

---

<sup>5</sup> En este punto Spinoza se aparta de la posición de Suárez, quien sostenía que la significación de las palabras es arbitraria, pero no admite que esa significación sea obra del vulgo, sino que sostiene que lo es de los que saben, “como Platón enseñó en el Cratilo” Ver Disputationes metaphysicae XXX, 13 § 8. En contra de la que dice Suárez, Platón expresa el deseo de que el lenguaje fuera obra de los sabios, bajo la guía del filósofo, pero reconoce que, de hecho, es obra de los antiguos poetas. Ver Cratilo 388-390

veces, mientras los hombres se contradicen unos a otros de plano y discuten acaloradamente, en realidad piensan lo mismo (E 2P47S). Así “los filósofos verbales”, los miembros de cualquier escuela que se amparan en fórmulas y las repiten, en vez de pensar lo que dicen, caen en el error de “juzgar las cosas por las palabras, no las palabras por las cosas” (CM I, cap.1 p.235).

. En efecto, las imágenes y las palabras tienden a asociarse y no sólo por afinidad y en el presente, sino también “en la memoria a partir de cierta disposición del cuerpo” (TIE § 88). Aunque parezca que son discontinuas y que van por libre, “La imaginación sigue las huellas del entendimiento y conecta y encadena sus imágenes y sus palabras unas con otras, siguiendo un orden, como hace el entendimiento con sus demostraciones (...) a partir de un vestigio” (Ep 17 a Balling p.77) Hay un orden de las imágenes y las palabras. La imaginación y el lenguaje funcionan en red; de ahí su fuerza, su capacidad de organizarse y su poder de apresarlos.

- Por todo ello, “las palabras, lo mismo que la imaginación, pueden ser causa de muchos y grandes errores, si no lo evitamos con esmero” (TIE § 88). Y no sólo de errores de detalle, sino sobre todo de errores estructurales.

. De hecho, “la mayor parte de los errores sólo consisten en que no aplicamos correctamente los nombres a las cosas” (E 2P47S). Precisamente por eso resulta decisivo el correcto uso de los nombres. Las palabras no son irrelevantes para el pensamiento y para la verdad; al contrario, estos se juegan en aquellas. Aplicándose a sí mismo esa advertencia, Spinoza afirma: “no acostumbro a discutir sobre los nombres” (CM I, cap.3, p.242). Es decir, no convierte en fetiche los nombres separados, vacíos; precisamente porque las palabras no le resultan indiferentes y toma el denominar adecuadamente las cosas como tarea fundamental en la que se compromete el filósofo.

Si los análisis de Spinoza terminaran aquí, podría decirse que su conclusión es un juicio condenatorio del lenguaje y de la imaginación por ser fuente de errores y malentendidos. Pero en ese caso no sería posible quedarse ahí porque de esa posición se siguen consecuencias muy importantes. El filósofo debería atender a las cosas mismas y no a las palabras. Tendría que prescindir del lenguaje ordinario, infectado y carcomido por sus defectos, y construir un lenguaje nuevo, adecuado al filósofo, enteramente formalizado, inaugural, adánico, sin lastres. Un lenguaje acorde con el ideal de la lengua perfecta, tan característico del siglo XVII, tan reiterado y tan agudamente reconstruido por U. Eco<sup>6</sup>. No faltará quien piense que eso es justamente lo que ha intentado hacer Spinoza con su escritura de la *Ética ordine geometrico*. Pero tal suposición plantea varios problemas:

---

<sup>6</sup> ECO, U. *La búsqueda de la lengua perfecta* Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1994

Ese lenguaje formalizado, al tomar los términos y las estructuras gramaticales del lenguaje ordinario está ya contagiado de la enfermedad del lenguaje común. En rigor el lenguaje geométrico no está enteramente exento de error. Para estarlo debería ser completamente nuevo material y formalmente; y eso, por una parte, lo haría inhábil para la comunicación y, por otra, lo vaciaría completamente del contenido de la experiencia y de la tradición. Sería, tal vez, un lenguaje perfecto, pero sin nada que decir, ni nadie a quien decirlo. Sería enteramente común y comunicable pero vacío. Tal sueño se parece mucho a las utopías y edades de oro que Spinoza critica sin piedad en TP 1, y ante las que prefiere el realismo. Es bien sabido que Spinoza no cede a las tentaciones de aislamiento o de comienzo *ex nihilo* (Cfr. E 4P18S).

Ese ideal es una ilusión imposible y, además, verdaderamente indeseable. Sería de nuevo el sueño de un "*imperium in imperio*", de un territorio exento.

Pensar que Spinoza tendría que divorciarse de las palabras para casarse con la verdadera filosofía, es una equivocación. En realidad, su crítica del lenguaje "hace imposible para él sostener que sus escritos (o cualquier otro) puede ser una expresión directa o literal de la verdad filosófica"<sup>7</sup>.

La posición de Spinoza es más matizada y menos aporética. Como queda indicado, la imaginación y las palabras pueden llevar a grandes errores, pero ese no es su destino inevitable. Al contrario, se trata en sí mismo de un error que podemos evitar y que depende del uso que se hace de ellas

## 2) Las palabras significan en función del uso.

No se trata de rechazar, sino de resignificar y de repensar las palabras. No se trata de rupturas, sino de volverlas a colocar y hacerlas girar sobre su quicio que es el uso. De nuevo vale aquí el ejemplo de la forja utilizado por Spinoza para explicar el origen de las ideas verdaderas<sup>8</sup>. Se trata de forjar un nuevo lenguaje trabajando el existente. Y ello es posible porque el lenguaje es plástico, puede modelarse, puede devenir racional sin dejar de ser común. Esa tarea se guía por tres reglas y pasa por tres momentos básicos: 1) Conservar el vocabulario convencional. 2) Cambiar el significado de los términos cruciales. 3) Dar una definición propiamente spinozista de esos términos<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> SAVAN, D. "Spinoza and Language", en GRENE, M. (Ed.) Spinoza. A collection of critical Essays. Anchor Press, Garden City (N.Y.) 1973 p. 60-61

<sup>8</sup> Cfr. TIE § 30

<sup>9</sup> MISRAHI, R. *Spinoza* Madrid, Edaf, 1975, p.49

“Para Spinoza, constituir una lengua filosófica no supone hacer tabla rasa del lenguaje común. Se trata más bien de poner en acto el valor imaginativo de las palabras y de transformarlas en instrumentos cuasi-conceptuales. Si todo lenguaje es un hecho de experiencia, la palabra cuasi-conceptual es la condensación de esta experiencia, puesto que por las leyes de la asociación ella la remite a nuestro espíritu. Ello permite así al entendimiento no desgajar lo que hay de adecuado en la idea inadecuada (eso sólo el proceso de pensamiento puede hacerlo) sino reconocer las consecuencias comunes de lo inadecuado y de lo adecuado, hasta entonces registradas como hechos y a partir de entonces conocidas como efectos”<sup>10</sup>.

El primer paso de esa recuperación consiste en explicar en qué radica el error. La explicación remite al análisis de otros fenómenos característicos de la imaginación: Si al ponernos ante el espejo tenemos la sensación de estar tras él, ese fenómeno es un efecto normal de las leyes ópticas y en sí mismo no encierra ningún error. Este aparece cuando a esa percepción le atribuimos un juicio de realidad. En general, “las imaginaciones del alma, consideradas en sí mismas, no contienen error alguno, es decir que el alma no yerra por imaginar (...). Porque si el alma, mientras imagina las cosas no existentes como presentes en ella, supiera a la vez que esas cosas no existen realmente, atribuiría esta potencia de imaginar a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza” (E 2P17S). La percepción es correcta; el error radica en el juicio equivocado, que atribuye a la realidad lo que son características de la percepción o del lenguaje y que, a la vez, olvida o niega la potencia propia de la imaginación y del lenguaje. Potencia que no hay que anular, sino usarla correctamente.

El segundo paso radica en la importancia del uso. Las palabras no son formas inertes ni obedecen sólo a leyes rígidas e inalterables. Su significación se inscribe dentro de un conjunto complejo de prácticas humanas, varía con ellas y está en función del uso. Es significativo que Spinoza, que se empeña en un estudio formal de la Escritura, para separarse lo menos posible del sentido literal (TTP 7, p.101), y por ello destaca la importancia del conocimiento de sus lenguas, subraya también que lo que hace sagrada la Escritura no es la letra, sino que “la escritura es sagrada en cuanto entendemos lo en ella expresado, no en cuanto entendemos las palabras”; no es la lengua la que hace sagrados a ciertos libros (TTP X, p.145). La letra muerta nunca es sagrada. Para ello es preciso conocer la historia de la Escritura y no dar por cierto lo que no se siga con claridad de ella (TTP VII, p.102). Dentro de esa historia importa conocer por un lado el contexto y por otro la mentalidad de cada uno de los autores, por ejemplo de los profetas. En efecto, “eo facilius verba alicujus explicare possumus, quo ejus genium et

---

<sup>10</sup> MOREAU, P.F. op.cit. p.368

ingenium melius noverimus” (TTP VII, p.102). Todo ello cristaliza en el uso que es el que determina el sentido concreto de las palabras. Spinoza sienta el siguiente principio: “Las palabras sólo tienen un significado cierto en virtud del uso” (TTP XII, p.160). Principio que evoca el conocido ‘meaning in use’ de Wittgenstein. El uso las configura y carga de significación; y puede deteriorarlas y terminar dejándolas vacías. Así un mal uso ha hecho que la verdadera fe se haya quedado reducida a credulidad, prejuicios y ritos vacíos, es decir, a superstición (TTP praef. p.8).

El uso desempeña tres funciones: a) Es el intérprete de las palabras. b) Es testigo de su historia, registra sus cambios de sentido c) Es, en cuanto constituye una tradición, el guardián de la lengua<sup>11</sup>.

El significado de las palabras no es subjetivamente arbitrario, viene dado por el hábito y la tradición. El lenguaje se nos transmite institucionalizado. Detrás de una lengua hay una comunidad. Por eso no puede ser alterada a voluntad. Las palabras permiten usos muy distintos, se prestan al disimulo, pero el uso pone límites a la impostura, temas tan característicos del siglo XVII. El lenguaje tiene historia, tiene el calado del tiempo, el espesor de la duración está inserto entre las palabras y sus significados<sup>12</sup>. Por eso en las prácticas del lenguaje hay que contar también con los abusos. Spinoza sabe bien que los textos de la Escritura pueden perder sentido por abuso de los mismos. Y son al mismo tiempo las reglas del uso las que controlan, hasta cierto punto, esos abusos. Una de sus manifestaciones más importantes es justamente el olvido, la pérdida de significación por el desuso.

En esa historia se inserta el contexto que modula la significación. Así un carruaje tirado por caballos, a un labrador le evocará alguna de las faenas tradicionales del campo; y a un turista probablemente un paseo por el casco antiguo de una ciudad, por ejemplo, Sevilla. El universo de la significación se inscribe dentro del complejo mundo de la vida.

En concreto el uso referido al lenguaje forma parte del conjunto de prácticas o usos propios de los seres humanos. “El uso del lenguaje está, pues, condicionado por el uso de la vida”<sup>13</sup>. Supone una historia y en cada uno implica un “engarce biográfico” (Ibid.); no sólo por obra de la voluntad de memoria y de identidad, sino sobre todo por la dinámica de la construcción de la propia identidad sobre el telar de la significación y la comunicación lingüística. Por eso una palabra no hace directamente referencia a una imagen o una idea, sino a través de un sistema de oposiciones formales y de derivaciones por tradición y transmisión.

---

<sup>11</sup> MOREAU, P. F. *op. cit.* p. 333-335

<sup>12</sup> MOREAU, P. F. *op. cit.* p.325

<sup>13</sup> MOREAU, P.F. *op. cit.* p. 330

Esa dimensión histórica del uso tiene relación directa con la narratividad propia del lenguaje. Ya queda dicho que su trama de asociaciones y conexiones pasa por la memoria. Spinoza indica, además, que “el primer significado de la verdad y de la falsedad parece que surgió de las narraciones, y que se llamó verdadera la que refería un hecho realmente sucedido, y falsa a la que narraba un hecho no sucedido. Los filósofos emplearon después esos vocablos para indicar el acuerdo o desacuerdo de la idea con su objeto” (CM I cap.6, p.246)<sup>14</sup>. La verdad se dice en primer término de la narratividad. Pero no se trata sólo de un hecho histórico y de una extensión metafórica. La narratividad es una dimensión intrínseca de las ideas. “Las ideas no son, en efecto, más que narraciones o historias mentales de la naturaleza” (Ibid.) Son expresiones de la historia natural de las cosas, de su genealogía o *processus naturae*. Por eso pueden ser adecuadas y verdaderas. El hecho histórico de que la verdad se haya dicho primeramente de las narraciones permite descubrir esa condición o estructura fundamental, de la cual el hecho no es más que una muestra. El lenguaje explica por ser narrativo y en la medida en que es adecuado, cumple las funciones de la definición genética que le atribuye el TIE. En esa condición radica su posibilidad de transformarse en lenguaje adecuado, es decir, en portador de la razón.

Esta concepción del lenguaje y de sus posibilidades de transformación se ve con particular claridad en dos prácticas de Spinoza, una referida a su propio nombre y otra a la denominación de los afectos.

### 3) El nombre de Spinoza

Después de siglos de publicaciones sobre Spinoza, seguimos sin ponernos de acuerdo sobre el nombre y el apellido de Spinoza. El uso elemental del nombre que nos convoca sigue siendo motivo de divergencias. Unos escribimos y decimos *Baruj*, otros *Bento*, *Benito*, *Benedictus*; unos *Espinosa* o *de Espinosa* y otros *d’Espinoza*, *Spinoza* o sencillamente *B. d. S.* Lo llamativo es que esas diferencias proceden del mismo Spinoza y cristalizan en su propia firma, que es la práctica por antonomasia del significado en el uso y de un uso con valor performativo, identificador. Justamente eso lleva a preguntarse si se trata de uno o de varios personajes; si el nombre propio opera como un disfraz y convierte al personaje en una ficción. La situación parece borgiana: Spinoza se inventa a sí mismo a través de sus diversas denominaciones. Hasta el nombre comienza siendo problemático en este caso. Y el problema

---

<sup>14</sup> A. Domínguez ha destacado el “sorprendente paralelismo” de Spinoza con Suárez en los niveles de verdad, la definición de verdad como adecuación e incluso en los ejemplos. Ver nota 264 a su edición de los *Pensamientos metafísicos* de B. Spinoza en Madrid, Alianza, 1988, p.330.

parece no tener una solución única y excluyente, pues de todas esas formas se identificó Spinoza a sí mismo en un acto lingüístico tan preformativo como es la firma.

No se trata, pues, de mera ignorancia por nuestra parte, ni de cambios arbitrarios de nombre por la suya, sino de huellas o marcas de su historia dejadas al pie de sus testimonios escritos y, por tanto, de señas sucesivas de su identidad cambiante. No es casual que su nombre se escriba de muchas maneras, porque diversos son los momentos de un proceso a lo largo del cual un judío de origen hispano-portugués, abandonando el ghetto lingüístico, social y religioso, se convierte en ciudadano de la sociedad civil holandesa del s. XVII, pensador libre y sin más patria que el universo infinito. En su caso la lengua no es patria porque en su familia se hablaba portugués y español, él aprende el holandés tarde y no lo escribe bien, y la mayor parte de su obra está escrita en latín<sup>15</sup>. *Baruj de Espinosa* se llamaba por su origen y *Benedictus de Spinoza* quiso denominarse por voluntad de implantación en una sociedad que deseaba abierta y sin estigmas. Entre ambas denominaciones él mismo pasa por una serie de variaciones, que son también para nosotros opciones posibles pero no indiferentes<sup>16</sup>. Si es significativa la adaptación del nombre hebreo al latín, no lo es menos la transformación del apellido hispano-portugués *de Espinosa* o *de Espinoza* a la forma holandesa *de Spinoza*. El cambio es sencillo y modifica la grafía precisamente para conservar la fonética. Además, viene favorecido por el hecho de que ‘espinosa’ es un adjetivo tomado como apellido, lo mismo que sucede con prado en el caso de Juan de Prado y como sucedía con frecuencia en los judíos conversos al catolicismo. Ese origen favorece que cuando el ‘marrano’ deja de serlo tienda a modificar su apellido. Por todo ello en nuestro caso la *e* de *Espinosa* se funde con la *e* de, dando lugar a *d’Espinosa*, *Despinosa* o *de Spinoza*; y la segunda *s* era en portugués sustituible

---

<sup>15</sup> Ver Ep 19 a Blijembergh p.95 y nota 138 de A. Domínguez en SPINOZA Correspondencia. Madrid, Alianza, 1988, p.172

<sup>16</sup> En los numerosos documentos recopilados por A. VAZ DIAS sobre la familia de Spinoza y su propia etapa judía aparecen siempre Baruch o Bento como nombre. Las formas Espinosa o Espinoza, y sus varias combinaciones con el ‘de’, se alternan sin orden ni preferencia; en cambio Spinoza sólo aparece dos veces. VAZ DIAS, A. y VAN DER TAK, W. Spinoza merchant and autodidact Assen, Van Gorcum, 1982, pp.113-119, 127-138, 157-159 y 163. En la firma de sus cartas normalmente sólo aparece la inicial del nombre, y cuando lo escribe entero es siempre *Benedictus*. Como apellido predominan las formas *de Spinoza* o *Despinosa*. Eso llevó a C. GEBHARDT a la conclusión de que esa es la denominación más correcta. Ver “Der Name Spinoza” Chonicon Spinozianum I (1921) p.272-276. Otro dato importante es la elección de las iniciales que figuran en el sello: BdS. Manejando una documentación más amplia y actual, A. DOMINGUEZ llega a la misma conclusión en cuanto al apellido, pero se inclina por Baruch como nombre más adecuado “Benito de Spinoza o Baruch de Spinoza?” Bulletin de l’association des amis de Spinoza nº 13 (1984) 3-9. Justamente porque para un judío errante, más si es excomulgado, el nombre cambia como la vida, pienso que la denominación más adecuada es ‘Benedictus de Spinoza’. Esa era también la opinión, basada en «la autoridad del filósofo mismo», de S. DUNIN BORKOWSKI, quien interpreta que al escribir su apellido de una forma ostentativamente distinta, Spinoza parece haber querido romper los puentes con su familia y sus raíces. El mismo observa, con ironía, que los documentos oficiales no tomaron nota de este cambio y, así en el libro de defunciones se lee “De Espinosa”. Ver Der Junge de Spinoza Münster, Aschendorffschen Buchhandlung, 1910, pp.86-87

por la z. Así en la época se escribía Montezinos, acusado, diaz y caza..., por Montesinos, acusado, dias, casa...<sup>17</sup> Además, la z es la consonante que mejor expresa ese fonema en holandés. Por tanto, desde el punto de vista exclusivamente lingüístico, resultaría correcto seguir escribiendo en castellano Espinosa. Pero esa opción parece responder a una actitud arcaizante y, sobre todo, olvida la historia y la práctica de Spinoza<sup>18</sup>

La denominación de Spinoza tiene, pues, historia y significa en función del uso. Fue él un judío que renunció a seguir reconociéndose como tal, cuyas lenguas maternas eran el hebreo, el portugués y el español, en las que, sin embargo apenas escribió, que se expresaba con dificultad en holandés, su lengua adoptiva y que escribió su obra básicamente en latín. Su nombre, su firma, es la encrucijada en la que se cruzan todas esas trayectorias, el indicador de una identidad compleja y con algo de enigmático. Y como el nombre, todas sus señas de identidad fueron para él un problema y una tarea conflictiva, más que una herencia tranquilamente poseída y cómodamente disfrutada. *Caute* dice el sello de B.d.S. en cuyo centro hay una rosa con espinas. Contraseña, invitación y advertencia a un tiempo. Algo que hay que tomar con cuidado, como todo el lenguaje, y que así cura.

### 3) La denominación de los afectos

En su tarea de nombrar y definir los afectos Spinoza realiza en primer lugar una delimitación del campo:

- . No trata de todos los afectos, sino sólo de los principales.
- . Deja fuera los que tienen más de curiosidad que de utilidad (E 3P59S) y se centra en los que son suficientes "*ad usum vitae*" (E 3AD48ex). Su planteamiento es práctico y ético, no enciclopédico; no tiene pretensiones de exhaustividad. Aquí, como en E 2Pról., la conciencia de la infinitud de los modos, lleva a ser selectivo y a ocuparse de aquellas cosas "que nos pueden llevar como de la mano al conocimiento del alma humana y de su felicidad suprema".

---

<sup>17</sup> Ejemplos tomados de las Actas de excomunión de Spinoza y J. de Prado, redactadas en portugués. Pueden verse en REVAH, I.S Spinoza et le Dr. Juan de Prado. Paris, Mouton, 1959 pp.57-60. Una reproducción facsimil del Acta de excomunión de Spinoza se encuentra en MOREA, P :F. Spinoza. Paris, Seuil, 1975, p.77.

<sup>18</sup> Esa fue la forma utilizada por los autores hispanohablantes hasta la segunda mitad del siglo XIX y vuelve a ser la forma preferida por algunos, en la mayoría de los casos como guiño al origen hispano de Spinoza Crf. DOMINGUEZ, A. "Benito de Spinoza o Baruch de Spinoza" p.3

- . Deja fuera los que sólo son afecciones externas del cuerpo y no son, por tanto, íntegramente afectos, como es el caso de el temblor, la palidez, los sollozos, la risa, el placer o el dolor (E 3P59S y E 3AD3ex)<sup>19</sup>
- . No nombra los compuestos que no tienen un nombre propio y diferenciado (E 3AD48ex)
- . No incluye en la lista de las definiciones, pero sí en el cuerpo de las proposiciones (E 3P59S), los afectos que son acciones y no pasiones, como son la fortaleza, la firmeza, la generosidad, la templanza o la sobriedad
- . Hay afectos de los que dice desconocer el nombre: “No sé, en cambio, con qué nombre deba ser designada la alegría que surge del bien del otro” (E 3P22S).
- . Además, reconoce que las clases de afectos son innumerables pues difieren según los objetos y la constitución de cada individuo (E 3P56-57 Y E 3P59S)

Dentro de ese recorte, Spinoza, consecuente con su crítica del lenguaje ordinario, se desmarca de las denominaciones tradicionales y se propone atender a la naturaleza de los afectos. Claramente afirma: “Sé que según el uso corriente estos nombres significan otra cosa. Pero mi objetivo no es explicar el significado de las palabras, sino la naturaleza de las cosas y designarlas con aquellos vocablos cuyo significado usual no se aleja totalmente de aquel con que yo las quiero emplear” (E 3AD20ex).

A primera vista se trata de pasar del uso vulgar de la terminología de los afectos a la formación de conceptos adecuados de los mismos. Porque, como señala en E 3AD31ex., “los nombres de los afectos (como ya he advertido) se refieren más a su uso que a su naturaleza”. Incluso hay nombres que significan lo contrario del significado etimológico del vocablo; así misericordia no designa miseria de corazón o mera compasión del mal ajeno, sino amor “que goza con el bien de otro” (E 3AD23ex y 24)

Sin embargo, no sólo la denominación de los afectos, sino incluso el orden de su explicación genética a lo largo de las proposiciones y demostraciones de E III, son claramente deudores del lenguaje heredado, especialmente de Descartes<sup>20</sup>. De hecho, la relación de afectos que ofrece Spinoza presenta numerosas ‘anomalías’ geométricas, que parecen

---

<sup>19</sup> Conviene recordar que algunos autores anteriores pero cercanos en el tiempo a Spinoza, habían destacado la relevancia de estos fenómenos para recocer y distinguir los afectos, en la medida en que muestran la implicación del cuerpo en los mismos y proporcionan signos que escapan al disimulo o los engaños de la conciencia. Es el caso de algunos médicos, entre los que destaca Cureau de la Chambre. Ver CUREAU DE LA CHAMBRE Descartes hace mención a la risa en Pasiones del alma art.181.

<sup>20</sup> La relación de afectos definidos por Spinoza es más amplia que la que ofrece Descartes en sus Pasiones del alma, 48 frente a 39; pero dentro de esa diferencia Spinoza en la Ética asume 34 denominaciones de las dadas por Descartes. Más estrecha es la correspondencia de las denominaciones que aparecen en el Korte Verhandeling con las Pasiones del alma. Se pueden ver los listados con sus referencias textuales en la edición por A. Domínguez del Tratado Breve de Spinoza, Madrid, Alianza, 1990, p. 218-219

responder al influjo de la experiencia y del uso. La terminología de Spinoza, redefinida por él mismo, no significa *ex novo*. El uso lingüístico heredado sirve no sólo para proporcionar nombres a los afectos, sino también como guía provisional de la explicación. Spinoza asume los riesgos que ello entraña.

De acuerdo con el orden geométrico y siguiendo el modelo la construcción del concepto de Dios e E 1P1-11, en E 3P1-9 lleva a cabo la construcción del concepto de deseo y a partir de él y de los otros dos afectos primarios, la alegría y la tristeza, se propone mostrar cómo surgen todos los demás afectos (E 3P11S), conforme a la estructura de lo que podemos llamar el orden genético o árbol de los afectos. Pero la distinción entre voluntad, *appetitus* y *cupiditas* aparece en el esolio de E 3P9 y la caracterización de alegría y tristeza en E 3P11S. Resulta significativo que la caracterización de los afectos se encuentra en los escolios, no en las proposiciones y demostraciones. Así, amor y odio aparecen en E 3P13S; fluctuación del ánimo en E 3P17S, esperanza y miedo en E 3P18S2, compasión, aprecio e indignación en E 3P22S, envidia en E 3P24S; y así todos los demás<sup>21</sup>. No se trata de excepciones, sino de una regla de uso<sup>22</sup>.

Por otra parte, al final de la 3ª parte Spinoza nos sorprende con un elemento típico del orden geométrico, pero que, en el lugar en el que está, resulta una anomalía formal. Me refiero a la serie de definiciones que no va al principio como en las demás partes, sino al final, y que tiene una extensión excepcionalmente larga: 49 definiciones, frente a las 8 de la 1ª y de la 4ª parte, o la 7 de la 2ª. La razón de ser de esta serie de definiciones es a primera vista clara: resulta más escueta y más nítida que el farragoso orden geométrico. Pero no se trata sólo de eso. La importancia del uso lingüístico resulta de nuevo decisiva. Probablemente sea ese uso el que explica por qué en la definición final, que es una definición general de los afectos, Spinoza acentúa el carácter de pasión, que no cuadra bien con su propio concepto de afecto, ni con el desarrollo explicativo de la tercera parte, ni con el proceso ético de transformación de las pasiones en acciones, pero sí con el uso común del término afecto como cuasi-sinónimo de pasión.

En el cuerpo argumental de E III las menciones a los afectos en los escolios parecen ser traducciones al lenguaje común del contenido de las proposiciones y, al mismo tiempo, delimitaciones de los conceptos de Spinoza. De hecho emplea con frecuencia las fórmulas: “Y a

---

<sup>21</sup> Esta constatación confirma la tesis de G. Deleuze

<sup>22</sup> P. MACHÉREY en su *Introduction à L'Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*. Paris, PUF, 1995 ofrece una relación minuciosa de los afectos y figuras de la afectividad y de los lugares en que Spinoza caracteriza cada uno de ellos (p.392-405). Allí puede verse rápidamente que en la 3ª parte de la *Ética* todas las denominaciones de afectos aparecen en los escolios o en las definiciones finales, mientras que en las partes 4ª y 5ª aparecen ya, a veces, en las proposiciones.

esto se llama...". "Entenderé por..." "Así se define..." La misma progresión de estas observaciones es ya significativa.

En E 3P59S, último fragmento antes de las definiciones, anuncia que repetirá "por orden las definiciones de los afectos". Y es cierto que el orden resulta más claro y responde mejor a la secuencia de derivación de todos los afectos a partir del deseo, la alegría y la tristeza, que el orden en que aparecen en el cuerpo de las proposiciones y escolios, lo cual ya es llamativo. Pero, en rigor, no se trata de una repetición. Entre la presentación de los afectos en el desarrollo de E III y en las definiciones finales hay diferencias significativas:

- No siguen el mismo orden.
- En las definiciones no están todos los afectos que aparecen en el texto. De hecho se definen 48 afectos y denominaciones de afectos hay más<sup>23</sup>.
- No todos los afectos presentes en las definiciones habían aparecido antes. Por ejemplo: Entre las definiciones no se incluye a los celos por ser un afecto compuesto (E 3P35S; E 3AD48ex). No se incluyen los afectos activos, como son la fortaleza, la firmeza y la generosidad, que sin embargo aparecen como culminación del proceso explicativo de E III (E 3P59S) y son capitales en el proceso de superación de la servidumbre a las pasiones y las fluctuaciones del ánimo. Tampoco se incluyen virtudes como la templanza o la sobriedad. Todo ello invita a pensar que Spinoza está teniendo en cuenta el lenguaje común que considera a los afectos como pasiones, aunque esa no sea ya su propia posición.
- En cambio, define como afectos la admiración y el desprecio (E 3P52S y E 3AD4 y 5), aunque reconoce que no son, propiamente hablando, afectos. El motivo es, por una parte, que se trata de condiciones de otros afectos, "que suelen ser designados con otros nombres" y, por otra, la importancia que les atribuye Descartes<sup>24</sup>. Por eso Spinoza se cuida de señalar que sólo reconoce tres afectos primarios y que omite las definiciones de veneración y desdén porque no designan ningún afecto (E 3AD5).

La lista de definiciones parece responder a la necesidad de un vocabulario clasificador, de un pequeño diccionario de los afectos o de una nomenclatura clara, que, por una parte, incorpore las denominaciones convencionales de la época y, por otra, exprese la idea adecuada que Spinoza se ha formado de cada afecto. En este sentido condensa toda la problemática del lenguaje que trata no sólo de nombrar con claridad, sino también de recoger el caudal de la herencia histórica traducido en ideas adecuadas. En este sentido la serie de

<sup>23</sup> P. MACHÉREY recoge 78 denominaciones de afectos o figuras afectivas. Ver *op. cit.* pp. 392-405.

<sup>24</sup> Ver. DESCARTES, R. *Passions de l'âme* art. 53, 54 y 70-77

definiciones constituye un largo escolio a toda la tercera parte o un apéndice similar al de la 1ª parte, con una función crítica como la suya, y, a la vez, una síntesis de la explicación geométrica. En esa serie de definiciones el lenguaje ordinario, con todos los equívocos y toda la sabiduría que conlleva, se transforma y adquiere consistencia racional. De hecho, las definiciones van seguidas de explicaciones que cumplen la función de las demostraciones. Se produce en ellas una doble modalidad de orden y conexión, por un lado, las definiciones remiten a y se fundan en las anteriores, y por otro se basan en las proposiciones y sus demostraciones. Ver, por ejemplo, E 3AD7ex que remite a la explicación de la definición precedente y a E 3P13S; E 3AD15 que remite a las tres definiciones anteriores y a E 3P18S; E 3AD42ex que remite a la definición anterior y a E 3P39S, 3P51S y 3P52S. En virtud de esas dos conexiones las definiciones son genéticas y determinan los afectos en virtud de sus causas próximas.

A la luz de estas observaciones, las que antes parecían anomalías formales pueden entenderse como consecuencias racionales. Estas definiciones no expresan posiciones iniciales y a priori, sino verdaderas determinaciones conceptuales resultantes del proceso de explicación y de formación de ideas adecuadas.

Sin embargo nos encontramos con una nueva paradoja. El texto tiene consistencia racional pero su forma no es rigurosamente geométrica. Valgan como muestra algunos ejemplos:

- Spinoza da ofrece tres definiciones distintas de soberbia:

*“Superbia (est) laetitia ex eo orta, quod homo de se plus justo sentit”* (E 3P26S)

*“Superbia est de se prae amore sui plus juto sentire”* (E 3AD28)

*« (Superbia), amor sui, sive acquiescentia in se ipso, quatenus hominem ita afficit, ut de se plus justo sentiat »* (E 3AD28ex)

La primera la encuadra como variación de la alegría en una relación invertida y sintomática: la identificamos porque el hombre se sobrestima. La segunda es descriptiva y señala la causa. La 3ª señala la causa próxima y la sitúa como variante inmediata del amor propio.

- De la estima da también tres definiciones: E 3P26S; E 3AD21 y E 3AD21ex..
- El *desiderium* lo define en E 3P36S como una clase de tristeza; y en E 3AD32 como una derivación de la *cupiditas*.
- En otros casos se produce un desplazamiento:

Así de *humanistas* E 3P29S

se pasa a *humanitas seu modestia* E 3AD43

y a *modestia* E 4Cap25, pero jugando ésta el papel decisivo de 'humanidad'.

- La *philautia* o *amor sui* es definida dentro de la explicación de la definición de soberbia: E 3AD28ex.
- Por otra parte, Spinoza introduce finas observaciones de psicólogo, que no responden al aparato geométrico, pero resultan determinantes. Afirma, por ejemplo, que “quienes creen ser sumamente abyectos y humildes por lo general son sumamente ambiciosos y envidiosos” (E 3AD29ex). O, “el avaro anhela la comida ajena” (E 3AD48ex) Ver E 3P59S

Si nos sorprendía la necesidad de un diccionario de afectos después de la explicación de su origen y naturaleza, sorprendentes son también estas anomalías. Pero detenerse en ellas sería perderse en los detalles y olvidar lo que está en juego, que es precisamente la complejidad y riqueza del lenguaje.

A primera vista la serie de definiciones compone un diccionario de términos con el que superar prejuicios, evitar malentendidos y comunicar el propio pensamiento. Pero es algo más. Se trata de una síntesis del lenguaje común y el trabajo de la razón por modelar un lenguaje conforme a las ideas. (Ver Moreau p. 348). Un lenguaje que ya no lleva el estigma de la imaginación y el error, sino que forma parte de la razón Esa escalera nos ha permitido subir al plano del conocimiento adecuado y nos seguirá haciendo falta siempre. Las labras han hecho su trabajo y nos regalan sus frutos. Conviene no olvidar que, como ya decía Platón especialmente de la escritura, el lenguaje es *pharmakon*, veneno y medicina (Platón, Derrida). Veneno del que se puede hacer medicina. La enfermedad del lenguaje encierra el secreto de la *cura sui*.