

*Stoa*

Vol. 17, no. 33, 2026, pp. 47-75

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2841

TRES ENFOQUES MODERNOS SOBRE LA IMAGINACIÓN.  
DESCARTES, SPINOZA Y SOR JUANA

Three Modern Approaches on Imagination.  
Descartes, Spinoza and Sor Juana

RUBÉN BUSTOS CRUZ  
Universidad Nacional Autónoma de México  
ruben.bustos.cruz@gmail.com  
México  
ORCID: 0009-0002-3687-1169

RESUMEN: Los estudios acerca de Sor Juana y la Modernidad son relativamente abundantes. Desde los años cincuenta del siglo pasado se ha desarrollado una línea de trabajo que busca evidenciar la “modernidad de Sor Juana”, relacionando su pensamiento con Descartes. Sor Juana no conoció las obras de Descartes, menos leyó a Spinoza. Sin embargo, es tremendamente llamativo el modo en que tanto su vida como su obra llegan a expresar el espíritu de la filosofía espinosista, más que el de la cartesiana. El elemento que me interesa explorar en este artículo tiene que ver con el papel que desempeña la imaginación como *via salutis* tanto en Spinoza como en Sor Juana.

PALABRAS CLAVE: Modernidad · Imaginación · Descartes · Spinoza · Sor Juana.

ABSTRACT: Studies about Sor Juana and Modernity are relatively numerous today. The 1950s marked the beginning of a scholarly trend that emphasizes the alleged “modernity of Sor Juana”, particularly in relation to Cartesian

Recibido el 18 de septiembre de 2025

Aceptado el 13 de enero de 2026

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons  
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

thought. Sor Juana did not know the works of Descartes, nor did she read the philosophical works of Spinoza. However, her life and work exhibit a remarkable affinity with the philosophical spirit of Spinozism, rather than Cartesian philosophy. This article seeks to investigate the function of imagination as a *via salutis* in the works of Spinoza and Sor Juana, and to elucidate its significance in their respective philosophies.

KEYWORDS: Modernity · Imagination · Descartes · Spinoza · Sor Juana.

### 1. Introducción.

Aunque los filósofos modernos generalmente aceptan lo que Jonathan Cottrill (2017) llama *the standard view of imagination*, podían diferir en algunas de sus consideraciones, dando lugar a diversas polémicas sobre el tema. Lo que me propongo averiguar de los tratamientos sobre la imaginación en la filosofía del siglo XVII es (1) el rol que se le otorgaba en la formación del (auto)conocimiento humano; (2) la relación que algunos pensadores establecieron entre imaginación y vida afectiva y (3) el papel que asumió como *via salutis* o vía para el perfeccionamiento ético en algunas teorías filosóficas, especialmente en el pensamiento de Spinoza y Sor Juana.

Estudios clásicos se han pronunciado sobre la improbable modernidad de Sor Juana. Aunque por un lado es “imposible afirmar que Sor Juana desconoció del todo el pensamiento filosófico y científico de su tiempo” (Paz, 2018, p. 383), igual es verdad que ante la nueva aurora del pensamiento que estaba despuntando en Europa con la filosofía de Descartes y Spinoza, “Sor Juana cerró los ojos” (Paz, 2018, p. 384). Por esta razón “no hay que caer en la tentación de convertirla en un espíritu moderno. Sor Juana no es nuestra contemporánea” (Paz, 2018, p. 442). Nuestra, quizá no, pero fue contemporánea de Descartes y Spinoza. De hecho, más de Spinoza.

Pasando por alto estas precauciones, académicos importantes como la dra. Laura Benítez Grobet y Juan Manuel Silva Camarena han continuado una tendencia interesada en explorar el pensamiento filosófico de Sor Juana, sus diferencias y afinidades con algunas de las grandes líneas de la filosofía del s. XVII.<sup>1</sup> Han insistido con particular interés en la filosofía cartesiana, dada

<sup>1</sup> Vid. Benítez Grobet, L., (1997), “Descartes y su influencia en el siglo XVII mexicano” en *Theoría*, no. 4, pp. 63-76; “Algunas reflexiones sobre el filosofar de las mujeres en la Modernidad temprana”, en Platas Benítez, V., Robles, J. A., (2014), *Filósofas de la modernidad temprana y la Ilustración*, Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 13-24; Silva Camarena, J., M., (2014), “Dos sueños y una pesadilla: la modernidad y el saber en Descartes y Sor Juana”, en Lorenzo, S., (2014), *Aproximaciones*

la proximidad que pudo haber entre Descartes y Sor Juana *via* Sigüenza y Góngora u otros canales (aunque esto sigue siendo terreno de conjetura). Mi estudio desea adoptar este fecundo enfoque, examinando, no ya la debatida influencia o parentesco entre Descartes y Sor Juana, sino la afinidad espiritual entre Sor Juana y Spinoza a propósito de sus consideraciones sobre la naturaleza y función de la imaginación y otros tópicos relacionados.

Argumentaré que el enfoque cartesiano sobre la imaginación es demasiado restrictivo, pues no considera la imaginación como un género de conocimiento autónomo, estructurado por sus leyes particulares y con una producción propia. La imaginación cartesiana no puede ofrecer al hombre un conocimiento verdadero sobre el mundo y sobre sí mismo y, por ello, Descartes manda que la imaginación tiene que estar controlada por la razón. Una perspectiva como la cartesiana es demasiado estéril para comprender dinámicas complejas de la imaginación, por ejemplo, la creación poética en Sor Juana.

Demostraré que disponemos de evidencia textual para sostener que en Sor Juana conviven al menos tres concepciones sobre la imaginación: (1) la concepción aristotélica-medieval, que entiende la imaginación como facultad pasiva, creadora de representaciones; (2) la concepción (neo)platónica, para la

*a Sor Juana*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., pp. 385-395. Sugiero revisar la bibliografía ofrecida por Rosa Perelmuter (2021) en *La recepción literaria de Sor Juana Inés de la Cruz: un siglo de apreciaciones críticas (1910-2010)*. Especialmente valioso es el c. 6, dedicado a la crítica de la década del cincuenta del siglo anterior. Dalmacio Rodríguez Hernández y Dalia Hernández Reyes ubican la modernidad filosófica de Sor Juana dentro de los temas de interés que orientarán las investigaciones de esta década. Esta tendencia deseaba evidenciar que “durante la segunda mitad del siglo XVII novohispano no todo caería bajo el dominio del pensamiento escolástico” (Perelmuter 2021, p. 173). Entre sus iniciadores pueden ser nombrados Julio Jiménez Rueda (1951); Jesús Reyes Ruiz (1951), quien sostuvo que Sor Juana parece conocer el método cartesiano; Ramón Xirau (1951) detectaba *algo cartesiano* en Sor Juana; José M. Gallegos Rocafull (1951) pensaba que Sor Juana pudo conocer “las más nuevas corrientes filosóficas de su tiempo, especialmente la de Descartes”; Adolfo Sánchez Vázquez (1952) no admitió dicha asunción en Sor Juana, pero sí una afinidad; Lezama Lima (2005) halló, como otros, cierto *cientificismo cartesiano* en Sor Juana.

Rodríguez Hernández sostiene que esta nueva brecha de investigación se debió, entre otros factores, a un interés creciente por hacer distintivo el barroco americanizado frente al barroco español, señalando que el primero era más permeable a las nuevas ideas filosóficas; también, al hablar de la modernidad de Sor Juana, se ha querido resaltar el carácter excepcional de la poetisa. Por otro lado, algunos críticos han visto en el tema de la modernidad de Sor Juana la ocasión para problematizar dos facetas que entretejen su vida: la figura de la intelectual *casi* racionalista novohispana, frente a la figura de la poeta. Finalmente, esta vertiente crítica remarcaba que las ideas de Sor Juana “rebasaban el ámbito de la escolástica, con lo cual se abría la posibilidad de que el pensamiento de Sor Juana fuera más secular que religioso” (Perelmuter 2021, p. 177). Estas apreciaciones impulsaron nuevos estudios que se desenfocaban de los meros problemas estilísticos y reinstalaban la cuestión acerca de las tradiciones filosóficas que estaban pulsando en varios de los escritos de Sor Juana, especialmente el *Primer Sueño*.

cual los productos de la imaginación son lo falso, la sombra, la copia deficiente de lo real; y (3) la concepción sorjuanina, que ve la imaginación como género de conocimiento con su productividad característica, no necesariamente falso y capaz de acceder al autoconocimiento humano.

Es justamente el punto (3) el que me permitirá vincular mejor el tratamiento de la imaginación en Sor Juana con el enfoque de Spinoza, pues también para Spinoza la imaginación o el imaginario tiene sus leyes autónomas y productividad especial. Lo más importante es que, si Descartes rechaza el autoconocimiento humano por vía de la imaginación, tanto Spinoza como Sor Juana demuestran que en la imaginación también se revela la esencia humana. Tanto si la mente tiene imaginaciones claras como confusas, se experimenta en ellas como conato, como esfuerzo de permanencia y crecimiento en el ser. Por otro lado, Descartes, hasta donde sé, no elaboró una crítica al imaginario religioso y una propuesta de saneamiento de sus contenidos, más bien apostó por su eliminación. Al contrario, Spinoza buscará una enmendación y acomodación del imaginario religioso, del que extraerá modelos de virtud humana para los “no sabios”. En la obra de Sor Juana veremos el mismo movimiento crítico frente al imaginario religioso cuando ataque algunas disposiciones de la tradición cristiana que le parecen dañinas. Ambos pensadores, además, expresan la necesidad de un método hermenéutico de las Escrituras para llevar a cabo y con éxito la crítica del imaginario religioso. Las afinidades entre Spinoza y Sor Juana llegan a ser sorprendentes, pues los dos verán en Jesucristo un fecundo modelo de virtud y sabiduría humana. Finalmente, en el caso de Sor Juana intentaré evidenciar que en su poesía podríamos ver operantes leyes de formación, asociación y disolución de imágenes muy similares a las descritas por Spinoza en la *Ética*.

Este estudio, por otra parte, no debe ser entendido como una averiguación sobre la influencia de Spinoza en Sor Juana, ya que para ello deberíamos disponer de indicios que apunten a que Sor Juana leyó y conoció los textos de Spinoza, o que tuvo noticias sobre su filosofía por segundas fuentes o transmisores, lo cual es imposible. Es más bien, si se quiere, una provocadora lectura espinosista de la obra de Sor Juana.

## **2. Descartes: imaginación, conocimiento y vida pasional.**

Si bien los filósofos del s. XVII compartían tácitamente la visión estándar sobre la imaginación, no dejaron de hacer variaciones sobre ella. Detengámonos por un momento en la concepción cartesiana de la imaginación. ¿Cómo

entendía Descartes la imaginación, cuál era su naturaleza y qué papel ocupaba dentro del proceso de conocimiento humano y de la vida afectiva?

Es algo habitual menospreciar el valor cognitivo de la imaginación en la filosofía de Descartes, dada la dependencia que guarda dicha facultad con la corporalidad, pero igual debido a que “las observaciones de Descartes sobre la imaginación están dispersas y a menudo incrustadas en contextos en los que predominan otras preocupaciones epistemológicas y científicas, y puesto que los textos relevantes están plagados de discontinuidades, de modo que no parece surgir de ellos una posición totalmente coherente” (Fóti 1986, p. 631). Sin embargo, Descartes le otorgó cierto peso dentro de su teoría del conocimiento. En las *Reglas para la dirección del espíritu* muestra una apreciación positiva, casi aristotélica, de la imaginación.<sup>2</sup> La cuenta entre una de las cuatro facultades que posee el hombre para conocer. Dice que puede servir de apoyo para el conocimiento de las naturalezas corpóreas: “si el entendimiento se propone examinar algo que pueda referirse al cuerpo, entonces su idea se ha de formar en la imaginación todo lo distintamente que pueda” (Descartes 2014, p. 39). Los escritos posteriores a 1637 tendrán un doble objetivo: (1) “establecer el límite entre la imaginación y el intelecto en cuestiones metafísicas” (Sepper 2016, p. 398) y también (2) “integrar la imaginación en la psicofisiología total del ser humano como un acto de voluntad más que como una percepción relativamente pasiva” (Sepper 2016, p. 398).

Junto a la diferencia ontológica del punto (1) entre imaginación e intelecto puro, John Cottingham (1993) hace notar una diferencia fenomenológica: para Descartes, cuando imaginamos un objeto, éste se presenta a la conciencia como una imagen visualizada. En contraste con la concepción pura el acto de imaginar requiere un esfuerzo de la mente [*animi contentione*] para que pueda ocurrir la visualización de lo que se imagina. La concepción intelectual no requiere dicho esfuerzo, pues no está fisiológicamente limitada. Podemos entender esta desigualdad si recordamos el ejemplo que el mismo Descartes invoca en la meditación VI. Es fácil para la mente imaginar una figura geométrica simple, como un triángulo, pero es difícil, cuando no imposible, imaginar, por más que uno se esfuerce, una figura de mil lados, en cambio el

<sup>2</sup> Sepper (2016) hace notar que hay varias teorías de la imaginación confluyendo hacia el s. XVII, pero casi todas coinciden en ver a la imaginación como un poder psicofisiológico medial ubicado entre los productos de los sentidos y las elaboraciones abstractas. Entre esas teorías pugnantas con seguridad Descartes conoció el enfoque aristotélico en el colegio Henri IV. Para la concepción aristotélica de la imaginación, *vid.* Aristóteles, (1978), *Acerca del alma*, Editorial Gredos, Madrid.

intelecto puede entender las propiedades del chiliágono con relativa facilidad dejando de lado todo recurso a la imagen.

Descartes degradó el alcance de la imaginación para la constitución del conocimiento por su limitación material y dependencia sensorial. Si es cierto que puede tener alguna relevancia para la geometría no es, con todo, indispensable, pues es un hecho que incluso ahí su rendimiento es reducido. Ahora bien, si la imaginación podía tener un lugar mínimo en la geometría, el conocimiento metafísico tiene que dejarla totalmente de lado, pues “el objetivo de la metafísica es alejar la mente de los sentidos para permitir que florezcan las percepciones puras del intelecto” (Cottingham 1993, p. 85). De cierto modo el *iter* de las *Meditaciones* busca pasar desde un estadio imaginativo en el que se concibe confusamente a Dios, el alma y el mundo hacia un estado final en el que el meditador alcanza la percepción clara y distinta y en el que la imaginación ha sido depuesta. Tal vez por esta razón las *Meditaciones* han recordado a Sepper (2016) el método medieval de la *remotio* usado en teología negativa, ya que en ambos casos se quiere desvincular la mente de aquellas “formas patológicas de la imaginación” (p. 398) y llevarla a una visión desnuda, clara y distinta de las cosas.

La meditación II aspira a establecer la insuficiencia de la imaginación tanto para el conocimiento de las cosas externas como para el autoconocimiento humano. Este doble objetivo es satisfecho por Descartes mediante una aplicación extenuativa de la imaginación. El pasaje de la cera muestra cuán inadecuada es la imaginación para el conocimiento claro y distinto de las cosas externas, pero la misma inadecuación es evidenciada para el autoconocimiento del meditador, quien rechaza ser, por un lado, el aristotélico animal racional y tampoco es esa alma que la imaginación le presenta como “algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis otras partes más groseras” (Descartes 1977, p. 25). Más adelante, agrega: “No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada cuanto pueda fingir e imaginar” (Descartes 1977, p. 26). La conceptualización aristotélica y cristiana medieval sobre la esencia del hombre, ambas son productos de la imaginación y en la meditación II son puestas al servicio de la duda radical con fines emancipadores.

Todo esto lleva a Descartes a desprenderse de la imaginación como un medio para el autoconocimiento en el *iter* meditativo: “sé con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación [*imaginationis ope*

*comprehendere*] pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo y que es preciso apartar el espíritu de esa manera de concebir, para que pueda conocer con distinción mi propia naturaleza” (Descartes 1977, p. 26). Descartes piensa que buscar un autoconocimiento claro y distinto *imaginationis ope* es tan absurdo como entregarse al sueño para percibir mejor la realidad de las cosas. Tan necio como quedarse en la forma, blandura, color u olor de la cera.

En la meditación VI Descartes afirma: “esta fuerza imaginativa [*vis imaginativa*] que hay en mí, en cuanto que difiere de mi fuerza intelectual, no es en modo alguno necesaria a mi naturaleza o esencia; pues, aunque yo careciese de ella, seguiría siendo sin duda el mismo que soy: de lo que puede concluirse que depende de alguna cosa distinta de mí” (Descartes 1977, p. 62). La *aliquares* de la que depende intrínsecamente la imaginación es el cuerpo. La imaginación “no es sino cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que le está íntimamente presente y que, por tanto, existe” (Descartes 1977, p. 61). En la imaginación el alma “se vuelve hacia el cuerpo y considera en este algo que es conforme, o a una idea que el espíritu ha concebido por sí mismo, o a una idea que ha percibido por los sentidos” (Descartes 1977, p. 62). En la concepción pura del intelecto, en cambio, la *conversio* del alma es *ad seipsam*.

Puesto que la imaginación nos deja solo con las vestiduras o envoltorios más externos de las cosas, sólo el entendimiento penetra hasta la desnudez de las esencias. Todo ocurre como si al final del *iter* meditativo Descartes lograra desnudar a Dios, al mundo y a su propia alma, desencarnándolos y recolocándolos en sus naturalezas espirituales e intelectuales verdaderas, despojados de las impurezas de la imaginación y los sentidos. Las *Meditaciones* son un verdadero ejercicio de ascesis y conversión filosófica, pero la conversión del alma *ad seipsam* se enfrenta con muchas dificultades, especialmente con aquel estado imaginativo nativo en el que todo hombre se encuentra, donde concurren opiniones recibidas e impresiones de los sentidos que habitualmente llevan al hombre a entregarse al vaivén de las pasiones hasta hundirse en el “más deplorable estado posible” (Descartes 2014, p. 176). Por esta razón, en *Las pasiones del alma* Descartes defenderá que el alma no debe confiar su felicidad y virtud a juicios falsos ni a pasiones pasajeras (art. 49), sino que debe combatir las pasiones que suscitan los espíritus animales —sea por la afectación de otros cuerpos sobre el nuestro, sea por la actividad espontánea de los espíritus en el cerebro— con sus armas propias, es decir, “juicios firmes y determinados referentes al conocimiento del bien y del mal, con arreglo a los cuales (la voluntad) ha resuelto conducir las acciones de su vida” (Descar-

tes 2014, p. 176). Para Descartes la doma de las pasiones es un ejercicio de voluntad que puede formar hábitos virtuosos sobre conocimientos verdaderos y que también implica el dominio del alma sobre el cuerpo.

En *Las pasiones del alma* (1649) como en el *Tratado del hombre* (1664) Descartes se enfoca en explicar el origen fisiológico de la imaginación, dejando en segundo plano la concepción de las *Meditaciones* de la imaginación como un “rudimentario *modus concipiendi*” (Fóti 1986, p. 640) o una potencia opaca al entendimiento del alma. En las *Pasiones* Descartes establece una diferencia entre imaginación pasiva e imaginación activa. La primera es espontánea e involuntaria, depende de fuentes puramente fisiológicas. La segunda depende completamente de la voluntad y está al servicio del intelecto.

En efecto, en el tratado de 1649 Descartes explica que el alma no puede excitar ni suprimir directamente las pasiones (art. 45), sino que debe hacerlo “indirectamente por la representación de las cosas que acostumbran a ir unidas a las pasiones que queremos tener y que son contrarias a las que queremos rechazar” (Descartes 2014, pp. 173-174). Las pasiones del alma, porque son producidas por la interacción de los objetos externos con los nervios y los espíritus animales, o porque son producidas por el movimiento espontáneo de estos sobre los vestigios de sensaciones pasadas, van siempre acompañadas de imaginaciones. El trabajo del alma en su empresa de doma es pasar de una imaginación pasiva a un uso voluntario y activo de la imaginación y mediante ello apoderarse de los movimientos del cuerpo al que está unida. En este sentido, Descartes sostiene que puede y debe haber un uso virtuoso de la imaginación, que “tiende a engañar al alma” (Descartes 2014, p. 239). La imaginación tiene que estar controlada por la razón y fundar sus deseos en juicios verdaderos, sólo en esta medida se pueden “hacer las cosas buenas que dependen de nosotros”, lo que “es obrar virtuosamente” (Descartes 2014, p. 213).

### 3. Imaginario, (auto)conocimiento y salvación en Spinoza.

Spinoza mostró un fuerte interés por la imaginación desde sus escritos tempranos. Aparece en el *Tratado de la reforma del entendimiento* (ca 1661),<sup>3</sup> en los *Pensamientos metafísicos* (1663)<sup>4</sup> y en la epístola 17 a Pieter Balling (1664). Sin embargo, sus elaboraciones teóricas más originales al respecto

<sup>3</sup> Cf. TIE II, §58, 22, pp. 126-126 ; § 74, 28, p. 135 ; §84, 32, p. 141.

<sup>4</sup> Cf. CMI I, c. 1.

son desarrolladas en sus obras de madurez: el *Tratado teológico-político* (TTP, 1670) y la *Ética* (E), publicada por primera vez y de manera póstuma en 1677.

TTP I-II aborda el problema de la profecía, al que Spinoza vincula — influenciado por Maimónides— con el modo imaginativo del conocimiento. Por la metodología que Spinoza desarrolla para interpretar el fenómeno profético, sus productos literarios, las condiciones de posibilidad que permiten su surgimiento, así como los medios en los que se canaliza y las conductas que acciona, nos atreveríamos a decir que TTP I-II adelanta un estudio sobre el *imaginario* en el sentido contemporáneo del término.<sup>5</sup> En el tratamiento espinosista de la imaginación el “punto de inflexión parece ser el TTP” (Steenbakkers 2024, p. 282), pues, aunque es cierto que la E va a explorar los cuatro puntos de la visión estándar de la que habla Cottrell, el TTP investigará las macro condiciones que permiten el nacimiento de un *imaginario*, así como sus estrechos vínculos con la vida afectiva, lo que da paso a los usos y abusos políticos de los imaginarios religiosos. Para la época en que Spinoza redactó el TTP, tenía terminados, tal vez, los libros I-II de la E, sólo en el periodo posterior a la aparición del TTP, de 1670-1675, redactará los libros III-V. El discurso del TTP sobre el *imaginario* influyó los planteamientos iniciales sobre la *imaginación* en EII y sin duda robusteció el nexo entre imaginario y vida afectiva desarrollado en EIII-IV.

Autoras como Michèle Bertrand (1983) han sugerido que es más conveniente en el caso de Spinoza utilizar *imaginario* por *imaginación*, pues Spinoza, a diferencia de Descartes, diseña un ámbito separado de la actividad imaginaria que no está normado por la lógica de la razón, sino que tiene sus propias leyes, su propia coherencia, productividad y sentido. Hélène Védrine (1990) opina igual y hace notar que para Spinoza “la imaginación no es un vicio ni una mezcla entre entendimiento y sensación, sino que tiene su esfera propia de actividad, incluso si es limitada” (p. 71). Bertrand reconoce que el término técnico *imaginario* no es frecuente en Spinoza, aparece solo dos veces en EIII, una vez en EIV y seis en el TTP, otros términos del mismo campo semántico son más recurrentes, por ejemplo: *imago*, *imaginatio*, *imaginari*. *Imaginario* en Spinoza “es siempre utilizado de modo adjetivo y no sustantivo” (Bertrand 1983, p. 28). Con todo, considero oportuna la sugerencia de Bertrand, pues en efecto en Spinoza rige la heterogeneidad de los órdenes de la imaginación y de la razón, a tal punto que sostendrá que una imaginación

<sup>5</sup> Vid. Wunenburger, J.-J., (2020), *L'imaginaire*, PUF, Paris.

no puede ser suprimida por una idea adecuada de la razón, sino por otra imaginación más fuerte (EIVp1esc). “Para Descartes no hay imaginario, sólo hay el mundo de lo imaginado completamente gestionado por nuestra consciencia y cuya lógica no es otra que la de nuestro intelecto” (Bertrand 1983, p. 54), por el contrario “hay en Spinoza un imaginario, un conjunto ordenado de ideas de la imaginación, cuya lógica difiere de la del entendimiento” (Bertrand 1983, p. 55). La *science de l’imaginaire* de Spinoza que desentraña “las reglas de su constitución, es decir, su lógica propia, su modo de funcionar” (Bertrand 1983, p. 12) es desarrollada en EII-IV, pero es el TTP el que aporta más elementos acerca de los usos depravados o virtuosos del imaginario para perder a los hombres y los Estados, o conducirlos hacia su salvación. Entonces, ¿qué es el imaginario para Spinoza y cuáles son sus principios de constitución?

El imaginario está fuertemente ligado al cuerpo. Spinoza, como es sabido, rechaza el dualismo sustancial cartesiano, por lo que en él no hay separación sustancial mente/cuerpo, sino una sola realidad (mentecuerpo) enfocada desde dos perspectivas distintas (EIIIp2esc). Considerado en su *esencia*, el hombre, como cualquier modo de la sustancia, es un grado o intensidad de *potencia* que expresa la potencia de Dios y que siempre aspira a conservarse e incrementar su potestad (EIIIpp6-7), este esfuerzo (*conatus*) constituye de hecho su primera virtud (EIVp22cor). Sin embargo, como la esencia de la sustancia no pertenece a la forma del hombre (EIIp10), no le pertenece tampoco una existencia necesaria, sino una existencia limitada que forma parte del orden común de la naturaleza. Esta situación existencial abre al hombre a la afección de los otros cuerpos, por lo que se dice que el hombre padece (EIIIdef2; EIVpp2-4). Sin embargo, el hombre también puede ser dueño de sus afectos, causa adecuada de ellos. El cuerpo puede ser afeccionado de muchas maneras por cuerpos o modos externos (EIIIpost1-2) y cuanto más complejizado se vuelve un cuerpo en sus relaciones con el mundo, más capacidad de afección tiene. Las ideas que surgen de las afecciones de esos modos sobre el cuerpo son lo que normalmente se llaman imágenes de las cosas o imaginaciones (EIIp17esc; EIIIp32esc).<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Es necesario detenernos brevemente en los términos *afección*, *afecto*, *pasión* y *acción* en la filosofía de Spinoza. La afección (*affectio*) siempre se refiere a una modificación tanto del cuerpo como de la mente en su interacción con otros cuerpos. Así, “una afección del cuerpo significa el modo en que este cuerpo se modifica como consecuencia de las leyes mecánicas de la colisión con otro cuerpo (externo); y una afección de la mente significa el modo en que esta mente se modifica como consecuencia de que tiene una idea que no tenía previamente” (Malinowski-Charles 2025, p. 20). Las afecciones pertenecen a la dimensión existencial relacional de las cosas o modos que participan de un mismo atributo. Por

El imaginario constituye el primer género de conocimiento en la epistemología espinosista. Aunque en EIIp40 Spinoza dice que la única fuente del error radica en el imaginario, en EIIp17esc matiza esta afirmación: “las imaginaciones de la mente, consideradas en sí mismas, no contienen ningún error, o sea, que la mente no yerra por imaginar, sino que solo lo hace en tanto que se considera que carece de la idea que excluye la existencia de aquellas cosas que se imagina como estándole presentes” (Spinoza 2020, p. 132). Las ideas cuya ausencia en las imágenes produce el error son las ideas adecuadas de las cosas, de los procesos por los que el cuerpo es afeccionado y por los que se constituyen las imágenes del imaginario, pero tales ideas adecuadas no pertenecen al orden del imaginario, sino al orden de la razón. En tanto que el imaginario carece del complemento de las ideas de la razón, sus imaginaciones son mutiladas, el conocimiento de la mente es inadecuado y el cuerpo padece.

Para Spinoza, como resulta obvio, la dinámica del imaginario está profundamente arraigada en la dinámica afectiva. El imaginario es la esfera inmediata de la expresión de las afecciones y sus afectos, de sus composiciones y conflictos, de la forma en que un cuerpo es afeccionado y, por lo tanto, de los cambios de potencia que experimenta. A pesar de que como primer género de conocimiento el imaginario solo puede aportar imaginaciones mutiladas, participa, aun así, del esfuerzo de conservación e incremento de la potencia humana. “La mente, tanto en la medida en que tiene ideas claras y distintas, como en la medida en que las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser” (Spinoza 2020, p. 196). El imaginario es la primera plataforma sobre la que la potencia humana busca su beneficio, conservación e incremento; “expresa la positividad de la mente en su esfuerzo por desarrollar su potencia según la búsqueda de su propia utilidad” (Védrine 1990, p. 66).

otro lado, el afecto (*affectus*) significa los pasajes, aumentos o disminuciones de la potencia para obrar del cuerpo y de la mente que derivan de las afecciones o modificaciones (EIIIdef3). El afecto corresponde a la esencia o potencia de las cosas. Syliane Malinowski-Charles llama la atención sobre el hecho de que, aunque para Spinoza todo afecto es una afección, no toda afección implica un afecto, pues hay afecciones que no necesariamente implican un aumento o decremento de la potencia de obrar del cuerpo y de la mente. Spinoza defiende que las afecciones pueden ser producidas en nosotros por causas o potencias externas, por la interacción azarosa de otros cuerpos sobre el nuestro, cuando esto sucede entonces se dice que nuestros afectos son *pasiones* (EIIIdef1-2) y que padecemos. Pero la mente puede ser la causa adecuada de sus afecciones, la sola potencia que las desencadena, si este es el caso, entonces nuestros afectos son *acciones* (EIIIdef1-2) y nosotros obramos. Para un tratamiento más amplio sobre la distinción entre *affectio* y *affectus* en Spinoza, Vid. Gilles Deleuze (2019), *En medio de Spinoza*, Editorial Cactus, Buenos Aires, especialmente la “clase VII”; también Hélène Védrine (1990), especialmente el c. V dedicado a la filosofía sobre el imaginario de Spinoza.

Las leyes del imaginario se articularán por un lado como leyes que potencian ciertas imágenes ligadas a ciertos afectos de alegría y, por otro, como leyes que tienden a depotenciar ciertas imágenes ligadas a ciertos afectos de tristeza. Por el principio del *conatus*, la mente excluye la idea de su propia negación y la de su cuerpo (EIIIp10). Dada la limitación existencial, sin embargo, es imposible que nunca padezca afecciones que tiendan a disminuir o coercer su poder. Así, hay afecciones que promueven los afectos derivados de la alegría, que “es la transición del hombre de una menor a una mayor perfección” (Spinoza 2020, p. 259) y otras que promueven los afectos de tristeza, que “es la transición del hombre de una mayor a una menor perfección” (Spinoza 2020, p. 260). Esta tensión entre, por un lado, el esfuerzo de autoconservación e incremento del propio poder y, por otro, la perpetua apertura de nuestra existencia a relaciones depotenciadoras con otros cuerpos, genera fuertes conflictos imagoafectivos que siempre tenderán a resolverse en favor del *conatus*, lo que exigirá un saneamiento del imaginario de tal forma que pueda fomentar siempre afectos de alegría que fortalezcan la propia existencia.

La ley más fundamental por la que el imaginario ordena sus representaciones es la ley de *asociación* o *concatenación* (EIIp18; EIIIp14). Cuando el cuerpo es afeccionado simultáneamente por dos o más cuerpos, el imaginario representará a esos cuerpos concatenados en el tiempo, la representación de uno llamará la representación del otro. Esta concatenación no obedece necesariamente la ley causal que rige el conocimiento racional. Dos imaginaciones pueden estar asociadas *per accidens* (EIIIp15) tanto a los afectos de alegría como a los de tristeza y, por lo tanto, son desmontables, movibles unos de otros.

Otro principio de la economía del imaginario es la *confusión* o *síntesis* (EIIp40esc1). Puesto que el cuerpo tiene una capacidad limitada para imaginar con claridad, rebasado un límite las imaginaciones se confunden y se organizan bajo un atributo compartido por los cuerpos que representan, de este modo surgen los términos trascendentales y universales, que solo son instrumentos del imaginario y que algunos autores han visto como el correspondiente paralelo en el imaginario de las nociones comunes de la razón, pero que en realidad son malas “generalizaciones altamente idiosincrásicas” (Hübner 2025, p. 8) que no nos enseñan nada sobre la realidad del mundo, sino, más bien, sobre el modo en que esa realidad nos afecciona.

Debido a que, por una parte, el imaginario es “una capacidad y una potencia de la mente sobre la que se apoya el movimiento que la lleva a incrementar indefinidamente su autonomía y libertad” (Bertrand 1983, p. 175); y, por otra, la existencia humana no deja de pertenecer nunca al orden común de la naturaleza —y, por esta misma razón, el hombre nunca deja de pertenecer al imaginario—, el movimiento del *conatus* es agónico. En la formación de conjuntos o series de imaginaciones asociadas que favorezcan el propio poder, la mente “se esfuerza cuanto puede por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo” (Spinoza 2020, p. 200), a esta ley podríamos llamarla *ley iconofílica*. De manera inversa, tiende a desarticular y suprimir las series de imágenes que excluyen o coercen su potencia (EIIIp13): “la mente tiene aversión [*aversatur*] a imaginar las cosas que disminuyen o coercen su potencia y la de su cuerpo” (Spinoza 2020, p. 201), a esta ley podemos denominarla *ley iconoclasta*.

El *desplazamiento* de los afectos es otra de las leyes que rige la formación del imaginario. Como la asociación de imágenes y afectos puede ser accidental, tanto las imágenes pueden estar asociadas a varios afectos y los afectos a varias imágenes, sin que esa vinculación sea fatal, basta con que haya algo similar en las cosas que imaginamos para que puedan darse desplazamientos afectivos (EIIIp16). Estos desplazamientos están en la base de fenómenos derivados como la fluctuación de ánimo (EIIIp17es), las inversiones (EIIIp44) y las generalizaciones afectivas (EIIIp46).

Los afectos desencadenados por las imágenes siempre los experimentamos con la misma fuerza con la que se presentaron en su primera ocurrencia. La ley de la *intemporalidad imagoafectiva* explica por qué las imágenes pueden accionar afectos tan vivos en nosotros, por qué los afectos tienen un gran poder sobre nuestra vida. La resistencia de los afectos no solo se debe a ley de la intemporalidad, sino a la ley de la *repetición y hábito* que asienta imágenes y sedimenta afectos en nuestra mente (EVpp11-13); y a la ley de la *singularidad*, pues cuanto más imaginamos un objeto que no tiene nada en común con otras imaginaciones o series imaginativas, con más fuerza impregna nuestra imaginación (EIIIp52); además en EVp11, p13 Spinoza dirá que una imagen tiene mayor fuerza que otra en la medida en que tiene más relaciones con otras imágenes o en la medida en que está unida a una idea clara y distinta (p12).

Finalmente, porque tanto los hombres difieren en la constitución de sus cuerpos, como por la variedad de circunstancias y objetos a los que se ven enfrentados, el imaginario es, *prima facie*, privado. Los imaginarios priva-

dos son diversos: un hombre nunca imagina del mismo modo que lo hace otro (EIIIp51, p57), ni siquiera cuando uno y otro compartan una herencia de lenguaje, religión, cultura, etc. El imaginario es altamente contextual y un factor de especiación no solamente cultural, sino de extrañamiento y alienación interindividual. Por esta razón Spinoza sólo confía la dirección ideal de la *communitas* humana al segundo género de conocimiento, pues únicamente bajo la dirección de la razón los hombres pueden salir de sus imaginarios privados y lograr acuerdos que beneficien una vida en común. Sin embargo, la racionalización de la vida social es un proyecto, un fin al que debe aspirar todo buen gobierno. De facto la fundación de la comunidad humana es un producto del imaginario.<sup>7</sup> “El pacto que contraen unos ciudadanos con otros es el resultado de pasiones comunes, del temor a la muerte, de la esperanza o el deseo de vivir en seguridad y de gozar de los bienes necesarios para la vida. La racionalidad es instituida por el pacto, pero no está en su origen” (Bertrand 1983, p. 137).

El carácter conflictivo del imaginario no recae exclusivamente en su naturaleza contextual y privada, sino en los manejos opresivos que se hacen con frecuencia de imaginarios socializados con gran capacidad de incidencia en la vida afectiva de los hombres, por ejemplo, los imaginarios religiosos. Estos fungieron como fuertes plataformas ideológicas en la época de Spinoza, que fue desagrada por luchas de religión, atravesada por perpetuas tensiones entre facciones enfrentadas por el poder (reformados ortodoxos, voetianos a favor de la casa de Orange y el monarquismo) y que ponían en peligro la estabilidad política y el proyecto republicano de los Países Bajos, encabezado por Jean de Witt.

Incitado en parte por esta realidad agobiante en la que el imaginario patológico de las religiones amenazaba con echar al suelo la República, la tolerancia y la libertad de pensamiento; pero también por su convicción de que todo hombre no deja nunca de pertenecer al imaginario, sino que este, “como hecho insuperable no puede ser minimizado” (Védrine 1990, p. 63), Spinoza emprende un trabajo exegético sobre la *matrix* textual del imaginario judeocristiano para despejar un núcleo doctrinal saneado que pudiera orientar la vida de los hombres y, de cierto modo, ofrecer un imaginario mínimo capaz de cohesionar las diversas sectas en disputa. De lo que se trata para Spinoza no es de suprimir el imaginario religioso (devenido delirante mistificación

<sup>7</sup> Cf. TTP XVI; EIVp37esc2.

dañina), pero menos de tomar su contenido como un conjunto de verdades teóricas acerca de las cosas,<sup>8</sup> pues

la Escritura no enseña las cosas por sus causas próximas, sino que, tanto en el orden como en el estilo, narra las cosas de la forma que mejor puedan mover a los hombres y principalmente a la plebe a la devoción; de ahí que hable en términos muy impropios de Dios y de las cosas, porque no se propone convencer a la razón, sino impresionar la fantasía e imaginación de los hombres y dominarla. [...] lo describe todo poéticamente (Spinoza 2014, pp. 224-225).

Se trata de, mediante la aplicación de la razón, desentrañar de él un sentido *emendatus* no con el fin de llegar al conocimiento de la verdad, pues eso corresponde al segundo género de conocimiento, sino para dirigir lo mejor posible nuestra vida, *hic et nunc*, pues tanto en política como en religión debemos ser juzgados más por nuestras acciones que por nuestras creencias y opiniones. En un contexto religioso como en el que fue redactado el TTP la primera tarea de reforma del imaginario consistía en desvincular el sentido *emendatus* de la superstición, forma patológica y depresiva del imaginario religioso. Entonces, el trabajo del TTP se ostenta como uno de liberación del imaginario de las quimeras que lo habitan, pero también de los usos corruptos que de él hacen las facciones en disputa. Sin embargo, ¿no correspondía mejor al perfecto sabio espinosista una vía como la de la E, que más que a un sentido pragmático político-religioso aspira al conocimiento de la verdad filosófica? Sí, idealmente, pero Spinoza es consciente cuán fuertemente atados están los hombres a su vida imagoafectiva y cuán difícil como raro es que un hombre pueda transitar la vía del sabio, es por esto por lo que se determina a ofrecer un credo mínimo en TTP XIV, reducido lo más posible de elementos imaginarios, con el fin de que cualquier hombre pueda, aun permaneciendo enraizado en el imaginario religioso judeocristiano, encaminarse a la verdadera virtud y vida, es decir, a la *salus*<sup>9</sup> por el camino de la imaginación, que es el camino de la

<sup>8</sup> Cf. TTP XIV, 4, 176, p. 382.

<sup>9</sup> El término salvación (*salus*) es habitual en las obras de Spinoza. Según la erudición puede admitir dos lecturas. Una lectura política —predominante en TTP y TP— entendería la salvación como un acontecimiento puramente político, es decir, consistiría en la conservación del Estado para el disfrute de los ciudadanos de los bienes temporales. Una lectura ética realza el sentido individual que es el que finalmente predomina en la E, pero no es ajeno al TTP. En TTP se trataría de una salvación fuertemente vinculada al uso virtuoso del imaginario y la práctica de la obediencia a los preceptos de la religión universal. “En resumen, [en TTP] la salvación [ética] es a la vez interiorizada (consiste en la fe personal y no en la observancia de ceremonias o la aceptación de dogmas teológicos) y exteriorizada (la fe sincera se traduce en obras, es decir, esencialmente en una conducta moral hacia el

obediencia. El trabajo del TTP sobre el imaginario responde a la exigencia que Spinoza luego hará expresa en la quinta parte de la E:

lo mejor que podemos hacer mientras no tenemos un conocimiento perfecto de nuestros afectos [*i. e.*, un conocimiento racional sobre ellos] es concebir una norma recta para vivir, o sea, unos principios ciertos de vida, y grabarlos en la memoria y aplicarlos de continuo a las cosas particulares que frecuentemente se presentan en la vida, para que así nuestra imaginación sea afectada ampliamente por ellos y nos estén siempre presentes (2020, p. 395).

El trabajo de *emendatio* del imaginario, no obstante, no puede rechazar los medios expresivos del imaginario mismo. Los dogmas de la fe universal expuestos en TTP XIV siguen hablando su lenguaje: presentan un Dios de justicia, misericordia, omnipotente, etc., pero en un sentido diferente, reformado, cuyos presupuestos Spinoza no explica en el TTP, sino en la fina batería conceptual de la E.

Spinoza reconoce que el conocimiento intelectual de Dios es ineficiente para llevar a los hombres del común hacia una vida social en paz y segura, menos todavía para la salvación ética especialísima del sabio, pues el *Deus sive Natura* de la E no puede proveerles de un modelo de naturaleza humana y, por tanto, de un modelo ético realizable. Con todo, el primer dogma de la religión universal del TTP insiste en que el Dios supremo es *vera vitae exemplar*, ¿cómo puede ser Dios un modelo de verdadera vida para un hombre mortal, finito, sacudido por los vaivenes de su vida afectiva y alojado en imaginarios individuales? Spinoza establece que Dios debe adaptarse al imaginario de los hombres para operar su salvación, encarnar en él para volverse moralmente fecundo y efectivo. Es por el imaginario que Dios metafóricamente adquiere un cuerpo moral. En EIVPref., Spinoza volverá a mencionar la necesidad de

prójimo)” (Moreau 2025, p. 475). En EV ya no se trata de la salvación ética del TTP, que pertenecía al orden del imaginario y la obediencia, de la creencia y de los comportamientos prescritos en el credo mínimo, sino de la salvación del sabio que ha alcanzado al final de su camino de perfección racional el tercer género de conocimiento. Este tipo de *salus* es llamado asimismo *beatitudo* (EVp33esc), gloria (EVp36coresc) o *ipsa virtus* (EVp42). El tipo de salvación espinosista que deseo remarcar en este trabajo corresponde a la salvación ética, pero no en su sentido especialísimo de EV como salvación del sabio, sino en el sentido ético perfilado en el TTP, como la salvación del vulgo, del hombre común o, como dice Alexandre Mátheron (1971), la salvación *des ignorants*, cuya vida afectiva se desenvuelve en gran parte inmersa en el imaginario, a diferencia del sabio que ha podido desarrollar el segundo y, quizás, el tercer género de conocimiento. Contra Mátheron, Atilano Domínguez (1980) ha defendido oportunamente lo inconveniente que es identificar en Spinoza *imaginación e ignorancia*, pues para Spinoza la “imaginación no significa ignorancia, sino conocimiento inferior a la razón; con todo, puede alcanzar la certeza moral” (pp. 355-356) suficiente para la vida práctica de los hombres imaginativos. “La imaginación contribuye a la salvación, porque la imaginación y la razón se apoyan mutuamente en el camino que nos conduce a la felicidad” (p. 361).

un *naturae humanae exemplar* con el fin de discernir cuánto nos acercamos o alejamos de la perfección buscada. El modelo de verdadera vida o ejemplar humano será, entonces, una escala deseable de realizar en su completud, que nos permitirá juzgar lo que es bueno o malo para nosotros.

En más de una ocasión Spinoza ha identificado el *exemplar* con Jesucristo, al menos en el contexto de su crítica a la superstición en el TTP. ¿Por qué Jesucristo? ¿Por qué no más bien Sócrates o cualquier otro hombre virtuoso? ¿No es esto dar un paso atrás, hacia el imaginario que Spinoza combate? No es un retroceso, sino un recurso hermenéutico ágil. El filósofo, si busca ser escuchado, debe saber hablar el lenguaje del imaginario de su tiempo, de su cultura, del entorno inmediato al que tiene como *target* de sus enseñanzas; “mediante su propio vocabulario, pero con términos comunes, [Spinoza] se adapta a sus contemporáneos hablándoles su lenguaje, pero es para proponerles, con delicadeza, sus ideas” (Misrahi 1977, p. 238). Como bien hace notar Steven Nadler (2022),<sup>10</sup> Spinoza, además, se codeaba con cenáculos cristianos disidentes, como los colegiantes, que en gran parte formaban la audiencia a la que se dirigía el TTP y a los que Spinoza deseaba tener de su lado. Muchos de sus más íntimos amigos estaban comprometidos con alguna forma de cristianismo y el medio cultural más amplio de los Países Bajos era cristiano.

Como filósofo universalista sensible al lenguaje de una sociedad, Spinoza puede admirar al hombre Cristo que, en esta sociedad, es el símbolo más pregnante de una ética de la justicia y del amor, ética que es también la de Spinoza: nuestro filósofo admira, entonces, al hombre más admirado en su sociedad porque, por un lado, Spinoza considera a Cristo como un justo, y porque, por otro lado, se abre así a la escucha de sus lectores y discípulos (Misrahi 1977, p. 263).

La figura de Jesucristo es como el señuelo filosófico que Spinoza lanza para penetrar en el imaginario del medio cristiano en el que vive, con la esperanza de que los hombres que lograra pescar no se quedarían en la superficialidad poética de la imagen, sino que sabrían ahondar hasta los principios fundamentales de su filosofía; sabrían transitar del credo mínimo de TTP XIV y el principio de la verdadera religión (amar a Dios y al prójimo), hacia los principios racionales que los explican y fundamentan geoméricamente en el sistema de la E.

<sup>10</sup> Vid. Nadler, S., (2022), *Un libro fraguado en el infierno. El Tratado teológico-político de Spinoza*, Editorial Trotta, Madrid.

El trabajo de Spinoza sobre la imagen de Jesucristo ilustra magníficamente su idea de que los afectos no están imperiosamente vinculados a determinadas imágenes y viceversa, sino que pueden ser desplazados y ambos son movibles. La superstición religiosa de su tiempo había hecho de Jesucristo una imagen capaz de afecionar las mentes, provocando en ellas pasiones y actitudes depotenciadoras: el ascetismo, el autodesprecio, el remordimiento, la humildad, la vana esperanza y miedo de un mundo de premios y castigos de ultratumba. La manipulación de la imagen de Jesucristo como *exemplar* apuntaba a un perpetuo entristecimiento de la vida humana. En otras palabras, para Spinoza la figura de Jesucristo había sido distorsionada por los *theologastri* —los depresivos hermeneutas del imaginario religioso— hasta convertirla en una verdadera quimera y sus enseñanzas habían sido deformadas con doctrinas tan groseras e incomprensibles como la encarnación y la resurrección. En cambio, la *emendatio* espinosista del imaginario nos devuelve a Jesucristo como *exemplar* de verdadera virtud: un hombre que ha alcanzado el perfecto desarrollo de su potencia, que ha logrado aquella rara ciencia intuitiva o amor intelectual a Dios del que nos habla EV y por el que Dios se comunica con el hombre *de mente ad mentem*.<sup>11</sup>

La imagen enmendada que nos devuelve Spinoza de Jesucristo pretende ser un ejemplo de lo que es un uso virtuoso del imaginario, pues ha añadido a la imagen la idea adecuada que le corresponde y la ha recolocado en una cadena más amplia de imágenes enmendadas del imaginario religioso, por este motivo, porque supone una actividad superior de la mente (la razón), la imagen espinosista de Jesucristo sólo puede vincularse con afectos activos, afectos de alegría y potenciamiento. “Cuando la mente se contempla a sí misma y contempla su potencia de obrar, se alegra, y tanto más cuanto más distintamente se imagina a sí misma y su potencia de obrar” (Spinoza 2020, p. 246). De la autocontemplación de la mente sólo pueden surgir imágenes y afectos “que se refieren a la alegría o al deseo” (Spinoza 2020, p. 255), pues la mente es aversiva a todo aquello que pone su impotencia y la de su cuerpo. Para venir al nuevo imaginario Spinoza ha operado dos procesos paralelos. Desde el punto de vista de la razón ha combinado las imágenes del imaginario religioso con ideas adecuadas sobre Dios, el cosmos, la virtud, la salvación, etc., pero desde el punto de vista del imaginario el proceso ha sido iconoclasta, pues no solo ha invertido las relaciones entre afectos e imágenes asociadas, sino que ha sustituido las antiguas imágenes supersticiosas por otras nuevas,

<sup>11</sup> Cf. TTP I, 2, 21, pp. 102-103.

con el fin de componer relaciones más beneficiosas para la vida humana. Toda la filosofía de Spinoza es, no ateísmo hecho sistema, sino, *cum grano salis*, iconoclastia hecha sistema. La iconoclastia no es necesariamente atea.

Spinoza deja, además, un amplio margen para que los hombres intervengan el imaginario legado del modo más conveniente para sus vidas. La *emendatio imaginarii* que propone es solo una de tantas más adaptaciones que quedan pendientes de actualización según las exigencias del contexto. Spinoza es claro a la hora de formular su principio de adaptabilidad hermenéutica

cada uno está obligado [...] a adaptar [*accommodare*] estos dogmas de fe [i. e., el credo mínimo de TTP XIV] a su propia capacidad e interpretarlos para sí del modo que, a su juicio, pueda aceptarlos más fácilmente, es decir, sin titubeos y con pleno asentimiento interno, de suerte que obedezca a Dios de todo corazón. [...] [La fe] cada uno está obligado a adaptarla a sus opiniones para abrazarla sin repugnancia ni duda alguna de la mente (2014, p. 386).

El sentido de la Escritura sólo se encarna en la medida en que es apropiado y acomodado en la vida de cada hombre. Nada más así la fe se vuelve “una práctica viviente y no un estereotipo rígido” (Bertrand 1983, p. 169). La acomodación de la fe, su encarnación real lleva obligadamente a romper con un imaginario estereotipado en el que la mente se encuentra abducida, enajenada de su potencia y de sus afectos, entristecida, pero si se atreve a esta experiencia de enmienda del imaginario, entonces se hará más libre, incluso si conserva sus imaginaciones, estas se le presentarán bajo un nuevo aspecto, más alegre y transparente. ¿Hay en Spinoza un uso virtuoso del imaginario, un uso activo que se encausa en el incremento del propio poder, perfeccionamiento y salvación? Sin duda. Movida por la misma convicción, Védrine (1990) sostiene que se trata de “sustituir el imaginario y la pasión vulgar por el imaginario positivo, el cual es del orden de la razón. ¿Por qué no llamarlo el imaginario del concepto?” (p. 75).

Aunque Spinoza no deja de advertir que en el imaginario la mente tiene más chances de padecer que de actuar, por lo que el uso del imaginario no debería extenderse más allá del justo límite si en verdad el hombre quiere alcanzar aquella verdadera virtud y salvación expresada en Jesucristo. El imaginario está llamado, idealmente, a su superación, aunque no a su supresión. Su función parece restringirse a una mera pedagogía que prepare el camino del desarrollo de las nociones comunes y del segundo género de conocimiento. “El imaginario no sería suprimido, reducido por el desarrollo del conocimiento de segundo y tercer género, sino controlado por estos, por ello, liberado,

desalienado” (Bertrand 1983, p. 177). Más que *controlado* yo querría decir *coordinado*, pues, de lo contrario, nos veríamos obligados a sostener que en Spinoza, como en Descartes, el imaginario pasa a ser gestionado por la razón. El imaginario espinosista en todo caso *se compone* con el orden de la *ratio*.

Como sea, el primer paso importante a dar y al que Spinoza nos exhorta es esta doble experiencia de *accommodatio* y *emendatio* del imaginario, haciendo de él aquella *facultas libera* mentada en EIIp17esc, que por ser libre es justamente llamada virtud. Es preferible que el hombre viva de acuerdo con un imaginario saneado capaz de desarrollar sus afectos de alegría y su potencia, a que viva secuestrado por imaginarios supersticiosos y depresivos. De dos males, el menor es un bien.

#### 4. Sor Juana: imaginación poética y *via salutis*.

A pesar de que gran parte de su vida transcurrió en un convento, Sor Juana no dio signos de haber sido abducida y enajenada por el imaginario religioso que, mediante la fastidiosa intervención de tábanos doctrinales como Antonio Núñez de Miranda, pugnaba por desalojarla y habitar su mente y sus afectos. Tal vez el drama de la vida de Sor Juana no sea la lucha entre la filósofa que aspira al conocimiento claro y distinto —casi cartesiano— y la superstición maliciosa que buscaba secuestrarla, amordazarla y desaparecerla en las fosas de la servidumbre. El drama de su vida se refiere, *prima facie*, a una mujer genial que se esfuerza por exorcizar de su mente un imaginario que la entristecía, creando, en cambio, su propio relato imaginario-poético, sus propios símbolos que favorecían mejor su alegría y potencia. En Sor Juana se inscribe una lucha de imaginarios. Pero ¿qué es la imaginación para Sor Juana? ¿Desempeña un rol en el (auto)conocimiento del ser humano? ¿En qué sentido la oposición poética del imaginario sorjuanino ilustra el trabajo de *accommodatio* y *emendatio* espinosista?

El primer pasaje importante que podría introducirnos al significado y función de la imaginación en Sor Juana lo hallamos en la serie de vv. 255-291 de *Primero Sueño* (ca 1685). Estos versos tienden un puente entre la descripción de los procesos fisiológicos del dormir hacia los procesos mentales. Sor Juana dice que los vapores digestivos de los cuatro humores que van desde “la templada hoguera del calor humano” (v. 253) hasta el cerebro no empañan los simulacros de la estimativa (sentido interno que coordina los datos diferenciados de los cinco externos) que luego pasan a la imaginativa y de esta a la memoria. Además, la actividad de los narcóticos vapores da lugar a la

acción de la fantasía, que, excitada, con su invisible pincel (v. 282) copia las figuras de las criaturas sublunares, pero igual de las intelectuales estrellas que pertenecen al reino de lo invisible.

En los versos aludidos Sor Juana hace una diferencia notable entre la facultad imaginativa y la fantasía. La primera parece tener prioridad en el curso formativo de las imágenes y está más ligada a procesos fisiológicos-sensorios, en este sentido la imaginativa es presentada como una facultad eminentemente pasiva, receptora de las formas sensibles que luego almacena la memoria. La fantasía, en cambio, aparece como una facultad que ostenta un grado mayor de libertad respecto a los procesos previos fisiológico-sensorios. Por un lado, es capaz de servirse de “las imágenes de las cosas” (v. 281) reunidas por la imaginativa, pero por otro también tiene la competencia para formar figuras de realidades inmateriales, invisibles y espirituales. Por este último aspecto, la fantasía de *Primero Sueño* parece tener una mayor extensión que la imaginativa, pues abarca tanto el reino sublunar material y visible, como el reino espiritual, inmaterial e invisible (v. 289).

Sin embargo, el uso diferenciado que Sor Juana hace entre *imaginativa* y *fantasía* en *Primero Sueño* no es el único registrado en su obra. En un pasaje de su *Respuesta* de 1691 leemos: “ni aun el sueño se libró de este continuo movimiento de mi imaginativa; antes suele obrar en él más libre y desembarazada, confiriendo con mayor seriedad y sosiego las especies que ha conservado del día, arguyendo, haciendo versos, de que os pudiera hacer un catálogo muy grande, y de algunas razones y delgadezas que he alcanzado dormida mejor que despierta” (Sor Juana 1957, p. 830). El fragmento aparece en el contexto en el que Sor Juana explica aquel impulso imparable hacia el conocimiento que ha marcado toda su vida, al que ni las amonestaciones han sabido apagar, ni las situaciones más cotidianas y humildes pasan desaprovechadas, así, confiesa, ha filosofado guisando, pero también el sueño le ha ofrecido a su *imaginativa* la ocasión para formar argumentos y versos varios. No dice que sea la razón la facultad nocturna hiperactiva, tampoco la *phantasia*, sino la *imaginatio* que en el sueño se comporta con sus contenidos más libremente. Si en *Primero Sueño* la *imaginatio* era descrita como una facultad que precedía la actividad de la *phantasia*, siendo aquella pasiva y esta activa, ahora, más de cinco años después, Sor Juana habla de una imaginación activa, libre, hipercreativa. Aunque tal vez no valga la pena detenerse demasiado en problemas terminológicos de este tipo, pues en gran medida el lenguaje que al respecto emplea Sor Juana es deudor de la tradición aristotélica medieval

en la que *imaginatio* y *phantasia* se utilizaban habitualmente como términos sinónimos para designar la facultad de representación y producción de imágenes, independientemente de la presencia de objetos sensibles inmediatos.

Junto a este primer enfoque aristotélico escolástico convive otro menos habitual en Sor Juana, al que no le interesa tanto explicar la naturaleza de la imaginación, sino la de sus productos y trata a las imágenes en el sentido del *eidōlon* o del *phantasma* (neo)platónico. Platón define al *eidōlon* como imagen insustancial o ilusión en diálogos como *Fedón*, *Sofista* y en *República* VII. El libro X contiene la famosa condena platónica del arte mimético y de los poetas, que solo imitan objetos y crean fantasmas que parecen reales pero que no lo son. Lo fundamental de la concepción platónica y neoplatónica es que sitúa la imagen en el polo degradado de las duplas categoriales ser/no ser, verdad/falsedad, realidad/ilusión. El arte de la imitación está alejado de lo verdadero y articulado sobre lo falso. “Definiendo la imagen-simulacro no solo como segundo objeto, sino como un irreal no-ser, Platón abre el juego de la semejanza y la desemejanza. La imagen se transforma en el soporte de una suerte de irrealidad en el seno del ser. Se desprende de la representación y del paradigma y deviene, de algún modo, flotante” (Védrine 1990, p. 26).

En este sentido el romance 102 es ejemplar. En él habla el retrato de Sor Juana a la virreina, la *divina* Lisi. Se presenta como la *copia* “que, de un pincel nacida,/ tuve ser con menos vida” (vv. 18-19), una copia que inanimada (v. 24) y que es sombra (v. 40), es, con todo, más dichosa que su *original*, pues se ve entre las manos de la *divinidad* mantuana. Pero entre todos sus poemas, es seguramente el soneto 145 el que mejor expresa el punto de vista (neo)platónico sobre la imagen como *eidōlon*. Sor Juana reflexiona sobre la naturaleza del retrato, no del suyo, sino de su amada Filis (María Luisa, la condesa de Paredes). El soneto está salpicado de expresiones ontológicamente degradantes sobre la imagen, a la que califica de “engaño colorido” (v. 1), compuesto “con falsos silogismos de colores/ es cauteloso engaño del sentido” (vv. 3-4), “es un vano artificio” (v. 9), “es un afán caduco y, bien mirado/ es cadáver, es polvo, es sombra, es nada” (vv. 13-14).

Otra muestra del platonismo de la imagen en Sor Juana es el poema 215, epinicio dedicado al virrey conde de Galve. Son tres los momentos decisivos que aproximan la imagen poética al *eidōlon* como mimesis defectuosa. En el primero Sor Juana establece un paralelismo entre su inspirado pecho y el conde de Galve con el mito de Semele y Zeus. La potencia imaginativa de Sor Juana-Semele es un limitado vaso (v. 14) que “los conceptos aborta, mal

formados,/ informes embriones,/ no partos sazonados,/ si bien de lumbres/  
claras concebidos:/ cuando hijos no lucidos/ o partos no perfectos,/ lucientes  
serán fetos/ del divino ardimiento/ que tu luz engendró en mi entendimiento”  
(vv. 16-24).

Le sigue la imagen de la nube que, contrario al mito ovídico de Sémele, no concibe desde la región celestial, sino por los humores vaporosos de la tierra. También aquí habla Sor Juana del aborto del concepto, pero con la potente imagen del rayo que rasga luminoso. Finalmente encontramos la imagen de la pitonisa inspirada, “preñada/ de conceptos divinos” (vv. 39-40), cuya “inflamada mente” (v. 43) articula en sinuosas voces y oscuro estilo los misterios. En los tres casos la imagen poética está marcada por la deficiencia expresiva frente al modelo que copia y que, en gran medida, traiciona.

Sin embargo, estos casos no deberían apresurar en nosotros la opinión de que, entonces, para Sor Juana la fantasía, la imagen, en fin, el arte poético, la imaginación creadora, no tenía ningún valor epistemológico, puesto que estaría mutilada de un nexo apropiado con lo real, con el ser y lo verdadero. A diferencia de lo que ocurre con la percepción y con la creencia, que parecen fuertemente ligadas a lo real, “la imaginación carece de esta conexión con la realidad. Uno no se limita al aquí y ahora cuando imagina” (Kind 2017), ni siquiera se atiene necesariamente a la verdad, ¿es esto cierto para Sor Juana? ¿La imaginación, entonces, deja al alma extraviada en copias defectuosas, “informes embriones” y “partos no perfectos”? ¿Es la imaginación un laberinto de espejismos en el que el alma no puede aspirar al autoconocimiento? No necesariamente.

Nuevamente *Primero Sueño* aporta material para nuestra reflexión. El pasaje de las pirámides, que ha llamado la atención de más de un comentarador por su fuerza evocativa, resulta relevante en este punto.

las Pirámides fueron materiales/ tipos solo, señales exteriores/ de las que,  
dimensiones interiores,/ especies son del alma intencionales:/ que como sube  
en piramidal punta/ al cielo la ambiciosa llama ardiente,/ así la humana mente/  
su figura trasunta/ y a la Causa Primera siempre aspira (vv. 400-408).

Paz (2018) vio en las pirámides “alegorías del alma y de su aspiración hacia la luz de arriba [...] el ansia del alma por ascender hacia su origen” (p. 560). Pero yo no confío en la suficiencia de este tipo de lecturas. En un estudio reciente he demostrado lo desatinadas que andan las interpretaciones mistificantes (cristianas o platónicas) de *Primero Sueño*, justamente porque suelen pasar por alto la tercera presencia de Dios revestido con el símbolo del

sol espiritual. Frente al símbolo solar el alma recusa aversiva e interrumpe la visión en la cima de la pirámide mental, precipitando todo *no* en una caída fracasada, sino en una libre autoafirmación y autoposición prometeica de su propio poder. No se trata de una *ascensio mystica* frustrada, sino *casi* de la parodia del *récit mystique*, que, por otra parte, estaba en consonancia con la depreciación general de la mística en el siglo XVII.<sup>12</sup>

Afirmo, sí, que el pasaje de las pirámides contiene una autointuición del alma doblemente alegorizada. Encontramos en un primer momento la alegoría material de las pirámides egipcias que se tensan hacia un crecimiento celestial ilimitado; en un segundo momento Sor Juana nos dice que esa tensión ascendente es una señal externa de las “dimensiones interiores” (v. 402) del alma, a su vez metaforizadas por el esfuerzo ascendente de la “llama ardiente” (v. 405). Ambas metáforas expresan la atointuición del alma *imaginationis ope*. Pero esta autointuición no se descubre como *élan* místico-unitivo, cuyo crecimiento hacia Dios sería, paradójicamente, languidecimiento en Dios; sino como *esfuerzo, deseo* o *conato* ilimitado de autoconservación y crecimiento en el ser. Las pirámides y la llama, ambas “especies son del alma intencionales” (v. 403) acerca de sí misma, de su autointuición como conato infinito sin pretensión unitiva.

El pasaje de las pirámides no solo es un elemento antimístico del poema, sino que es marcadamente anticartesiano y muestra una tercera concepción de la imaginación en Sor Juana, que con justa razón podemos llamar sorjuanina. Mientras Descartes depreciaba la *via imaginationis* para el conocimiento metafísico del alma en la meditación II, afirmando que nada de lo que la imaginación le presentara podía pertenecer a su esencia, Sor Juana viene a descubrir, *imaginationis ope*, una intuición fundamental sobre la esencia del alma. Dicha autointuición, en la que el alma se experimenta como *conatus*, no es teorizada con el lenguaje aristotélico escolástico, sino que es revestida con metáforas dinámicas, ígneas, solares, metáforas-potencia, imágenes-conato. Las imágenes que desarrollará Sor Juana en su poesía, así como los símbolos de los imaginarios poéticos clásicos a los que acudirá para ahondar su auto-comprensión ostentan, todos, la naturaleza ígnea y pertenecen a la dimensión del *conatus*: Faetón, Ícaro, la llama, la centella, el fénix (romances 48bis, 49), la rosa (poema 128). Estas imágenes suelen agruparse, formar secuencias potenciadoras del alma. No es inusual, por ejemplo, encontrar en su poesía el

<sup>12</sup> Vid. Bustos Cruz, R. (2025). “Los agravios de la luz: Una lectura antimística de *Primer Sueño*”, *Stoa*, 16 (32), 85–115.

símbolo de Faetón vinculado al de Ícaro. Uno llama al otro para reforzarse contra las inhibiciones doctrinales que entristecen la mente de la poeta. Sor Juana también suele presentar en su poesía a los virreyes —especialmente a María Luisa, a quien tanto amó y tanta alegría le procuraba— vestidos con atributos solares: son luminosos, ígneos, poderosos (poemas 65, 66, 67, 68, 69), seres casi divinos, dechados regios de la naturaleza humana, todo lo contrario seguramente de aquel a quien Sor Juana llamaba con sorna la *Austeridad* (poema 33), el triste gazmoño Núñez de Miranda.

Por su naturaleza conática Faetón e Ícaro fungieron en el imaginario sorjuano como los más altos modelos de virtud humana, incluso dejando muy por debajo la figura de Jesucristo. En *Primero Sueño* Jesucristo sólo es evocado como *exemplar* de la “Unión” (v. 699) “ignorada” (v. 701), “poco apreciada” (v. 702) y “mal correspondida” (v. 703). Unión que Sor Juana ha frustrado en los vv. 495-511 en un movimiento imagoafectivo que bien podríamos calificar de iconoclasta. En cambio, Faetón e Ícaro cierran, luminosos, la aventura poética, consagrándose como los ejemplares más altos de verdadera vida o, al menos, de la vida a la que aspiraba Sor Juana: el empoderamiento virtuoso del alma, su crecimiento en el conocimiento, pues “las ventajas en el entendimiento lo son en el ser” (Sor Juana 1957, p. 824).

Sin embargo, tal como ocurre en Spinoza, Sor Juana no ha evacuado de su obra la figura de Jesucristo sin más, sino que la ha sometido a un trabajo de *accommodatio*. Ciertamente no podemos decir que llegó a una exégesis deflacionaria de lo sobrenatural como en el caso del neerlandés, pues ella parecía admitir las enseñanzas de la doctrina: el nacimiento virginal de Jesucristo (romance 53), la doctrina de la encarnación (romance 52), su estatus de Hijo de Dios, etc. Pero junto a estos elementos ortodoxos del imaginario cristiano, Sor Juana propone una interpretación de Jesucristo como *exemplar* del hombre señalado, o sea, del sabio humano que ha alcanzado las más altas cotas del conocimiento. En su *Respuesta* (1691), reflexionando sobre el pasaje evangélico en el que Jesucristo padece el escarnio de los soldados,<sup>13</sup> Sor Juana dice que sólo el *sagum* y el *kálamos* fueron escarnio para él, no la corona de espinas, “porque la sagrada cabeza de Cristo y aquel divino cerebro eran depósito de la sabiduría; y cerebro sabio en el mundo no basta que esté escarnecido, ha de estar también lastimado y maltratado; cabeza que es erario de sabiduría no espere otra corona que de espinas” (Sor Juana 1957, p. 824).

<sup>13</sup> Cf. Mt 27, 27-31; Mc 15, 16-20; Lc 23, 11; Jn 19, 1-5.

Para Sor Juana como para Spinoza, Jesucristo fue un sabio descollante que padeció el odio irracional de su comunidad. Los tres, el betlemita, el neerlandés y la mexicana, experimentaron en carne propia que, de todas, “ser dichoso/ es la culpa más grave” (Sor Juana 2022, p. 293).

El trabajo de *accommodatio* del imaginario religioso al imaginario poético ya había sido emprendido por Sor Juana desde los años en que escribió su airada carta contra Núñez de Miranda (ca 1682), donde sugiere un principio de adaptabilidad hermenéutica de la fe.<sup>14</sup> Se trata de encontrar la vía de salvación óptima que mejor se componga con su natural genio, no la que Núñez de Miranda desea imponerle: “V. R. quiere que por fuerza me salve ignorando, pues amado padre mío, ¿no puede esto hacerse sabiendo? Que al fin *es camino para mí más suave*. Pues, ¿por qué para salvarse ha de ir por el camino de la ignorancia si es *repugnante* a su natural?” (Sor Juana 2014, pp. 116-117; mis cursivas). Más adelante dice que “el cielo hace muchas llaves [para la salvación] y no se estrechó a un solo dictamen, sino que hay en él infinitud de mansiones para diversos genios” (Sor Juana 2014, p.119). El camino más suave que mejor convenía con su naturaleza, el que mejor podía abrazar sin repugnancia para su salvación era el camino de la imaginación poética, en el que convivían elementos dispares de imaginarios diversos: clásicos latinos, griegos, herméticos, platónicos, cristianos, y que la razón ortodoxa había anatemizado. ¿Por qué, después de todo, no podría salvarse ella por la *via imaginationis* en la que se había descubierto como esfuerzo, deseo infinito de crecimiento en el ser? Asimismo, ese camino había puesto a su disposición los *exempla virtutis* y modelos de alegría, autoposesión y libertad que estimularon su vida hacia lo mejor que había en ella. En los autores e imaginarios paganos había encontrado “innumerables bienes y reglas de bien vivir” (Sor Juana 2014, p. 116). De Sócrates, la paciencia, de Diógenes, la modestia y aprendió a amar a Dios en la inteligencia de Aristóteles, “¿qué católico no se confunde si contempla la suma de virtudes en todos los filósofos gentiles?” (Sor Juana 2014, p. 116). Estas líneas que rezuman la erudición y el espíritu universal del humanismo renacentista, también pudo haberlas escrito la pluma de Spinoza, la misma que en el TTP defendió que los gentiles no fueron inferiores a los judíos en sabiduría, virtud y profecía.<sup>15</sup>

La adaptación poética de los contenidos de la fe no podía efectuarse sin llevar a cabo un trabajo de *emendatio* para la comprensión correcta de sus

<sup>14</sup> *El divino Narciso* es otro ejemplo conspicuo de *accommodatio* poética.

<sup>15</sup> Cf. TTP III, 1, 47-48, p. 148; 2, 50, p. 153; 2, 51, p. 153 y ss.

preceptos, a fin de eliminar lo falso por lo verdadero. Entre los elementos doctrinales que Sor Juana somete a *emendatio* se encuentra el mandato evangélico de 1 Corintios 14, 34-35 mediante el cual pretendían someterla y a todas las de su género. Estimulada por la pregunta retadora de Juan Díaz de Arce sobre si es lícito que las mujeres estudien e interpreten la Escritura, Sor Juana defiende en la *Respuesta* que sí, a condición de que las que aspiren a ello sean virtuosas y eruditas y que, de hecho, esta exigencia debería aplicar igualmente para los varones “que con solo serlo piensan que son sabios” (Sor Juana 1957, pp. 833-834), presunción más estúpida que esta no hay, pues muchos movidos por bajas pasiones dicen cualquier cosa y se vuelven sectarios y herejes. A este tipo de hombres más ávidos de novedades, fama y poder que de verdad —oscuros *theologastri* entre los que la jerónima cuenta a Pelagio, Arrio y Lutero— “hace daño el estudiar, porque es poner espada en manos de furioso, que siendo instrumento nobilísimo para la defensa, en sus manos es muerte suya y de muchos” (Sor Juana 1957, p. 834). Alentado por este tipo de vicios corruptores del imaginario religioso, Spinoza defendió en TTP XIX que la interpretación de la Escritura para el establecimiento de la religión pública debe ser prerrogativa exclusiva de las sumas potestades y no de conventículos que solo introducirían división y guerra en los Estados.

Sor Juana pretende restituir el sentido correcto al precepto evangélico apelando a la autoridad de Jerónimo y Eusebio, señalando —como lo hiciera Spinoza respecto a los mandatos de la Ley mosaica (TTP V)— que no es válido más que en lo historial, es decir, tuvo una vigencia específica para un momento específico de la historia de la Iglesia. A esto añade una serie de condiciones que deberían ser observadas para interpretar las Escrituras y descubrir su sentido adecuado. “No hay duda de que para la inteligencia de muchos lugares es menester mucha historia, costumbres, ceremonias, proverbios y aun maneras de hablar de aquellos tiempos en que se escribieron, para saber sobre qué caen y a qué aluden algunas locuciones de las divinas letras” (Sor Juana 1957, p. 100). Un método exegético mínimo, mas riguroso, que no deja de recordarnos el método exegético histórico-crítico desarrollado acuciosamente por Spinoza en TTP VII.

## 5. Conclusiones.

En el siglo XVII se desarrollan múltiples enfoques sobre la imaginación que indagan acerca de su relevancia para el (auto)conocimiento humano, su involucramiento con la vida afectiva y su papel como *via salutis*. Descartes

es refractario a otorgarle algún peso en el conocimiento metafísico, pero le reconoce alguna importancia para la ciencia de los cuerpos y el conocimiento y control de las pasiones.

Spinoza considera que el imaginario constituye el primer género de conocimiento, con sus propias leyes, dinámica y productividad. Además, participa del esfuerzo del hombre por conservar y acrecentar su propio poder. Con todo, el imaginario religioso debe ser sometido a un trabajo de *emendatio* y *accommodatio*, sólo así es liberado de los abusos políticos y sectarios y puede ser puesto al servicio del conato, extrayendo de él modelos de virtud para los hombres imaginativos.

El trabajo poético de Sor Juana nos permite descubrir en ella una afinidad intelectual más profunda con Spinoza que con Descartes en lo que se refiere al valor de la imaginación para el (auto)conocimiento y salvación humana. Estaríamos tentados a decir que EIIIp54 sería un lema apropiado para entender su vida y obra: “La mente se esfuerza por imaginar solo aquellas cosas que ponen su propia potencia de obrar” (Spinoza 2020, p. 247). Mediante un ejercicio poético-imaginario Sor Juana se descubre, no como *élan* místico-unitivo, sino como esfuerzo, deseo infinito de crecimiento en el ser, y, del mismo modo que Spinoza, emprende un agudo trabajo de *accommodatio* y *emendatio* del imaginario religioso que la agobiaba, creando y fomentando imágenes-conato que la alegraban e impulsaban en la andadura hacia su empoderamiento y libertad.

### **Bibliografía.**

- Alcibíades, M., (2014). *Polémica. Sor Juana Inés de la Cruz*. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Bertrand, M., (1983). *Spinoza et l'imaginaire*. PUF, Paris.
- Cottingham, J., (1993). *A Descartes Dictionary*. Blackwell, Cambridge.
- Cottrell, J., (2017). “Imagination, in modern philosophy”, disponible en: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/imagination-in-modern-philosophy/v-1>.
- Descartes, R., (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Ediciones Alfaguara, Madrid.
- Descartes, R., (2014). *Obras I*. RBA Coleccionables, Barcelona.
- Domínguez, A., (1980). « La morale de Spinoza et le salut par la foi », *Revue Philosophique de Louvain*, t. 78, no. 39, pp. 345-364.
- Fóti, V. M., (1986). “The cartesian Imagination”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 46, no. 4, pp. 631-642.

- Hübner, K., (2025), "Abstractions and Universals", en K. Hübner, J. Steinberg 2025, pp. 7-11.
- Hübner, K., Steinberg, J., (2025). *The Cambridge Spinoza Lexicon*. Cambridge University Press, New York.
- Kind, A., (2017), "Imagination", disponible en : <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/imagination/v-2>.
- Malinowski-Charles, S., (2025). « Affection », en K. Hübner, J. Steinberg 2025, pp. 20-21.
- Misrahi, R., (1977). "Spinoza face au christianisme". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 167, no. 2, pp. 233-268.
- Moreau, P-F., (2025). "Salvation". En K. Hübner, J. Steinberg 2025, pp. 475-477.
- Nolan, L., (2016). *The Cambridge Descartes Lexicon*. Cambridge University Press, New York.
- Paz, O., (2018). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Perelmuter, R., (2021). *La recepción literaria de Sor Juana Inés de la Cruz: un siglo de apreciaciones críticas (1910-2010)*. IDEA/ IGAS, New York.
- Sepper, D. L., (2016). "Imagination". En L. Nolan 2016, pp. 396-400.
- Sor Juana Inés de la Cruz, (2009). *Obras completas I. Lírica personal*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Sor Juana Inés de la Cruz, (1957). *Obras completas IV. Comedias, Sainetes y Prosa*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Spinoza, B., (2014). *Tratado Teológico-político*. Alianza Editorial, Madrid.
- Spinoza, B., (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editorial Trotta, Madrid.
- Steenbakkens, P., (2024). « Imaginatio », en W. Van Bunge, H. Krop et al 2024, pp. 282-285.
- Van Bunge, W., Krop, H., Steenbakkens, P., van de Ven, J., (2024). *The Bloomsbury Handbook of Spinoza*. Bloomsbury Academic, London.
- Védrine, H., (1990). *Les grandes conceptions de l'imaginaire. De Platon à Sartre et Lacan*. Librairie Générale Française, Paris.