

Univocidad y ciencia intuitiva en Spinoza

Antonieta García Ruzo

Universidad de Buenos Aires – CONICET

agarcia@bedes.com.ar

<https://orcid.org/0000-0002-2391-8354>

Resumen: El presente trabajo busca indagar la teoría del conocimiento spinoziano a partir de una hipótesis de lectura que vincula la univocidad de lo real con la ciencia intuitiva. El objetivo es demostrar que el acceso cognoscitivo que brinda el tercer género de conocimiento es el único que permite conocer la totalidad de la Naturaleza. En ese sentido, se mostrará: por un lado, que tanto la imaginación como la razón nos brindan conocimientos incompletos y sesgados de lo real; por el otro, que, aún en su insuficiencia, ambas perspectivas cognoscitivas son auténticas y verdaderas, y se hallan presentes en el conocimiento de tercer género. Por último, se mostrará la coherencia del sistema spinoziano que postula la ciencia intuitiva, en tanto conocimiento de la unidad que subyace bajo todas las perspectivas, como destino ético humano.

Palabras clave: Spinoza; Ciencia intuitiva; Imaginación; Razón; Univocidad

Abstract: “Univocity and Intuitive Science in Spinoza”. This paper seeks to investigate the Spinozist theory of knowledge. The starting point of my argument is a reading hypothesis that connects the univocity of the real with intuitive science. The aim is to demonstrate that the cognoscitive access provided by the third genre of knowledge is the only means to attain knowledge of the totality of Nature. Accordingly, the paper shows, on the one side, that both imagination and reason provide us only with incomplete and biased knowledge of the real. On the other side, it shows that—withstanding their shortfalls—these cognoscitive perspectives are authentic and true, and are present in the third genre of knowledge. Finally, the paper shows the coherence of the Spinozist system and its proposal of intuitive science—knowledge of the unity underlying all perspectives—as the human ethical destiny.

Keywords: Spinoza; intuitive science; imagination; reason; univocity

Introducción

La teoría de los géneros de conocimiento ocupa un lugar central en el proyecto filosófico spinoziano. Su ontología, su ética y su política difícilmente pueden comprenderse de modo acabado sin un análisis profundo de su propuesta gnoseológica¹. Esto significa que cualquier interpretación que hagamos de las postulaciones de nuestro filósofo en esta área, condicionará el modo en que leamos el resto de su obra. Partiendo de esta convicción, en las siguientes páginas nos dedicaremos a indagar la manera en que Spinoza presenta los distintos géneros de conocimiento, su accionar y el modo en que se relacionan entre sí. Nuestro objetivo será defender una hipótesis de lectura que postula a la ciencia intuitiva como el único género que nos permite un acceso a la totalidad de lo real. Dicho acceso, mostraremos, solo puede entenderse como la unión de las perspectivas cognoscitivas que otorgan la imaginación y la razón. Esta apuesta interpretativa deberá demostrar ciertas postulaciones sobre las que está fundada: en primer lugar, que los primeros dos géneros de conocimiento son parciales o incompletos, cuestión que puede resultar obvia respecto al conocimiento imaginativo, pero controversial respecto de la razón, que posee como rasgos esenciales la adecuación y la certeza; en segundo lugar, y como contracara de lo anterior, que las perspectivas que la imaginación y la razón brindan se hallan presentes en el conocimiento de tercer género, es decir, que la ciencia intuitiva puede entenderse como la unión inmediata de los puntos de vista de los primeros dos géneros de conocimiento. Y aquí nos adentraremos en la controversia inversa, la de si podemos establecer que el conocimiento imaginativo, y la inadecuación que lo caracteriza, pueden relacionarse en modo alguno con el conocimiento intuitivo.

Spinoza expone su teoría sobre los géneros de conocimiento en tres textos fundamentales de su obra: el *Tratado de la reforma del entendimiento* (TIE), el *Tratado Breve* (KV), y la *Ética* (E)². En la segunda parte de su obra magna, la *Ética*, nuestro filósofo se dedica al análisis del alma humana, brindando un desarrollo profundo de las maneras de conocer de los hombres. Tal como señala Henry Allison, al llegar a esta segunda parte, el lector se da cuenta de que el

¹ Cf. De Dijn, H., “Metaphysics as Ethics”, p. 123.

² A partir de ahora se citarán estos textos con sus respectivas abreviaciones “TIE”, “KV” y “E”.

elaborado análisis metafísico que Spinoza presenta en la primera parte no es un fin en sí mismo, sino un primer paso imprescindible para adentrarse en la adquisición de conocimiento sobre la naturaleza de la mente del hombre. Este conocimiento, señala el autor, tampoco será el fin último, sino un preludeo necesario para la determinación de la naturaleza de la beatitud humana, y los medios para alcanzarla³. Este devenir de la *Ética* da cuenta de la estrecha relación que hay entre ontología, gnoseología y ética en el sistema spinoziano. En efecto, en el Prefacio a esta segunda parte, el propio Spinoza señala que se dedicará en lo que sigue a explicar aquellas cosas que “pueden llevarnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad”⁴. Es sobre la base de sus desarrollos ontológicos y en función de un interés ético, entonces, que distinguirá y caracterizará los diferentes tipos de percepción o conocimientos humanos. Investiguemos, en lo que sigue, sus características y rasgos, que nos permitirán, a su vez, comprender en mayor profundidad el sistema filosófico spinoziano⁵.

1. Imaginación

La *Ética* establece que el primer género, o imaginación, conoce de modo mutilado y confuso a partir de dos maneras: por experiencia vaga, y por signos⁶. Tal como es presentada, la experiencia vaga refiere al conocimiento de cosas singulares a través de los sentidos. Los signos, por su parte, aluden a aquello que oímos o leemos y nos hace acordar a las cosas mismas⁷. En el escolio a la proposición 17, hallamos lo que podemos entender como una definición precisa de la imaginación: “[L]lamaremos ‘imágenes’ de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si

³ Cf. Allison, H., *Benedict de Spinoza. An Introduction*, p. 84.

⁴ EII, Prefacio.

⁵ En función de la claridad expositiva distinguiremos entre la *imaginación*, la *razón* y la *ciencia intuitiva* como si fuesen tres facultades distintas, a pesar de que Spinoza realiza una crítica explícita a las facultades de conocimiento humano en la segunda parte de su *Ética* (EII P48 Esc), sosteniendo que estas son “entes metafísicos, o sea, universales que solemos formar a partir de los particulares” (*Ibid.*) y que el entendimiento se relaciona meramente con ideas. Nos gustaría dejar claro, entonces, que cuando nos referimos a los distintos géneros de conocimiento, aludimos al grupo de ideas que pueden agruparse bajo esos nombres.

⁶ EII P40 Esc 2.

⁷ Cf. *ibid.*

nos estuvieran *presentes*, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los ‘imagina’⁸.

El fragmento nos dice, en primer lugar, que imaginar está asociado a concebir ciertas ideas en el alma. Estas ideas de la imaginación son denominadas en la *Ética* “ideas de la afección”, y son descritas como aquellas que el alma tiene en virtud de las afecciones de los cuerpos externos sobre el cuerpo propio⁹. Tal como establece Spinoza, nuestro cuerpo modifica a los cuerpos que lo rodean y también es modificado por estos¹⁰. Ese modificar y ser modificado se designa en esta obra con el término clásico de afección¹¹. Spinoza describe el proceso que causa nuestras ideas de afección a partir de un principio de corte mecanicista¹²: cuando los cuerpos exteriores ejercen su acción sobre nuestro cuerpo, determinan a las partes fluidas a chocar con las blandas, cambiando las superficies de estas¹³. Este cambio no es más que una afección, impresión, trazo o vestigio en el propio cuerpo¹⁴. Estas impresiones selladas originalmente en nuestro cuerpo por el cuerpo exterior dan lugar a la formación de huellas¹⁵ que, en tanto referidas a la mente, poseen el nombre de ideas de afección¹⁶.

En segundo lugar, Spinoza señala que, cuando el alma imagina, concibe los cuerpos exteriores como si le estuvieran *presentes*¹⁷. La mente no puede

⁸ EIIP17Esc, énfasis nuestro. Esta descripción no es específicamente una definición, sino que aparece en un escolio para aclarar la índole del primer género de conocimiento.

⁹ Cf. EIIP16.

¹⁰ Cf. EIIP13Post3; EIIPPost1.

¹¹ Cf. Domínguez, A., “Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo”, p. 76.

¹² Cf. Cohen, D., Spinoza. *Una cartografía de la Ética*. p. 99.

¹³ Cf. EIIP17Dem2.

¹⁴ Cf. *ibid.* En *Pensamientos Metafísicos* (CM), Spinoza refiere a la misma cuestión, allí dice: “Imaginar no es más que sentir los vestigios que deja en el cerebro el movimiento de los espíritus, suscitado en los sentidos por los objetos...” (CM, p. 234. Trad. cast: p. 231).

¹⁵ Cf. Cohen, D., Spinoza. *Una cartografía de la Ética*. p. 99.

¹⁶ Acerca de esta percepción de la mente, creemos importante aclarar que es imposible en Spinoza hablar de una primera instancia donde el cuerpo recibe la afección y una segunda, en donde la mente la piensa. En la medida en que el alma es idea del cuerpo, se comprende que afección e idea de afección son una y la misma cosa vista desde diferentes perspectivas. Sin embargo, junto con Atilano Domínguez, intentamos resaltar el hecho de que toda idea implica conciencia. Esto es, que para que haya idea de afección es necesario que la huella sea sentida o percibida (Domínguez, A., “Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo”, p. 78).

¹⁷ EIIP17Dem. Con relación a este carácter presente de lo que uno imagina, Spinoza brinda como ejemplo la imaginación de un caballo alado, y dice: “si el alma, aparte del caballo alado, no percibiera otra cosa, lo consideraría como algo que le está presente, y no tendría causa alguna para dudar de su existencia...” (EIIP49Esc).

imaginar de otra forma los cuerpos exteriores que como *existentes en acto*¹⁸ y esto, agrega nuestro filósofo, aunque los cuerpos tales no existan ni estén presentes²⁰. La explicación de este fenómeno radica en que las afecciones del cuerpo pueden ser “reactivadas” por el movimiento espontáneo de nuestras partes fluidas. Esto se da cuando, en ausencia del cuerpo externo, las huellas que ha dejado revivifican la afección en nosotros, llevándonos a concebir dicho cuerpo como *actual*²¹.

Este concebir las cosas como existentes o presentes a partir de la imaginación es extensivo, también, al propio cuerpo. Acerca de esto, dice Spinoza: “el alma humana percibe esas afecciones [las de los cuerpos externos], y, consiguientemente, percibe el cuerpo humano mismo, y ello como *existente en acto*; por consiguiente, solo en ese sentido percibe el alma humana el cuerpo humano mismo”²². Así, es gracias a la imaginación que concebimos la existencia no solo de los cuerpos externos, sino también del cuerpo propio.

De este modo, el primer género de conocimiento es aquel que nos permite concebir las cosas en su *existencia* y actualidad. Es solo gracias a la imaginación y su acceso a la Naturaleza que podemos conocer que los cuerpos externos y el propio cuerpo existen. Ahora bien, la contracara de este aporte implica una cierta pérdida que Spinoza se encarga de explicitar. Las ideas de la imaginación, como se señaló, son el correlato del impacto de los cuerpos externos sobre el nuestro. Esto conlleva que impliquen, a la vez, la naturaleza de los cuerpos externos afectantes y la del cuerpo propio, hecho que tiene como corolario el que sean ideas confusas²³. Esto es, son ideas que no representan ni la verdadera naturaleza o esencia de los cuerpos exteriores, ni la verdadera naturaleza de nuestro propio cuerpo²⁴. Mediante este tipo de percepciones, establece Spinoza entonces, no conocemos verdaderamente ninguna cosa: no es posible que

¹⁸ Cf. EIIP17.

¹⁹ Esto es, la imaginación da lugar a una idea que “no excluye la existencia o presencia de la naturaleza de un cuerpo exterior, sino que la afirma” (EIIP17).

²⁰ Cf. EIIP17Cor.

²¹ Cf. Cohen, D., *Spinoza. Una cartografía de la Ética*, p. 101. Acerca de esto, Atilano Domínguez señala: “El conocimiento imaginativo percibe siempre las cosas ‘como presentes’, y ‘como actualmente existentes’. Ahora bien, las afecciones se conservan en nuestros cuerpos y, en momentos privilegiados (normalmente por alguna asociación corporal), reviven. Justamente eso es imaginar en sentido estricto. Entonces podrá acontecer que aquellos objetos que nosotros percibimos como presentes y existentes, ‘ya no existan o no estén presentes’” (Domínguez, A., “Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo”, p. 81).

²² EIIP19Dem, agregado nuestro.

²³ Cf. EIIP28.

²⁴ Cf. Hampshire, S., *Spinoza*.

las ideas de la imaginación “reproduzcan las figuras de las cosas”²⁵. En otras palabras, el primer género de conocimiento no puede acceder a la naturaleza o esencia de lo singular.

Spinoza señala desde su TIE respecto del conocimiento “de oídas” que “aparte de que es muy incierto, no percibimos ninguna *esencia* de la cosa... Y ya que no se conoce la existencia de alguna cosa singular, a no ser que se conozca la *esencia*, de aquí claramente concluimos que toda certeza que tenemos de oídas, debe apartarse de la ciencia”²⁶; y acerca de “la experiencia vaga” que “de este modo sólo se percibirán los accidentes en las cosas naturales, que nunca se comprenden claramente, a no ser que se conozcan ya las esencias”²⁷. Ahora bien, ¿qué implica que la imaginación no pueda captar la esencia de algo? Nuestro filósofo explicita que “el *ser de la esencia* no es más que el modo como las cosas creadas están comprendidas en los atributos de Dios”²⁸. La imposibilidad de acceder a la esencia equivale a no lograr captar la manera en que las cosas singulares son en Dios. Esto es, cuando concibo las cosas imaginativamente no puedo entender aquello que une a todo lo finito y singular, aquello que posee en común con todas las demás cosas singulares: su manera de ser en los atributos divinos. Esta limitación del primer género de conocimiento lleva a Spinoza a describir las ideas de afección como ideas inadecuadas que dan lugar a la *falsedad*²⁹.

Es importante señalar que, aun cuando Spinoza utilice el término “falsedad” explícitamente, se esfuerza por aclarar en qué sentido no puede comprenderse como algo positivo o taxativo. La falsedad que involucran las ideas de la imaginación alude a una cierta *privación* de conocimiento³⁰. Así, nuestro filósofo señala: “[E]n la medida en que percibe, nadie se equivoca; esto es, conced[e] que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no implican ninguna clase de error”³¹. De este modo, insiste en separar la privación del error. Es ilustrativo, en este sentido, el ejemplo de la idea de caballo alado que aparece en la *Ética*: “si el alma, aparte del caballo alado, no percibiera otra cosa, lo consideraría como algo que le está presente, y no tendría causa alguna para dudar de su *existencia*, ni facultad alguna para disentir, salvo si

²⁵ EIIP17Esc.

²⁶ TIE §12.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ CM, p. 237. Trad. cast: p. 235.

²⁹ Cf. EIIP35Dem.

³⁰ Cf. *ibid.*

³¹ EIIP49Esc, agregado nuestro.

la imaginación del caballo se une a una idea que excluya la *existencia* de ese caballo, o salvo que el alma perciba que la idea que tiene del caballo alado es inadecuada, y entonces, o bien negará necesariamente la *existencia* del caballo, o dudará necesariamente de ella”³².

¿Qué nos dice este ejemplo? La idea imaginada de caballo alado no contiene error en sí misma, el error radica en carecer de una idea adecuada que me muestre lo inadecuado de esa imaginación³³. Dicho de otro modo, el error surge de no contrastar la *existencia* con la *esencia* o naturaleza de la cosa, lo que en este caso nos llevaría a la constatación inmediata de la imposibilidad de dicha existencia. Así, la falsedad del conocimiento imaginativo parece consistir en interpretar mal un dato³⁴. El error surge de desconocer la parcialidad del dato imaginativo y tomar una imagen como la completa verdad. Tal como señala Marilena Chaui, la imaginación es una potencia de la mente y no un vicio de ella. El alma, afirma la filósofa, no yerra por el hecho de imaginar, las imágenes en cuanto imágenes no contienen error alguno, ya que son representaciones de afecciones reales del cuerpo propio³⁵. De este modo, no puede decirse que la “falsedad” sea algo positivo, sino que es una carencia o privación de una idea que excluya la existencia de las cosas que imaginamos como presentes.

Creemos que de esta manera de comprender la falsedad se deriva la necesidad de entender el conocimiento imaginativo como una *perspectiva*. La imaginación, tal como sucederá más adelante con la razón, debe entenderse como un punto de vista auténtico e irrefutable de lo real, el cual, en tanto tal, carece de una visión completa y absoluta de las cosas. Solo en la medida en que es hipostasiado sin entender su limitación, puede llamarse falso. Dicho en otras palabras, en la medida en que el conocimiento imaginativo nos brinda una perspectiva de las cosas, no puede ser acusado de erróneo o falso. El error surge de desconocer este carácter perspectival y tomar el dato de la imaginación como un dato completo.

Pero, entonces, ¿en qué consiste la perspectiva del primer género de conocimiento? ¿qué es lo que nos permite conocer de lo real? Tal como hemos

³² *Ibid.*, énfasis nuestro.

³³ Esto mismo señala Spinoza en EIIP17Esc: “Y en este punto, para comenzar a indicar qué es el error, quisiera que notaras que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes”.

³⁴ Cf. Domínguez, A., “Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo”, p. 85.

³⁵ Cf. Chaui, M. *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. p. 109.

mostrado, la imaginación nos pone en contacto con la *existencia* de las cosas singulares³⁶. En el registro imaginativo, el hombre tiene una experiencia directa del mundo externo. Las ideas de afección, si bien son confusas por implicar la naturaleza del cuerpo exterior afectante y la del propio cuerpo³⁷, son fundamentales respecto a su vitalidad y vividez por ser aquellas que surgen de la interacción de nuestro cuerpo –y alma– con el mundo. “En este sentido, la imaginación actúa como un primer conocimiento del mundo a partir de la relación por medio de la cual se reconoce la existencia de las cosas a partir de su afectación”³⁸. Así, el alma posee, a partir de las ideas de la imaginación, una percepción de las cosas que existen en la experiencia³⁹. En otras palabras, es un conocimiento de la existencia de los cuerpos singulares del mundo externo⁴⁰. En este sentido, la percepción imaginativa nos permite conocer las cosas individuales como presentes, durables, existentes en acto, aquí y ahora.

La contracara de este aporte, lo que lo vuelve parcial –como adelantamos– es su desconocimiento del modo en que estas cosas son en Dios. Cuando percibimos una cosa singular desde el primer género de conocimiento, la separamos de Dios y de su esencia, ignorando el modo en que se halla contenida en los atributos divinos⁴¹. Es justamente a este aspecto que se le escapa al primer género de conocimiento al que nos brindará acceso la razón, al permitirnos conocer lo común a todo lo singular.

2. Razón

El segundo género de conocimiento es definido en la *Ética* como aquel que nos posibilita tener *nociones comunes* e ideas adecuadas de las propie-

³⁶ Cf. EIIP17.

³⁷ Incluso, señala Spinoza: “las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores” (EIIP41Cor2).

³⁸ Benvenuto, R.M., “El concepto de imaginación y la constitución de lo imaginario en la filosofía de Spinoza”, p. 112.

³⁹ Acerca de esto, Spinoza afirma que “sólo necesitamos la experiencia para aquellas cosas que no pueden inferirse de la definición de la cosa, como, por ejemplo, la existencia de los modos: pues esta no puede inferirse de la definición de la cosa... porque la experiencia no enseña las esencias de las cosas” (Ep. 10, Gb. 47).

⁴⁰ Cf. Cohen, D., Spinoza. *Una cartografía de la Ética*, p. 101.

⁴¹ Cf. EVP29Esc. Eugene Marshall señala, a propósito de esta cuestión, que cuando concebimos los modos finitos como existentes en la duración, los pensamos como inmersos en una cadena infinita de causas. Ahora bien, cuando consideramos estos mismos modos solo con relación a su esencia, ya no tenemos en mente estas cadenas causales, sino que los pensamos como siguiéndose directamente de los atributos divinos. En este sentido, las esencias toman al atributo mismo como su causa” (Marshall, E., *The Spiritual Automaton. Spinoza’s Science of the Mind*, p. 24).

dades de las cosas⁴². A propósito de la naturaleza de estas nociones comunes, Gilles Deleuze señala que, para Spinoza, cualquier cosa existente posee una esencia singular, pero también relaciones características mediante las cuales se compone o se descompone con otras cosas distintas en la existencia. Una noción común, afirma, es precisamente la idea de una composición de relaciones entre muchas cosas⁴³. Más adelante, establece que en la *Ética* estas *nociones comunes* oscilan entre dos umbrales: el umbral máximo de lo que es común a todos los cuerpos, y el umbral mínimo de lo que es común al menos a dos cuerpos, el mío y otro distinto⁴⁴. Es decir, entre nociones comunes de mayor y menor universalidad. Las primeras refieren a aquello que es compartido por todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo⁴⁵; es decir, a aquello en que concuerdan todos los cuerpos⁴⁶. Las segundas, siendo menos universales, refieren a aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado, y que se da igualmente en la parte y el todo de cualquiera de ellos⁴⁷. Ambos tipos de nociones serán percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente⁴⁸, siendo los fundamentos de nuestro raciocinio.

El Lema II de la segunda parte de la *Ética* nos brinda un ejemplo específico de estas nociones. Allí, Spinoza establece que “todos los cuerpos convienen en ciertas cosas. En efecto: todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de uno solo y mismo atributo. Además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente, y, en términos absolutos, en que pueden moverse o estar en reposo”⁴⁹. Claramente, Spinoza se está refiriendo aquí a las *nociones* de máxima universalidad, aquellas que refieren a todos los cuerpos. Todos los cuerpos tienen en común el pertenecer al mismo atributo, en este caso, el de la extensión. Este atributo es una forma común a todos los cuerpos de los que engloba las esencias. En tanto noción común, “no se confundirá con esencia alguna, sino que designará *la unidad de composición* de todos los cuerpos: todos

⁴² Cf. EIIP40Esc2.

⁴³ Cf. Deleuze, G. *Spinoza. Filosofía práctica*, p. 139.

⁴⁴ Acerca de las nociones comunes a dos cuerpos, Deleuze brinda el siguiente ejemplo: “Por ejemplo, el movimiento de la ola y el movimiento de mi cuerpo, en tanto que se componen, son una noción absolutamente unívoca” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, p. 315).

⁴⁵ Cf. EIIP37.

⁴⁶ Cf. EIIP38.

⁴⁷ Cf. EIIP39.

⁴⁸ Cf. EIIP38 y 39. En EVP12Dem, Spinoza afirma: “Las cosas que entendemos clara y distintamente, o bien son las propiedades comunes de las cosas, o bien lo que se deduce de éstas”.

⁴⁹ EIIL2.

los cuerpos son en la extensión”⁵⁰. Tal y como las describe nuestro filósofo, estas *nociones* no refieren más que a aquellos rasgos esenciales de los atributos, que han sido identificados por Spinoza con los modos infinitos inmediatos (Ep. 64)⁵¹: en el caso de la extensión, el *movimiento y el reposo*; en el caso del pensamiento, el *entendimiento absolutamente infinito*. De este modo, tal como señala Steinberg, el conocimiento más básico de lo que es común a todas las cosas finitas es también conocimiento de la esencia divina infinita⁵². Aquello en que concuerdan los cuerpos, sus propiedades compartidas, es lo que los hace ser en Dios⁵³. Deleuze señala: “En este sentido son las nociones comunes más biológicas que matemáticas, y componen una geometría natural que nos hace comprender la unidad de composición de la Naturaleza entera...”⁵⁴.

¿Qué nos permite conocer, entonces, el segundo género de conocimiento? A través de las nociones comunes, podemos conocer las esencias de los atributos, esto es, aquello que es común a todas las esencias de las cosas singulares. En otras palabras, mediante la razón y las nociones comunes, los hombres acceden a las esencias de los atributos de Dios, que no son otra cosa que la totalidad de las esencias de las cosas. Como se ha señalado, Spinoza establece que el modo infinito inmediato de la extensión es el *movimiento y el reposo*, y el modo infinito inmediato del atributo pensamiento es el *entendimiento absolutamente infinito*⁵⁵. En palabras de Vidal Peña, “decir que movimiento y reposo es el modo infinito inmediato de la extensión equivaldría a decir que todos los cuerpos obedecen a las leyes del movimiento y el reposo”⁵⁶. En otras palabras,

⁵⁰ Deleuze, G. *Spinoza. Filosofía práctica.*, p. 140.

⁵¹ Respecto de la asociación entre modos infinitos inmediatos y nociones comunes ver Curley, E., *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, p. 45; Bennett, J., *A Study of Spinoza's Ethics*, p. 107; Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretic*, p. 161. Eugene Marshall señal que “las nociones comunes son de propiedades comunes, que son aquellas que se encuentran igualmente en la parte y en el todo; es decir, que se encuentran en su totalidad en todos los modos de un atributo. La capacidad de moverse y estar en reposo es una de esas propiedades comunes. Esta propiedad común es un modo infinito, algo que se sigue directamente de la naturaleza de la extensión misma. Así, como mínimo, algunas de las nociones comunes son ideas de los modos infinitos bajo la extensión” (Marshall, E., *The Spiritual Automaton. Spinoza's Science of the Mind*, p. 32).

⁵² Cf. Steinberg, D., “Knowledge in Spinoza's Ethics”, p. 150.

⁵³ Cf. EIIP46Dem.

⁵⁴ Deleuze, G. *Spinoza. Filosofía práctica.*, p. 116.

⁵⁵ En KV, Spinoza denomina a los modos infinitos “naturaleza naturada universal”, y la contrapone a la “particular”, identificada con los modos finitos. De los modos infinitos dice que ni existen por sí mismos, ni pueden ser concebidos por sí mismos, sino únicamente por medio de los atributos de los que son modos (KV, I, 8 y 9).

⁵⁶ Nota 15 de Vidal Peña a la Primera Parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico* (2016). En este mismo sentido, Nadler señala que la denominación que Spinoza utiliza para el modo infinito inmediato de la extensión -esto es, el movimiento y el reposo- es una “abreviatura”

cuando conocemos mediante las nociones comunes de la razón, percibimos lo común a todos los cuerpos finitos: su extensión que, invariablemente, se encontrará en movimiento o en reposo. Esto es, entendemos el modo en que estos cuerpos son *en* Dios. El entendimiento absolutamente infinito, por su parte, es una idea infinita que contiene en sí objetivamente toda la naturaleza, tal como es realmente en sí⁵⁷. Es decir, es el orden impersonal y universal de las ideas racionales, esto es, de las esencias objetivas. En este sentido, son los modos infinitos inmediatos aquellos que nos permiten pensar la unidad de lo finito: respecto de la extensión, la unidad de las esencias modales; respecto del pensamiento, la de las esencias objetivas de estos mismos modos⁵⁸.

De esta manera, cuando percibimos desde la razón, percibimos lo común a todo lo singular, lo que comparte con todos los otros modos finitos: el modo en que son en los atributos divinos. Conocer eso que hace que las cosas sean en la sustancia infinita significa conocer lo infinito y eterno de las cosas o modificaciones; es decir, conocer aquello que hay de Dios en los modos⁵⁹. Spinoza lo resume con las siguientes palabras: “En efecto, es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como necesarias, y no como contingentes. La razón percibe esta necesidad de las cosas verdaderamente, es decir, tal como es en sí. Ahora bien: esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios; luego es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas desde esa perspectiva de eternidad”⁶⁰.

Así, mientras la imaginación nos presentaba lo real como existente, finito y particular, la razón nos permite conocer aquello que la singularidad comparte, es decir, lo común a todas las cosas. En otras palabras, nos brinda acceso al aspecto infinito o divino de lo que existe.

De este modo, la razón es presentada como aquella que accede a lo que se hallaba vedado para la imaginación: el aspecto esencial de los modos, la manera en que estos son en Dios, aquello que poseen en común con todas las

de “las esencias formales de todos los cuerpos finitos. Así, conocer la esencia formal de una determinada cosa es concebirla en tanto que parte de la esencia de Dios, expresada en sus atributos a partir de los modos infinitos inmediatos. (Nadler, S., “Spinoza’s Monism and the Reality of the Finite”, p. 234). No aparece en la bibliografía.

⁵⁷ KV Apéndice II, 4. Joachim lo define como “un acto de aprehensión que comprende toda la realidad” (Joachim, H., *A Study of the Ethics of Spinoza*, p. 94).

⁵⁸ Acerca de la identificación de las esencias formales con los modos infinitos véase Garrett, D., “Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal”, p. 8; Martin, C. P., “The Framework of Essences in Spinoza’s Ethics”, p. 504.

⁵⁹ Cf. Steinberg, D., “Knowledge in Spinoza’s Ethics”, p. 153.

⁶⁰ EIP44Cor2Dem.

demás modificaciones. Es este hecho el que lleva a nuestro filósofo a señalar que el segundo género considera las cosas desde una perspectiva de eternidad. “[E]n la medida en que el alma concibe las cosas según el dictamen de la razón, es afectada igualmente por la idea de una cosa futura, que por la de una pretérita o presente”⁶¹. La razón, al mostrarnos lo permanente y común a todas las cosas, nos hace concebir lo que es de una vez y para siempre, aquello que no depende de tiempo alguno: lo necesario o eterno⁶². Tal como sostiene Parkinson, cuando Spinoza habla de eternidad lo que tiene en mente no son cosas o hechos aislados □ como sucedía con la imaginación □, sino las relaciones entre ellos. La eternidad, en este sentido, se predica de un sistema de verdades independiente de las cosas o eventos temporales y particulares. Por eso, las nociones comunes, en tanto proposiciones universales, son verdades fuera de todo tiempo y lugar⁶³.

Ahora bien, este aporte, tal como sucedía respecto del primer género de conocimiento, tiene como contracara una pérdida. Este hecho nos permite sostener que la razón, también, nos brinda una *perspectiva* de lo real. El segundo género de conocimiento es presentado por Spinoza como un conocimiento adecuado y, sin embargo, también caracterizado como revistiendo parcialidad, esto es, como incapaz de acceder a la Naturaleza en su totalidad o completitud. ¿A qué refiere esta parcialidad? Nuestro filósofo explicita a lo largo de sus obras que dicha carencia alude a la imposibilidad del conocimiento racional de captar lo singular. A propósito de esta cuestión señala a continuación de lo anterior: “Añádase que los fundamentos de la razón son *nociones comunes* que explican lo que es común a todas las cosas, y que no explican la *esencia de ninguna cosa singular*; por ello, deben ser concebidos sin referencia alguna al tiempo, sino desde una *cierta perspectiva de eternidad*”⁶⁴.

El conocimiento de segundo género nos aporta lo común, pero a costa de perder de vista lo singular. Es por eso que no logra acceder a la *esencia de ninguna cosa singular*. Como señala Deleuze, mediante el segundo género de conocimiento “ya no conozco los cuerpos por el efecto que tienen sobre el mío, por la impresión que tienen sobre el mío, sino que los conozco bajo las relaciones que los constituyen, en tanto esas relaciones se combinan con las

⁶¹ EIVP62.

⁶² Parkinson, G.H.R., *Spinoza's theory of knowledge*, p.170.

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 173.

⁶⁴ EIIP44Cor2Dem, énfasis nuestro.

relaciones que me constituyen”⁶⁵. Lo que conozco racionalmente son, entonces, las composiciones de relaciones entre los cuerpos externos y el mío. Dicho de otro modo: “[L]as ideas del segundo tipo [de conocimiento] son ideas de relaciones, relaciones más universales compuestas por el atributo existente y sus modos infinitos, relaciones menos universales compuestas por tal y cual modo existentes en el atributo. Así, cuando el atributo sirve de noción común, es tomado como noción común, no se lo capta en su esencia ni en las esencias de modos a los que se aplica, sino solamente como forma común a la sustancia existente de la que constituye la esencia y a los modos existentes cuyas esencias engloba. De ahí la posibilidad de partir de la noción común, aún ignorando por completo las esencias”⁶⁶.

Así, podemos concluir que, si bien adecuado, el conocimiento que nos brinda la razón es, también, parcial. Su parcialidad radica en ser una nueva y distinta perspectiva de lo real, en brindarnos un acceso diferente del que nos permitía la imaginación. Acceso que, tal como sucedía con el primer género, es auténtico y genuino; esto es, nos permite conocer un aspecto real de la Naturaleza. Sin embargo, a su vez, posee una limitación, lo que vuelve necesario al tercer y último género de conocimiento. Michel Henry señala, a propósito de esta cuestión, que el conocimiento racional debe ser considerado un conocimiento parcial por no conservar de la naturaleza total más que las leyes generales. Este no logra, según el autor, brindarnos una explicación o visión completa de la realidad: aquella que nos permita descubrir la parte como consecuencia del todo en el que tiene su condición de inteligibilidad y de existencia⁶⁷. Esta visión, como veremos, solo podrá brindárnosla el último y más elevado género de conocimiento: la ciencia intuitiva.

3. Ciencia intuitiva

El tercer género de conocimiento recibe en la *Ética* el nombre de *ciencia intuitiva*. Este es descrito como aquel que “progresa a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”⁶⁸. Es importante para la comprensión cabal de esta definición, retomar la proposición 15 de la Primera Parte de la *Ética*, con la

336

⁶⁵ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, p. 305.

⁶⁶ Deleuze, G., *Spinoza. Filosofía práctica*, p. 143.

⁶⁷ Henry, M., *La Felicidad de Spinoza*, p. 132.

⁶⁸ EIIP40Esc2 y EVP25Dem.

que Spinoza se encuentra dialogando. Esta establece que “todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”⁶⁹, es decir, resume en una sola afirmación el carácter inmanente del planteamiento spinoziano. El último género de conocimiento surge en respuesta a esta proposición: la única manera de concebir adecuadamente las cosas singulares es concebirlas a partir de Dios, entenderlas bajo el atributo del que son modos, implicando el concepto de ese atributo, es decir, la esencia eterna e infinita de Dios. En otras palabras, “la ciencia intuitiva consiste en un proceder que va del conocimiento de la causa –ciertos atributos de la sustancia, que expresan su esencia eterna e infinita– al conocimiento de sus efectos –las esencias de las cosas particulares–”⁷⁰. Esto es, es aquel conocimiento que parte de la causa para entender el efecto, yendo de las esencias de los atributos divinos a las cosas singulares⁷¹.

¿Qué nos dice esta descripción de la ciencia intuitiva? ¿Cómo podemos relacionarla con las actividades de los primeros dos géneros de conocimiento? En función de lo que fuimos demostrando a lo largo del trabajo, la imaginación y la razón nos brindan perspectivas auténticas, aunque sesgadas, de lo real. Esto es, nos permiten concebir un aspecto de la Naturaleza, pero a costa de ignorar otro. Así, cuando imaginamos, percibimos las cosas en su singularidad, existencia y duración; cuando razonamos, en lo que tienen de común con otras cosas, su esencia y eternidad. La ciencia intuitiva ya no nos pone en contacto con perspectivas sesgadas, sino que logra concebir de manera íntegra al conocer las cosas en su singularidad, pero a partir de la necesidad y eternidad divinas⁷². Este último modo de conocer resulta darnos aquello que se le escapaba a la imaginación y a la razón, o, mejor aun, la suma de los aportes de los primeros dos géneros de conocimiento: la unión entre las cosas singulares existentes y su modo de ser en Dios. En este sentido, es el único género que nos permite conocer adecuadamente y sin sesgos lo real, es decir, conocer todo lo finito, singular y durable en tanto expresión de la naturaleza infinita y eterna de Dios.

⁶⁹ EIP15.

⁷⁰ Solé, J., “La intuición intelectual en Spinoza”, p. 207.

⁷¹ Proceder que cumple con lo que indica el Axioma 4 de la primera parte de la *Ética*: “el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica”.

⁷² Acerca del modo de conocer de la ciencia intuitiva en la *Ética*, Deleuze señala: “En la *Ética*, todo se vuelve claro a este respecto: el segundo y el tercer tipo de conocimiento son ambos, desde luego, sistemas de ideas adecuadas, aunque muy diferentes uno de otro. Las ideas del tercer tipo son ideas de esencias, esencias íntimas de la substancia constituidas por los atributos, esencias singulares de modos englobados en los atributos, y el tercer tipo va de unas a otras” (Deleuze, G. *Spinoza. Filosofía práctica*. p. 143).

Y que, justo por esta razón, no puede entenderse sino como la unión de las perspectivas gnoseológicas que nos otorgan la imaginación y la razón.

¿Cómo debe entenderse específicamente esta *unión de perspectivas*? En su KV, Spinoza brinda una definición de la ciencia intuitiva en función de los primeros dos géneros de conocimiento que resulta sumamente sugerente respecto de nuestra hipótesis, y que permite entender los aportes y limitaciones de la imaginación y la razón. Allí, dice: “Y será lo mismo si empleamos aquí la palabra opinión o pasión, con lo cual está claro por qué nosotros no podemos vencer mediante la razón aquellas [pasiones] que están en nosotros en virtud de la experiencia. En efecto, esas opiniones no son en nosotros otra cosa que un gozo o unión inmediata con algo que juzgamos bueno, mientras que la razón, aunque nos muestre algo que es mejor, no nos hace gozar de ello. Ahora bien, aquello de lo que gozamos interiormente, no puede ser vencido por aquello de lo que no gozamos y que está fuera de nosotros, como es lo que nos muestra la razón. Así pues, si esas opiniones han de ser superadas, debe existir algo que sea más poderoso, cual será un gozo o una unión inmediata con algo que sea mejor conocido y gozado que lo anterior, en cuyo caso la victoria es siempre necesaria...”⁷³.

En este párrafo, se busca explicar la actividad de la ciencia intuitiva a partir de los accesos cognoscitivos de la imaginación y la razón. La percepción imaginativa, asociada a la experiencia y las pasiones, nos permite un gozo o unión con la cosa que juzgamos buena, aunque no tengamos un conocimiento verdadero de ella. La razón, en cambio, aunque nos muestra algo que es mejor, no nos permite gozar ni unirnos con ello. Es decir, no nos otorga un contacto directo o inmediato de la cosa en su particularidad modal, sino que nos la presenta como fuera de nosotros.

En este punto, Spinoza nos advierte sobre los límites de las perspectivas de ambos géneros. La imaginación nos da la cosa como presente e inmediata, y nos permite gozar de ella aun siendo un conocimiento sujeto a error⁷⁴; la razón, por su parte, nos proporciona un conocimiento adecuado de ella, pero a costa de la separación y exterioridad. La ciencia intuitiva, en tanto conocimiento ya sin perspectivas, será aquella que nos permita “un gozo o una *unión inmediata* con algo que sea mejor conocido y gozado que lo anterior”. Así, el saber, o ciencia intuitiva, aparece como la unión de los distintos puntos de

⁷³ KV, II, 21, §2, *2.

⁷⁴ Cf. KV, II, 2, §2.

vista, la articulación entre presencia y conocimiento adecuado, entre inmediatez y certeza. Una unión que solo puede entenderse como inmediata y sin deriva temporal alguna: en el mismo momento que entiendo ese cuerpo singular en la existencia, lo comprendo como expresión de la esencia divina. Es por eso que, cuando comprendemos de esta manera, dice Spinoza, “cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios”⁷⁵.

Creemos que se puede ilustrar este modo de conocer a partir de un ejemplo concreto⁷⁶: ¿cómo conoce la ciencia intuitiva este o aquel cuerpo singular? La segunda parte de la *Ética* se inicia con la definición de cuerpo. Allí Spinoza dice: “[e]ntiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa”⁷⁷. Definición que retoma lo establecido por nuestro filósofo en la primera parte de esta obra, donde afirma que “las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera”⁷⁸. Así, un cuerpo singular no es más que una expresión determinada de la esencia de Dios considerada desde la perspectiva del atributo extensión. Es decir, un cuerpo singular es una modificación específica y precisa de la extensión divina.

Ahora bien, en tanto modificación precisa, debemos retener dos aspectos fundamentales para poder decir que conocemos ese cuerpo: en primer lugar, su modo de ser en Dios; en segundo, su especificidad, lo que lo distingue de otros cuerpos que también son en Dios. Esta es la doble perspectiva que recoge la ciencia intuitiva. En este sentido, parte de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos divinos, para dirigirse hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Es decir, parte del acceso que nos permitan las

⁷⁵ EVP24.

⁷⁶ Spinoza elige en su *Ética* ilustrar el accionar de este género de conocimiento a partir del conocido ejemplo de los números proporcionales. Allí dice: “Dados tres números, se trata de obtener un cuarto que sea al tercero como el segundo es al primero. Los mercaderes no dudan en multiplicar el segundo por el tercero y dividir el producto por el primero, y ello, o bien porque no han echado en olvido aun lo que aprendieron, sin demostración alguna de su maestro, o bien porque lo han practicado muchas veces con números muy sencillos, o bien por la fuerza de la demostración de la proposición 19 del Libro 7 de Euclides, a saber, por la propiedad común de los números proporcionales. Ahora bien, cuando se trata de números muy sencillos, nada de esto es necesario. Por ejemplo: dados los números 1, 2 y 3, no hay nadie que no vea que el cuarto número proporcional es 6, y ello con absoluta claridad, porque de la relación que, de una ojeada, vemos que tienen el primero con el segundo, concluimos el cuarto” (EIP40Esc2). De lo que se deduce el carácter inmediato y no deductivo de este género.

⁷⁷ EIIDef1.

⁷⁸ EIP25Cor.

nociones comunes de mayor universalidad –aquellas que comparten todos los cuerpos por ser en Dios–, pero para arribar a la particularidad de este y no otro cuerpo. En otras palabras, el conocimiento intuitivo aprehende la unión que lo singular posee con lo común. Esto es, da cuenta de que no hay manera de conocer adecuadamente tal o cual cuerpo sin entender primero el modo en que este es en Dios. Es decir, el lugar que ocupa en tanto expresión finita y particular de lo infinito, lo que redundará en un conocimiento esencial y completo de la cosa singular.

De este modo, la ciencia intuitiva es aquel género que nos permite acceder a la unidad que se encuentra por debajo o a la base de toda perspectiva o parcialidad. Unidad que, desde el punto de vista ontológico, se halla desde siempre y para siempre afirmada, incluso cuando no podamos contemplarla. Pero que, tal como hemos visto, es inaccesible a los primeros dos géneros de conocimiento. Lo que desde la imaginación y la razón parecía referir a dos aspectos de lo real, no son más que expresiones de uno y el mismo ser. En este sentido, ya no hay que elegir entre la realidad de los modos finitos existentes y durables de la imaginación, o la de la esencia infinita y eterna de Dios. A partir de la intuición, nos elevamos a una visión ya sin perspectivas ni sesgos. Esto significa, en palabras de Henry, el constatar: “...que hay paralelamente a esta unidad del pensamiento, o más bien debajo de ella, una unidad de la realidad que resulta, ella también, de la presencia del Todo en la parte, del Ser absoluto en cada ser singular, de la actualidad de la naturaleza naturante en cada parcela de la naturaleza naturada, en fin, de la inmanencia de las esencias en las existencias y, de esta manera, de la eternidad en el tiempo”⁷⁹.

Es esta manera de entender el accionar de la ciencia intuitiva la que nos permite comprender realmente la actividad de los primeros dos géneros de conocimiento. En primer lugar, porque es solo a partir del conocimiento de la totalidad de lo real que podemos entender el conocimiento imaginativo y el racional como incompletos. Esto es, aquel que solo posee ideas inadecuadas difícilmente podrá comprender en qué consiste esa inadecuación. Es justamente en el desconocimiento de dicha ignorancia en lo que consiste lo inadecuado. Lo mismo sucede respecto de la razón, es solo cuando accedo a la esencia singular de las cosas que puedo entender la carencia que existe en el conocimiento de segundo género. En segundo lugar, tal como Spinoza la presenta, la ciencia intuitiva parece recuperar, unir, aunar las perspectivas imaginativa y racional.

340

⁷⁹ Henry, M. *La Felicidad de Spinoza*, p. 136.

La actividad del último género permite apresar en un solo acto perceptivo, de modo inmediato, dos aspectos que, hasta al acceso intuitivo aparecen como escindidos. Aspectos que, tal como mostramos, son aprehendidos por los primeros dos géneros de conocimiento de modo auténtico, verdadero, genuino. Y que, una vez entendida su parcialidad, se comprende en qué medida refieren, tal como sostiene Chauí, a una potencia de la mente y no a un vicio de ella⁸⁰.

Creemos que, a partir de esta hipótesis de lectura, que entiende los primeros dos géneros como auténticos aunque parciales, se logra evitar toda distorsión de la teoría del conocimiento spinoziana. Y esto porque nos deja comprender de modo profundo la relevancia de la imaginación y la razón, a la vez que permite señalar el lugar que en su sistema ocupa el último y más importante género de conocimiento. Nos permite entender que Spinoza se halla lejos de postular un intelectualismo que prescriba géneros de conocimiento falsos y otros verdaderos: todos los géneros encierran algo de verdad, aportan una comprensión auténtica de lo real. Ahora bien, nos deja también constatar lo fundamental del accionar de la ciencia intuitiva en un sistema que postula la univocidad de lo real, que defiende la existencia de una única naturaleza absolutamente infinita; una univocidad que solo puede ser conocida a partir del último género de conocimiento, acceso ya sin sesgos ni parcialidades. Es así que el planteamiento ontológico no puede entenderse sino en su unión con el gnoseológico.

Tal como adelantamos, esta propuesta encuentra su culminación en el planteamiento ético spinoziano, dando cuenta de la coherencia de un sistema que articula de modo magistral las nociones de univocidad, ciencia intuitiva y felicidad. Spinoza se refiere a esto cuando señala que “la suprema virtud del alma, esto es, su potencia o naturaleza suprema, o sea, su supremo esfuerzo, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento”⁸¹. La ciencia intuitiva, “conocimiento de la unión que tiene el espíritu con toda la naturaleza”⁸², se vuelve, entonces, destino ético humano⁸³, objetivo supremo de los hombres. Esta manera de conocer, que desde el aspecto gnoseológico implicaba la constatación de la vastedad del ser a partir de la superación de toda perspectiva, desde el punto de vista ético conlleva la adquisición del

⁸⁰ Cf. Chauí, M. A. *Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 109.

⁸¹ EVP25Dem.

⁸² TIE §8.

⁸³ Cf. Sabater, N., *La destinación humana en Spinoza. Una interpretación de su proyecto ético*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2019, p. 14-15.

mayor contento humano posible⁸⁴. Esta alegría, que Spinoza entiende en tanto virtud suprema, se basa en la constatación de que nuestra manera de existir como modos finitos y durables es, también, nuestra manera de ser infinitos y eternos, esto es, parte de la esencia divina. Dicho conocimiento es denominado en esta quinta parte “amor intelectual a Dios”⁸⁵, y es descrito por Spinoza con las siguientes palabras: “Este amor del alma debe referirse a las acciones del alma (por el Corolario de la Proposición 32 de esta Parte, y por la Proposición 3 de la Parte III); y, por ende, es una acción mediante la cual el alma se considera a sí misma, acompañándole la idea de Dios como causa (por la Proposición 32 de esta Parte, con su Corolario); es decir, (por el Corolario de la Proposición 11 de la Parte II), es una acción mediante la cual Dios, en la medida en que puede explicarse a través del alma humana, se considera a sí mismo, acompañando a esa consideración la idea de sí mismo. Y así (por la Proposición anterior), este amor del alma es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. Q.E.D”⁸⁶.

Este tipo de amor no es otro que el que tenemos por las cosas singulares en la medida en que las conocemos como expresiones de Dios. Es decir, es el amor que descansa sobre la comprensión de lo finito en tanto que es en lo infinito. En otras palabras, es el afecto que nace de la constatación de que conocer las cosas singulares a partir del tercer género de conocimiento es conocer a Dios⁸⁷. Y esto porque, tal como señala Gerszenzon, “con el tercer género de conocimiento, todo amor a los modos finitos es un amor a Dios o la Naturaleza, a la que éstos expresan”⁸⁸.

4. *A modo de cierre*

De este modo, quedan demostradas las dos postulaciones sobre las que se basaba nuestra hipótesis. En primer lugar, que tanto la imaginación como la razón brindan un conocimiento parcial e incompleto. Ambas nos presentan aspectos de lo real, pero no la totalidad de lo que es. En este sentido, la ciencia intuitiva se presenta como aquel acceso que nos permite conocer la completitud de lo real, la totalidad de la Naturaleza. En segundo lugar, y como complemento

342

⁸⁴ Cf. EVP27Dem.

⁸⁵ EVP32Cor.

⁸⁶ EVP36Dem.

⁸⁷ Tal como señala Lorenzo Vinciguerra, en Spinoza “el conocimiento adecuado del cuerpo va de la mano del conocimiento adecuado del universo” (Vinciguerra, L., *La semiótica de Spinoza*, p. 27).

⁸⁸ Gerszenzon. L., “El amor pasional en la Ética de Spinoza”, 130.

de lo anterior, que el acceso de este último género comprende la unión de las perspectivas hipostasiadas por los dos primeros géneros de conocimiento. Perspectivas que, aún en su carácter de insuficientes, son absolutamente valiosas y auténticas. Por último, que el valor fundamental de la ciencia intuitiva al interior del proyecto spinoziano debe entenderse en virtud del objetivo ético que persigue su obra: el de alcanzar la beatitud humana basada en el conocimiento.

Bibliografía

- Allison, H., *Benedict de Spinoza. An Introduction*, New Haven and London: Yale University Press, 1987.
- Bennett, J., *A Study of Spinoza's Ethics*, USA: Hackett Publishing Company, 1984.
- Benvenuto, R.M., "El concepto de imaginación y la constitución de lo imaginario en la filosofía de Spinoza", en: *Actas del Cuarto Simposio de Filosofía Moderna. Rosario*, 2017, (1ª ed.) Rosario: UNR Editora, 2019.
- Chauí, M., *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- Cohen, D., *Spinoza. Una cartografía de la Ética*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba, 2015.
- Curley, E., *Spinoza's Metaphysics: An Essay in interpretation*, Harvard: Harvard University Press, 1969. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674330450>
- De Dijn, H., "Metaphysics as Ethics", en: Yovel, Y. (ed), *God and Natura. Spinoza's Metaphysics*, Leiden: E.J. Brill, 1991.
- Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Editorial Cactus, 2008.
- Deleuze, G., *Spinoza. Filosofía práctica*, Buenos Aires: Tusquets, 2013.
- Domínguez, A., "Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo", en: *Logos. Anales Del Seminario De Metafísica*, X, (1975), pp. 63-90.
- Garrett, D., "Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal", en: Koistinen, O., *Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521853392.014>
- Gersenzon, L., "El amor pasional en la Ética de Spinoza", en: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, II, 3 (2016), pp. 110-134.
- Hampshire, S., 1982, *Spinoza*, Madrid: Alianza Editorial, Madrid.
- Henry, M., *La Felicidad de Spinoza*, Buenos Aires: Ediciones la Cebra, 2008.
- Joachim, H., *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford: Clarendon Press, 1901.
- Nadler, S., "Spinoza's Monism and the Reality of the Finite", en: Goff, P. (ed.), *Spinoza on Monism*, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012.
- Marshall, E., *The Spiritual Automaton. Spinoza's Science of the Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2013. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199675531.001.0001>

- Martin, C.P., "The Framework of Essences in Spinoza's Ethics", en: *British Journal for the History of Philosophy*, XVI, 3 (2008), pp. 489-50. <https://doi.org/10.1080/09608780802200489>
- Parkinson, G.H.R., *Spinoza's theory of knowledge*, New York: Oxford University Press, 1954.
- Sabater, N., *La destinación humana en Spinoza. Una interpretación de su proyecto ético*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2019.
- Vinciguerra, L., *La semiótica de Spinoza*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Cactus, 2020.
- Solé, J., "La intuición intelectual en Spinoza", en: Tatián, D. (comp.), *Spinoza Noveno Coloquio*, Córdoba: Editorial Brujas, 2013.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Peña, (trad.), Madrid: Editorial Alianza, 2011.
- Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, Eremiev, B. y Placencia, L. (trads.), Buenos Aires: Colihue, 2008.
- Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*, Traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Editorial Alianza, 1988.
- Spinoza, B., *Tratado breve*, Traducción, notas y prólogo de Atilano Domínguez, Madrid: Editorial Alianza, 1990.
- Spinoza, B., *Epistolario*, Traducción de Oscar Cohan, Buenos Aires: Ed. Colihue, 2007.
- Steinberg, D., "Knowledge in Spinoza's Ethics", en: Koistinen, O. (ed), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521853392.008>
- Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretic*, Princenton NY: Princeton University Press, 1988. <https://doi.org/10.1515/9780691237633>

Recepción: 19/08/2020

Aceptación: 17/07/2023