

# El desafío de una ontología de la inmanencia en Spinoza. Hacia una propuesta *ontognoseológica*.

Autor:

García Ruzo, Antonieta

Tutor:

Solé, María Jimena

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

**EL DESAFÍO DE UNA ONTOLOGÍA DE LA INMANENCIA EN  
SPINOZA. HACIA UNA PROPUESTA *ONTO-GNOSEOLÓGICA*.**

Tesis de Doctorado

Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Antonieta García Ruzo

DNI: 32248787

Directora: María Jimena Solé

2021



# ÍNDICE

<b>Introducción.....</b>	<b>7</b>
<b>1. Historia de una confusión. Univocidad versus Dualidad .....</b>	<b>21</b>
1.1 Lecturas ontológicas: <i>unilaterales, dualistas, unívocas</i> .....	21
1.1.1 <i>Lecturas unilaterales</i> : del ateo maldito al “ebrio de Dios”.....	23
I. Ateísmo.....	23
II. Acosmismo.....	29
1.1.2 <i>Lecturas dualistas</i> .....	36
1.1.3 <i>Lecturas unívocas</i> .....	41
1.2 Conclusiones.....	47
<b>2. Propuesta onto-gnoseológica.....</b>	<b>49</b>
2.1 Acerca de la factibilidad de una lectura <i>onto-gnoseológica</i> .....	49
2.2 La teoría de los géneros de conocimiento.....	56
2.2.1 Imaginación	
I. <i>Tratado de la reforma del entendimiento</i> .....	59
II. <i>Tratado breve</i> .....	69
III. <i>Ética</i> .....	73
2.2.2 Razón	
I. <i>Tratado de la reforma del entendimiento</i> .....	83
II. <i>Tratado breve</i> .....	91
III. <i>Ética</i> .....	96
2.2.3 Ciencia intuitiva	
I. <i>Tratado de la reforma del entendimiento</i> .....	103
II. <i>Tratado breve</i> .....	107

III. <i>Ética</i> .....	110
2.3 Conclusiones.....	115
<b>3. Dualidades en la Univocidad.....</b>	<b>117</b>
3.1 Justificación de la utilización de los Pensamientos metafísicos.....	117
3.2 Esencias y Existencias.....	122
3.3 Eternidad y Duración.....	144
3.4 Sustancia y Modos.....	164
3.5 Infinito y Finito.....	185
3.6 Conclusiones.....	203
<b>4. Implicancias de la <i>Hipótesis onto-gnoseológica</i>.....</b>	<b>204</b>
4.1 Implicancias ontológicas.....	205
4.2 Consecuencias éticas.....	209
<b>5. Conclusiones.....</b>	<b>219</b>
<b>6. Bibliografía.....</b>	<b>226</b>

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y ABREVIATURAS

- Las obras de Spinoza se citan según la paginación de la edición canónica: Spinoza, B. (1925) *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag.
- Para citar cada obra, se utilizan las siguientes abreviaturas y referencias:

- E *Ethica ordine geometrico demonstrata (Ética demostrada según el orden geométrico)* (indicando la parte en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número).
- CM *Cogitata metaphysica (Pensamientos metafísicos)* (página Gebhardt y página traducción al español. Ej. CM 234. Trad. cast: 231).
- TIE *Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. (Tratado de la reforma del entendimiento)* (párrafo de Gebhardt. Ej. TIE §5).
- KV *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs Welstand (Tratado breve)* (parte, capítulo, apartado. Ej. KV, I, 5, §2).
- Ep. *Epistolae (Epistolario)* (número de carta y paginación Gebhardt. Ej. Ep.17, Gb.77).



# INTRODUCCIÓN

La historia de la recepción de la filosofía spinoziana se vio signada por un problema, al parecer, insuperable: el de la aparente contradicción entre la postulación de un sistema monista que defiende la univocidad de lo real, por una parte, y ciertas duplas conceptuales que parecen remitir a una dualidad ontológica fuerte, por la otra. Estas duplas, que no son más que expresiones de una y la misma dualidad, son las de *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración* y *sustancia-modos*.

Nuestro trabajo busca abordar este dilema con el fin de mostrar que si nos atenemos a los textos de Spinoza, dicho dilema desaparece. Con una interpretación que denominamos *ontognoseológica*, defenderemos que las dualidades al interior del corpus spinoziano no pueden ser entendidas como ontológicas, sino como gnoseológicas. Esto es, que dichas duplas no responden a distinciones del ser, sino del conocer. Así, mientras lo real es unívoco, son las diversas maneras de concebirlo las que introducen la dualidad. Entendiéndolo de este modo, el problema se desarticula o desarma. La coexistencia entre univocidad y dualidad no sólo se vuelve compatible, sino necesaria para el proyecto spinoziano en su conjunto. Nos muestra que hay distintas maneras de conocer la misma Naturaleza, instándonos a perseguir la que nos permita comprender la unión que posee nuestro espíritu con ella.<sup>1</sup> Esta comprensión tiene como corolario la suprema felicidad humana, objetivo ético esencial del proyecto spinoziano.

En la primera parte de su *Ética*, Spinoza expone y define los conceptos de *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración* y *sustancia-modos*, vinculándolos fuertemente entre sí. Esto es, dejando en evidencia que son, como señalamos, expresiones equivalentes de una misma dualidad. Allí dice: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que

---

<sup>1</sup> TIE §8. Citamos esta obra según la siguiente traducción al castellano: Spinoza, B. (2008) *Tratado de la reforma del entendimiento*, Traducción de Boris Eremiev y Luis Placencia, Colihue, Buenos Aires.



consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”,<sup>2</sup> uniendo la *infinitud* a la *sustancia* o Dios, a las *esencias* y a la *eternidad*. Sobre esto insiste cuando establece que “toda sustancia es necesariamente infinita”,<sup>3</sup> o que “Dios es eterno, o sea, todos los atributos de Dios son eternos”.<sup>4</sup> Acerca de la *finitud* establece: “[e]ntiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada”,<sup>5</sup> asociándola a las cosas singulares, la *existencia* y la *duración*. Sobre el nexo existente entre lo *infinito* y lo *finito*, afirma que “todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”.<sup>6</sup> Es decir, que lo finito es en lo infinito de modo inmanente y no trascendente. Pero, también, dice más adelante que “lo que es finito y tiene una existencia determinada no ha podido ser producido por la naturaleza, considerada en absoluto, de algún atributo de Dios, pues todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en absoluto, de algún atributo de Dios, es infinito y eterno”.<sup>7</sup> Lo que parece establecer, contrariamente, una especie de corte o incompatibilidad entre aquello que es infinito y aquello que es finito: de lo infinito se sigue lo infinito, pero no lo finito.<sup>8</sup>

Esta aparente incoherencia o contradicción le valió a Spinoza –ya durante su vida– varias objeciones y preguntas de lectores desconcertados. El *Epistolario* es una fuente inmejorable para la investigación de este asunto. No sólo porque reúne dudas ejemplares que recorrerán toda la bibliografía spinozista, sino porque las misivas obligan a nuestro filósofo a explicar el tema que nos compete de modo más coloquial y directo, brindándonos un material sumamente rico y valioso para nuestro estudio. Aunque, como veremos, tampoco libre de oscuridades o ambigüedades.

Ya en 1661, Enrique Oldenburg interroga a Spinoza sobre el vínculo que une lo *infinito*, *esencial* y *eterno* con lo *finito*, *existente* y *durable*. Su desconcierto surge del hecho de que nuestro filósofo parte de la aseveración de que “las cosas que nada tienen en común entre sí no pueden ser

---

<sup>2</sup> EIDef.6. Citamos esta obra según la siguiente traducción al castellano: Spinoza, B. (2016) *Ética demostrada según el orden geométrico*, Traducción Vidal Peña, Ed. Alianza, Madrid.

<sup>3</sup> EIP8.

<sup>4</sup> EIP19.

<sup>5</sup> EIIDef7.

<sup>6</sup> EIP15.

<sup>7</sup> EIP28Dem.

<sup>8</sup> En EIP28, Spinoza establece, en el mismo sentido, que “[n]inguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito”.

la una causa de la otra”.<sup>9</sup> Teniendo en cuenta esto, objeta Oldenburg, “Dios, por cierto, no tiene formalmente nada en común con las cosas creadas y, sin embargo, es considerado por casi todos nosotros como causa de ellas”.<sup>10</sup> En la Epístola 4, Spinoza responde a su interlocutor: “respecto a lo que usted aduce que Dios nada tiene de común formalmente con las cosas creadas, etc., yo afirmo absolutamente lo contrario en mi definición”.<sup>11</sup> Estableciendo así la afinidad o unidad entre lo infinito y lo finito. Cuatro años después, en 1664, Oldenburg insiste en la misma cuestión. En la carta 31, presentando la duda como compartida con Boyle, le pide a Spinoza que le comunique si “logra alguna luz en la ardua indagación que versa acerca de la manera de conocer cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y de qué modo se relaciona con las demás partes”.<sup>12</sup> En la misiva siguiente, nuestro filósofo intenta dar una respuesta a esta cuestión. Allí, luego de realizar una comparación con la sangre y las partes que la conforman, establece acerca de la *sustancia* y sus *modos* que “todo cuerpo, en tanto existe modificado de determinado modo, debe ser considerado una parte de todo el Universo, que coincide con su todo y que se relaciona con las demás partes”.<sup>13</sup> Respecto del alma humana, señala que también es una parte de la Naturaleza, en la medida en que en la Naturaleza también existe una potencia infinita de pensamiento que contiene en sí objetivamente todo lo que existe.<sup>14</sup> Así, el punto parece sostenerse: los modos se dan de manera inmanente en la sustancia. Ahora bien, a continuación, explicita Spinoza que “explicar y demostrar con precisión todas estas cosas y las con ellas ligadas sería una tarea demasiado amplia”,<sup>15</sup> dejando una sensación de falta de claridad y contundencia.

En la carta 12, documento de gran importancia para el tratamiento de este tema, se aborda el mismo problema: la relación entre lo *infinito* y lo *finito*. Ante la pregunta de Lodowijk Meyer, Spinoza admite que “el problema del infinito siempre pareció a todos difícilísimo y hasta inextricable”, y brinda una explicación que parece insistir en la separación de los ámbitos de lo *infinito*, *eterno* y *sustancial*, por un lado; y lo *finito*, *durable* y *modal*, por el otro. Allí dice: “concebimos la existencia de la sustancia como absolutamente diferente de la existencia de los

---

<sup>9</sup> Ep. 3, Gb. 11. Citamos esta obra según la siguiente traducción al castellano: *Epistolario*, Traducción de Oscar Cohan, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2007.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Ep. 4, Gb. 14.

<sup>12</sup> Ep. 31, Gb. 167.

<sup>13</sup> Ep. 32, Gb. 173.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

modos. De lo cual nace la diferencia entre eternidad y duración. Pues, por medio de la *duración* sólo podemos explicar la existencia de los modos, pero la sustancia sólo podemos explicarla por medio de la *eternidad*, esto es, la fruición infinita de existir o de ser”.<sup>16</sup>

El intercambio epistolar con Hugo Boxel, que tiene lugar en el año 1674, también aborda la misma cuestión, aunque en un contexto distinto. Boxel está específicamente interesado en la existencia de espectros o fantasmas, y realiza ciertas preguntas a Spinoza en esa dirección. Nos interesa, particularmente, lo que Spinoza establece en la misiva 54 sobre el vínculo *infinito-finito*. Allí dice: “Esto sé: que entre finito e infinito no hay ninguna relación; de modo que la diferencia entre la criatura más grande y excelente y Dios no es otra que la que hay entre Dios y la criatura más pequeña”.<sup>17</sup> Así, contrariamente a lo establecido en otros pasajes de su obra, nuestro filósofo afirma aquí que finitud e infinitud deben entenderse como ámbitos realmente distintos y sin relación alguna.

En la Epístola 63, Schuller se muestra perplejo ante esta misma cuestión. Allí, interroga a Spinoza preguntándole cómo, si el entendimiento de Dios difiere del nuestro tanto en esencia como en existencia, y no tienen, por lo tanto, nada en común, puede ser el entendimiento de Dios causa del nuestro.<sup>18</sup> En relación al mismo problema se encuentran las cartas 80, 81, 82 y 83, fechadas en 1676, con las que concluye el *Epistolario*. Allí, Tschirnhaus inquiriere a Spinoza acerca de la relación entre los atributos y los modos, o, en sus palabras, acerca de “cómo del concepto de extensión se puede demostrar a priori la variedad de las cosas”.<sup>19</sup> Todos conocemos la desconcertante respuesta de Spinoza, que no hace más que oscurecer aún más el panorama y la futura recepción de este problema. Allí establece, luego de dar algunos rodeos, que hablará a su interlocutor acerca de dicha cuestión más claramente alguna vez, si le queda vida, ya que acerca de ella “no [le] ha sido posible poner nada en orden”.<sup>20</sup>

Como sabemos, la vida no le alcanzó a nuestro filósofo para brindar a sus lectores esa claridad prometida. El problema en torno al vínculo que une a lo *infinito* con lo *finito* –y a las

---

<sup>16</sup> Ep. 12, Gb. 54.

<sup>17</sup> Ep. 54, Gb. 253.

<sup>18</sup> Ep. 63, Gb. 275.

<sup>19</sup> Ep. 82, Gb. 333.

<sup>20</sup> Ep. 83, Gb. 334. Modificación nuestra.

duplas que se dicen en el mismo sentido—, que ya se había presentado como enigmático a los ojos de los lectores contemporáneos de la obra de Spinoza, adquirió una relevancia extraordinaria para toda la recepción posterior. Los lectores de la obra spinoziana buscaron proclamarse en función de esta controversia, brindando interpretaciones signadas por la resolución de este dilema. Este hecho dio lugar a lecturas reduccionistas, basadas casi exclusivamente en una elección entre la univocidad y la dualidad. De allí, que la filosofía de Spinoza haya sido acusada de panteísta, acosmista, trascendentalista o dualista, entre otras cosas.

Podemos clasificar la historia de esta recepción subsumiendo las múltiples lecturas que de este problema se han dado en tres líneas fundamentales: (a) *lecturas unilaterales*, (b) *lecturas dualistas* y (c) *lecturas unívocas*.<sup>21</sup> Las *lecturas unilaterales* han sido llevadas a cabo por aquellos que sostienen que el planteo spinoziano realiza dos movimientos. En un primer momento divide lo real en dos ámbitos: por un lado, el de lo infinito, las esencias, la eternidad, la causa, lo ‘en sí; por el otro, el de lo finito, lo que existe, lo durable, los modos, el efecto, lo ‘en otro’. En un segundo momento, demostrando que tal distinción no es más que superficial, la ontología spinozista termina abrazando sólo un ámbito del ser a costa de anular el otro. En otras palabras, la unilateralidad reside en un planteo en el cual no hay lugar para distinción alguna. En el que la diferencia inicial queda, en un segundo momento, reducida a un solo ámbito de lo real: o la sustancia y lo infinito, o la multiplicidad finita. Como variantes de las *lecturas unilaterales* se hallan, por un lado, las interpretaciones que se realizaron inmediatamente después de la muerte de Spinoza, que lo acusan de ateo y *panteísta*, sosteniendo que su propuesta ontológica anula a Dios, lo eterno y lo infinito. Exponentes de este tipo de interpretaciones son Christian Thomasius, Pierre Bayle, Georg Wachter, Sebastian Kortholt, Johannes Colerus, Christian Wolff, Moses Mendelssohn, entre otros. Por el otro, las interpretaciones que leen en su proyecto lo opuesto, es decir, la anulación de toda particularidad y finitud y, por tanto, un *acosmismo*. Según estas lecturas, la filosofía spinoziana tiene como consecuencia la anulación del mundo frente a un Dios infinito que es lo único que termina por ser. Entre aquellos que han brindado este tipo de lectura, se hallan Friedrich H. Jacobi, Friedrich W. J. Schelling, Hegel, Victor Cousin, entre otros.

---

<sup>21</sup> Esta clasificación nos es propia.

Las *lecturas dualistas* pueden ser caracterizadas como aquellas que ven en el corpus spinoziano la expresión de un dualismo ontológico de tipo platónico. Es decir, aquellas que sostienen que las duplas postuladas por Spinoza refieren a una distinción real, permanente e insuperable. En este sentido, establecen que nuestro filósofo postula una diferencia de ser categórica entre dos ámbitos tajantemente divididos: por un lado, la causa, lo infinito, las esencias, lo eterno, la sustancia; por el otro, como efecto distinto y, por momentos, opuesto, lo finito, las existencias, lo que dura, las modificaciones. Representantes de esta corriente son Valteri Viljanen, Don Garrett, Christopher Martin, Tad Schmaltz, Charles Jarrett, entre otros.

Por último, se encuentran las *lecturas unívocas* que han dominado la escena de la recepción en los últimos años. Éstas buscan defender la univocidad del ser en Spinoza, sosteniendo que la metafísica spinoziana no postula más que un mismo proceso de causalidad, expresión o existencia de la sustancia y sus modos, negando así cualquier tipo de trascendencia o dualismo. Para proclamar esta univocidad, consideran que es necesario ignorar o eliminar las dualidades que se hallan a lo largo de la obra de Spinoza. Exponentes de esta corriente son Gilles Deleuze, Vittorio Morfino, Marilena Chaui, entre otros.

Tal como lo entendemos, si bien estas lecturas arriban a interpretaciones del proyecto spinoziano radicalmente diferentes, comparten un mismo punto de partida; punto de partida que, afirmamos, es la causa de todas las distorsiones de las que ha sido víctima la filosofía spinoziana, y que nos gustaría aquí combatir. Tanto las lecturas unilaterales como las dualistas y las unívocas se originan en una lectura esencialmente *ontológica* de las duplas *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración* y *sustancia-modos*. Esto es, tienen la convicción de que dichas distinciones son postuladas por Spinoza en las primeras páginas de su *Ética* con el objetivo de sentar las bases metafísicas de un proyecto filosófico, y no más que eso. En este sentido, leen en estas dualidades la proclamación de ciertas distinciones reales de la Naturaleza. Este hecho, como señalamos, obliga a los intérpretes a tener que tomar decisiones radicales para volver coherente esta dualidad con el monismo sustancial spinoziano. Es esta situación la que explica que el mismo punto de partida derive en una pluralidad de interpretaciones que nada tienen en común, excepto el simplificar la propuesta spinoziana, reduciéndola a un esquema maniqueo en el que siempre se pierde algo. Las *lecturas unilaterales* postulan la unidad, pero como la consecuencia de la eliminación de uno de los aspectos fundamentales del ser, o bien anulan lo infinito o bien lo finito,

quitándole profundidad y complejidad al planteo. Las *dualistas*, al realizar un análisis de tipo platónico, donde lo infinito se separa de lo finito y lo trasciende, pierden de vista que la ontología de Spinoza abraza la univocidad de lo real. Las *unívocas*, logran conservar la univocidad pero a costa de ignorar la dualidad que, por entenderla como meramente ontológica, no logran armonizar con el planteo spinoziano.

El presente trabajo se inscribe en este contexto problemático de recepción y busca, tal como anticipamos, repensar este dilema central de la filosofía spinoziana, a partir de una hipótesis de lectura que denominamos *onto-gnoseológica*. Según nuestra hipótesis, la propuesta spinoziana es más rica y profunda que lo que sostuvo la tradición, y esta riqueza está dada por la coexistencia de univocidad y dualidad. Para que esta coexistencia se vuelva posible, postulamos como central el aspecto del conocimiento humano, pocas veces tenido en cuenta por los intérpretes a la hora de abordar esta problemática. En este sentido, defendemos que las dualidades al interior de la obra de Spinoza lejos de referir a dualidades ontológicas, deben ser asociadas a las maneras de conocer humanas, esto es, a *dualidades gnoseológicas*. Es decir, que estas distinciones no son reales, sino introducidas por el entendimiento humano. Este modo de comprender la dualidad nos habilita realizar dos movimientos esenciales. Por un lado, nos permite conservar la dualidad sin perjuicio alguno de la univocidad ontológica proclamada por Spinoza. Esto es, posibilita una lectura que pueda abrazar las distinciones sin miedo a introducir trascendencia en un sistema inmanente. Por el otro, nos permite brindar una interpretación más profunda del planteo spinoziano, esto es, nos posibilita el acceso a una lectura que abrace el sentido de la dualidad al interior del sistema spinoziano. Una dualidad que, en tanto gnoseológica, halla una explicación absolutamente coherente en un proyecto que se caracteriza primordialmente por perseguir un objetivo ético de raigambre gnoseológica:<sup>22</sup> el de lograr que el hombre, junto a otros individuos pueda acceder al

---

<sup>22</sup> De Dijn, H. (1991) "Metaphysics as Ethics" en: Yovel, Y. (ed): *God and Nature: Spinoza's Metaphysics: Papers Presented at the First Jerusalem Conference*, E. J. Brill, Leiden, p. 123; Allison, establece acerca de esto que, al llegar a la segunda parte de la *Ética*, el lector se da cuenta de que el elaborado análisis metafísico que Spinoza presenta en la primera parte no es un fin en sí mismo, sino un primer paso necesario 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 preludio necesario para la determinación de la naturaleza de la beatitud humana, y los medios para alcanzarla (en Allison, H. (1987) *Benedict de Spinoza. An Introduction*, Yale University Press, New Haven and London, p. 84).

conocimiento de la unión que tiene el espíritu con toda la Naturaleza,<sup>23</sup> hecho que llevará indefectiblemente a la más alta felicidad, esto es, a la suprema beatitud humana.<sup>24</sup>

Nuestra hipótesis de lectura, como señalamos, cuenta con escasos antecedentes en la bibliografía spinoziana. Las tentativas por pensar la ontología spinozista como inescindible de su teoría del conocimiento han sido pocas e inconsistentes. Entre las más relevantes se encuentra el análisis realizado por Julie Klein en su artículo “By eternity I understand: Eternity according to Spinoza”.<sup>25</sup> En él, Klein busca explicar los conceptos de eternidad, duración y tiempo en función de los géneros de conocimiento humanos. La hipótesis de la autora es que mientras que el tiempo es una forma de percibir de la imaginación, la duración lo es de la razón, y la eternidad de la ciencia intuitiva.<sup>26</sup> En este sentido, sostiene que estas nociones, lejos de asociarse a distintos modos de ser, deben entenderse como “formas irreductiblemente diferentes de percibir las cosas que existen”.<sup>27</sup> Para defender esta hipótesis hace fundamental hincapié en las expresiones “bajo el aspecto de” (*sub specie*) y “en la medida en” (*quatenus ad*) que aparecen en la *Ética*, señalando que con éstas Spinoza apunta a mostrar que la misma cosa puede ser considerada desde diferentes perspectivas y en distintos respectos. De esta manera, afirma Klein, Spinoza se vale de las frases *sub specie aeternitatis* y *sub specie durationis* para señalar que los conceptos de eternidad y duración aluden a dos modos de experimentar y percibir el mismo Dios-Naturaleza-Sustancia. Este trabajo es de fundamental relevancia para nuestra lectura y será retomado a lo largo de las páginas que siguen.

También podemos citar como antecedente de nuestra hipótesis interpretativa el artículo “Aspects of Spinoza’s Theory of Essence, Formal essence, non-existence, and two types of actuality”<sup>28</sup> de Moeguens Laerke. En él, el autor propone leer las distinciones entre la esencia formal, la esencia objetiva, la existencia, la no-existencia y la actualidad spinozianas, como calificaciones que expresan diferentes aspectos de una y la misma cosa en lugar de como siendo distintas cosas, y denomina a esta propuesta “aspectual reading”.<sup>29</sup> Laerke, así, busca mostrar que

---

<sup>23</sup> TIE §8.

<sup>24</sup> EVP27.

<sup>25</sup> En Olyyun. *The Jerusalem Philosophical Quarterly* 51, Julio 2002, pp. 295–324.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>27</sup> Klein, J. (2002) *op.cit.*, p. 295. Traducción nuestra.

<sup>28</sup> En M. Sinclair (ed), *The Actual and the Possible*, Oxford University Press, 2017.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

la esencia y la existencia de una cosa no refieren a cuestiones ontológicamente diferentes, sino a diversos puntos de vista de una misma cosa. Por último, nos gustaría señalar el aporte de Vittorio Morfino, quien, entre otras cosas, propone leer la proposición 8 de EII a partir de los modos de conocer humanos. Sobre esto dice: “si, efectivamente, los infinitos rectángulos contenidos en el círculo son a las cosas singulares comprendidas en los atributos de Dios como los rectángulos formados desde los segmentos de las líneas D y E son a las cosas singulares que duran, significa que la diferencia está [...] en el diferente modo en el cual es posible concebir una misma cosa”.<sup>30</sup> Así, el autor busca brindar una interpretación de esta compleja proposición en función del factor gnoseológico.

- Nuestro objeto de estudio se encuentra, entonces, delimitado por ser un problema filosófico central en la recepción y discusión del spinozismo. En este sentido, busca recorrer una senda ya transitada, y mucho. Este hecho nos obliga a estructurar nuestro trabajo de una manera determinada: partiendo de la exposición y análisis de las distintas líneas interpretativas que del problema del infinito en Spinoza se han dado desde la publicación de su obra póstuma hasta nuestros días. A esto dedicaremos el *primer capítulo*. Tomamos esta decisión expositiva y argumentativa basándonos en el hecho de que nuestra investigación surge como respuesta a un problema que nos precede. En este sentido, busca discutir con más de trescientos años de recepción y una gran cantidad de intérpretes. Es este recorrido el que intentamos condensar en este primer capítulo, teniendo en cuenta dos criterios: el cronológico y el conceptual. Si bien hemos decidido priorizar el orden cronológico, comenzando con el inicio de la recepción (1677) y avanzando hacia las interpretaciones más contemporáneas y actuales, se podrá apreciar que las postulaciones de los intérpretes se encuentran, a grandes rasgos, en la misma línea según la época en la que aparecen. Es decir, que hay una consonancia entre lo cronológico y lo conceptual. El objetivo del primer capítulo es, entonces, mostrar que la historia de la recepción de este problema descansa sobre la misma premisa inicial: la de leer lo *infinito* y lo *finito*, la *esencia* y la *existencia*, la *eternidad* y la *duración*, y la *sustancia* y los *modos* como conceptos ontológicos, es decir, como entes o estratos realmente distintos. Mostraremos que esta premisa tergiversa el planteo spinoziano desde el inicio,

---

<sup>30</sup> Morfino, V. (2015) “Esencia y Relación” en *Revista Pensamiento Político*, Num. 6, Universidad Diego Portales, Chile, p. 23.



imposibilitando una comprensión acabada de este y llevando a un sinfín de lecturas distintas y encontradas.

Los capítulos segundo y tercero contienen el núcleo central de la tesis, allí desarrollamos nuestra hipótesis *onto-gnoseológica* como interpretación superadora frente a las lecturas ontológicas brindadas por la tradición analizadas en el primer capítulo. Mostramos, basándonos en los textos de Spinoza, que las dualidades postuladas por nuestro filósofo, lejos de referir a distinciones de índole ontológico, aluden a distinciones de orden gnoseológico. Esto es, buscamos romper con el punto de partida sobre el que descansa la entera historiografía spinozista, para postular uno radicalmente diferente. En función de este objetivo, abordamos en el segundo capítulo la teoría del conocimiento spinoziana; y en el tercero, el modo en que ésta funciona como principio explicativo de las dualidades *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración* y *sustancia-modos*.

El *segundo capítulo* tiene dos objetivos específicos: en primer lugar, mostrar la factibilidad de la hipótesis *onto-gnoseológica*; en segundo lugar, abordar la teoría de los géneros de conocimiento spinoziana para mostrar que las dualidades al interior de los textos son asociadas una y otra vez por Spinoza a los modos de conocer humanos. En función del primer objetivo específico, partimos del examen de las definiciones de *finito en su género* y *absolutamente infinito*, *esencia* y *existencia*, *eternidad* y *duración*, *sustancia* y *modos*<sup>31</sup> que Spinoza brinda en la primera y segunda parte de su *Ética*. Sumamos, además, otras definiciones y axiomas que nos son útiles a la hora de mostrar nuestro punto, como los de *causa sui*, ‘*en sí*’, ‘*en otro*’, *causa* y *efecto*.<sup>32</sup> Es decir, indagamos la mayoría de las nociones sobre las que se han forjado el sinfín de estudios, análisis, investigaciones, debates y polémicas de la literatura spinozista desde el inicio de la recepción hasta nuestros días (capítulo 1). Este análisis mostrará que Spinoza no sólo emplea el término “concebir” (*concipere*) –y sus expresiones afines, a saber, “conocer” (*cognoscere*), “entender” (*intelligere*), “percibir” (*percipere*), “considerar” (*considerare*) y “distinguir” (*distinguere*)– en todas y cada una de las definiciones que sobre ellos ofrece en su obra central, sino que también se esfuerza por brindar una explicación de dichas definiciones a partir del factor gnoseológico. Hecho que da cuenta de su intención de explicar, pensar y elaborar las distinciones

---

<sup>31</sup> EIDef2; EIDefVIExp; EIIDef2, EIDef8; EIIDef5; EIDef3; EIIDef5.

<sup>32</sup> EIDef1; EIAx1 y 2; EIAx3 y 4.

conceptuales que se encuentran a la base de su sistema a partir de los modos de concebir de los hombres. Lo que nos habilita a introducir con fuerza la interpretación *onto-gnoseológica*.

El segundo objetivo específico del segundo capítulo es, una vez mostrada la legitimidad de nuestra propuesta, investigar cuáles son las distintas maneras de “concebir” que hay según Spinoza y cómo son caracterizadas por nuestro filósofo. Para esto, nos abocamos al estudio de los distintos géneros de conocimiento -imaginación, razón, ciencia intuitiva- a partir de TIE (*Tratado de la reforma del entendimiento*), KV (*Tratado breve*) y *Ética*. Este análisis evidenciará que Spinoza atribuye ciertos rasgos distintivos a cada uno de los géneros de conocimiento humanos a lo largo de toda su obra de modo constante. Mostramos cómo, para nuestro filósofo, la *imaginación* concibe la Naturaleza en su *finitud*, su *existencia*, su *duración* y en tanto *modificación*. Esto es, que el conocimiento imaginativo nos pone en contacto con un aspecto de lo real, aspecto que es caracterizado por Spinoza a partir de las nociones que han sido entendidas por la tradición como ontológicas. La *razón*, por su parte, concibe la misma Naturaleza, pero en su *infinitud*, su *esencia*, su *eternidad*, y en tanto *sustancia*. Es decir, nos brinda la perspectiva contraria, la otra cara de la dualidad. Así, mientras la realidad, Dios o Naturaleza es una y la misma -de allí la univocidad-, la dualidad es introducida por las distintas perspectivas que nos brindan nuestras capacidades cognoscitivas.

Ahora bien, tal como sabemos, hay un tercer y fundamental género de conocimiento para Spinoza: la *ciencia intuitiva*. En este sentido, mientras que el dualismo gnoseológico refiere a sólo dos accesos cognoscitivos, las maneras de conocer humanas son tres. Buscamos, entonces, mostrar que la causa de esta disparidad es, justamente, el rol fundamental que Spinoza otorga a la ciencia intuitiva, aquello que la hace no sólo diferente de la imaginación y la razón, sino más excelsa y deseable. Esta excelencia radica en su acceso a la univocidad de lo real: cuando los seres humanos conocen según el tercer género de conocimiento perciben la unión inmediata de las perspectivas que la imaginación y la razón presentaban como separadas. La ciencia intuitiva nos brinda un conocimiento de la totalidad de lo que existe, de la vastedad del ser, ya sin perspectivas, sino como la fusión de ellas. Es gracias a este último género de conocimiento que logramos concebir la unidad entre lo *infinito* y lo *finito*, la *esencia* y la *existencia*, la *eternidad* y la *duración*, la *sustancia* y los *modos*. Esto es, comprender que, desde el punto de vista ontológico, no hay dualidad posible.

El *tercer capítulo*, fundamental por ser aquel donde se consolida y materializa la hipótesis central, tiene como objetivo abordar cada una de las duplas postuladas a partir de la hipótesis *ontognoseológica*. Respecto de la dupla *esencia-existencia*, se mostrará que Spinoza lejos de postular una distinción real entre la esencia y la existencia de las cosas, las identifica con aspectos que podemos concebir de ellas. En tanto conocemos lo que hay desde el punto de vista de la imaginación, lo concebimos en su *existencia*. Y esto porque el alma no puede imaginar de otra forma los cuerpos exteriores y el cuerpo propio más que como *existentes en acto*.<sup>34</sup> La razón, por su parte, concibe las cosas en su *esencia formal*. Esto es, concibe el modo en que las cosas dependen de la esencia de Dios y están contenidas en ella.<sup>35</sup> La ciencia intuitiva es aquella que unifica estos dos aspectos, esto es, concibe *esencias singulares existentes en acto*<sup>36</sup> o, lo que es lo mismo, la unidad inescindible de la existencia y la esencia en las cosas.

Respecto de la dupla *eternidad-duración*, el camino se repite. La imaginación concibe las cosas desde el punto de vista de la existencia y la duración (*sub duratione concipiendi*),<sup>37</sup> que pueden medirse por el tiempo. La razón, las entiende por medio de la esencia misma de Dios y, por lo tanto, desde cierta perspectiva de eternidad (*sub specie aeternitatis*).<sup>38</sup> Spinoza es extremadamente claro respecto del origen de las nociones de duración y eternidad, a las que separa de cualquier interpretación ontológica para asociarlas a puntos de vista o perspectivas de la Naturaleza. La tarea de la ciencia intuitiva, entonces, tiene como resultado la fusión de ambas perspectivas. Los modos de la sustancia, que a partir de la imaginación son concebidos como durables y contingentes, y que desde la razón son concebidos desde cierta perspectiva de eternidad, son pensados desde el tercer género de conocimiento a partir de la articulación de sus aspectos, en la unidad de sus distintos puntos de vista. En este sentido, comprender rectamente los modos

---

<sup>34</sup> EIIP17. 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”. (EIIP17Dem.)

<sup>35</sup> CM 239. Trad. cast: 236. Citamos esta obra según la siguiente traducción al castellano: Spinoza, B (1988) *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*, Traducción de Atilano Domínguez, Editorial Alianza, Madrid.

<sup>36</sup> Chauí, M. (1999), *A Nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa*, Companhia das Letras, São Paulo, p. 9.

<sup>37</sup> EVP23Esc.

<sup>38</sup> EVP23Esc; EVP29; EVP30; EVP36.

implica concebirlos como modificaciones durables y eternas. Como lo que es aquí y ahora fluyendo de la eternidad.<sup>39</sup>

En relación al análisis de la dupla *sustancia-modos* nos encontramos, quizás, con una mayor dificultad, basada fundamentalmente en el prejuicio asociado al carácter fuertemente ontológico de lo que Spinoza denomina con estas nociones. Sin embargo, el sentido que estos conceptos poseen en su obra no se aleja de ningún modo de los de las otras duplas. Este hecho se deja ver, por ejemplo, en la distinción que, a propósito del atributo extensión, establece Spinoza en la primera parte de su *Ética*. Allí señala que la cantidad puede ser concebida por los seres humanos de dos maneras: tal como cuando actuamos con la imaginación, o como cuando lo hacemos con el entendimiento. Si consideramos la extensión tal como se da en la imaginación, establece Spinoza, aparecerá finita, divisible y compuesta de partes.<sup>40</sup> Si lo hacemos con la razón, por el contrario, aparecerá infinita, única e indivisible.<sup>41</sup> En este sentido, explicita nuestro filósofo, “la materia es la misma en todo lugar”<sup>42</sup> y las distinciones descansan en nuestros modos de concebirla. A este mismo hecho responde la tan conocida distinción spinoziana entre *Natura naturans* y *Natura naturata*. La misma Naturaleza recibe el nombre de *naturans* en cuanto referida a la sustancia en tanto concebida por sí misma; o es denominada *naturata*, cuando refiera a la misma sustancia en tanto modalizada.<sup>43</sup> El conocimiento al que la ciencia intuitiva accede tiene como base la unidad ontológica entre sustancia y modos, esto es, la sustancia modificada expresada por Spinoza a partir del término *Natura*. Sólo sobre esta unidad puede descansar la proclamación spinoziana que reza: “cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios”.<sup>44</sup>

La dupla *infinito-finito* es analizada por Spinoza en los mismos términos. En su famosa *Epístola sobre el infinito*, nuestro filósofo señala que el problema del infinito se ha vuelto tan difícil e inextricable porque sus lectores no lograron distinguir entre “lo que podemos solamente

---

<sup>39</sup> Ep.12, Gb. 58.

<sup>40</sup> EIP15Esc.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> EIP29Esc.

<sup>44</sup> EVP24.

entender pero no imaginar, y lo que también podemos imaginar”.<sup>45</sup> Esto es, señala, que si no se tiene en cuenta el aspecto del conocimiento humano, el análisis del problema del infinito se vuelve oscuro y hasta ininteligible. Así, el camino se repite de modo idéntico: cuando imaginamos lo real, se nos presenta como finito y compuesto de partes; cuando lo concebimos a partir de la razón, como infinito y uno. De considerar como real esta dualidad gnoseológica surgían las interpretaciones panteístas, acosmistas y dualistas de Spinoza. La ciencia intuitiva, entonces, surge nuevamente como aquel género de conocimiento que nos permite constatar la capacidad humana de comprender que lo real ya no alude a la sustancia infinita o a los modos finitos, sino que, desde la perspectiva adecuada, infinito y finito no sólo no son incompatibles, sino que se reclaman mutuamente.

Finalmente, incluimos un *cuarto capítulo* que tiene como objetivo analizar las implicancias que posee nuestra hipótesis de lectura desde el punto de vista ontológico y ético. Buscamos en él mostrar los beneficios que nuestra interpretación *onto-gnoseológica* tiene frente a las *lecturas ontológicas* que de la filosofía de Spinoza se han hecho (capítulo 1). Para esto, señalamos las ventajas que se siguen para la coherencia del sistema spinoziano, no sólo de eliminar toda dualidad ontológica para proclamar la univocidad de lo real, sino, también, de conservar la dualidad en tanto gnoseológica. Desde el aspecto ontológico, mostramos que, al no partir de la ontologización de conceptos que no son ontológicos, nuestra lectura evita tener que resolver los problemas a los que se enfrentaron las interpretaciones *unilaterales*, *dualistas* y *unívocas*. En este sentido, permite un acceso genuino y auténtico a la verdadera naturaleza del ser spinoziano en tanto absoluta afirmación y potencia. Desde el aspecto ético, al conservar la dualidad como gnoseológica, nuestra hipótesis puede dar cuenta de la dimensión ética del proyecto spinoziano. El camino hacia la virtud en Spinoza sólo puede comprenderse en tanto superación de toda dualidad, esto es, en tanto consecución, derrotero o senda hacia la constatación de la absoluta univocidad a partir de la ciencia intuitiva.

---

<sup>45</sup> Ep. 12, Gb. 53.

# CAPÍTULO I

## **HISTORIA DE UNA CONFUSIÓN: UNIVOCIDAD VERSUS DUALIDAD.**

### **1.1 Lecturas ontológicas: *unilaterales, dualistas, unívocas.***

Podemos caracterizar la historia de la recepción de la ontología spinoziana como la historia de una confusión. Que Spinoza defienda un sistema monista que proclama la *univocidad* de lo real, por una parte; y que, al mismo tiempo, postule las duplas conceptuales *infinito-finito, esencia-existencia, eternidad-duración y sustancia-modos*, que parecen remitir a una *dualidad* ontológica fuerte, ha generado desconcierto y perplejidad entre sus lectores. Frente a esto, los diferentes intérpretes se sintieron obligados a decidir qué conservar y qué suprimir de un planteo que se les presentaba como paradójico. Las soluciones oscilaron entre optar por la univocidad a costa de anular toda dualidad, o conservar la dualidad negando la posibilidad de una univocidad de lo real. De estas dos interpretaciones encontradas, surgieron una multiplicidad de versiones diversas y contradictorias.

En este primer capítulo, buscaremos brindar un panorama de estas distintas lecturas, teniendo en cuenta el período completo de la recepción de la obra spinoziana, esto es, desde su inicio en 1677 hasta nuestros días. Para esto, realizaremos una clasificación de estas múltiples interpretaciones en tres tipos fundamentales: (a) *lecturas unilaterales*, (b) *lecturas dualistas* y (c) *lecturas unívocas*. El objetivo principal será mostrar que, si bien en principio contradictorias, las distintas lecturas parten de la misma premisa: la interpretación ontológica de las dualidades postuladas. Esto es, parten de considerar lo infinito y lo finito, la esencia y la existencia, la eternidad y la duración, y la sustancia y los modos, como conceptos *ontológicos*, es decir, como entes o estratos reales y efectivamente diferentes. Este modo de entenderlos, sostenemos, es lo que lleva a los distintos intérpretes a tener que tomar decisiones radicales en función de la coherencia del sistema, transformando la compleja y profunda filosofía spinoziana en una simplificación o, peor, una tergiversación.

Las *lecturas unilaterales* han sido llevadas a cabo por aquellos intérpretes que sostienen que el planteo spinoziano realiza dos movimientos. En un primer momento divide lo real en dos ámbitos: por un lado, el de lo infinito, las esencias, lo eterno, la sustancia, la causa, lo en sí; por el otro, el de lo finito, lo que existe, lo durable, los modos, lo en otro. Este primer momento se ve expresado, según estos autores, de modo contundente en la Primera Parte de la *Ética*, entendida por ellos como la condensación de las bases ontológicas del proyecto spinoziano. En un segundo momento, la ontología spinoziana, demostrando que tal distinción no es más que superficial, termina abrazando sólo un ámbito del ser a costa de anular el otro. En otras palabras, la *unilateralidad* reside, según estos intérpretes, en un planteo en el cual no hay lugar para distinción alguna, donde la diferencia inicial queda, luego, reducida a un solo ámbito de lo real: o la sustancia infinita, o la multiplicidad finita. Así, la misma unilateralidad dio lugar a dos versiones antagónicas. Por un lado, aquella que sostiene que el ámbito de lo infinito y eterno queda anulado frente a la finitud modal; por el otro, aquella que sostiene lo opuesto, esto es, la anulación de toda particularidad y finitud. Son exponentes de la primera variante las lecturas de Christian Thomasius (1688), Pierre Bayle (1697), Georg Wachter (1699), Sebastian Kortholt (1700), Johannes Colerus (1705), Christian Wolff (1739), Moses Mendelssohn (1785), entre otros. Estas interpretaciones se realizaron inmediatamente después de la muerte de Spinoza, y buscaron acusarlo de *ateo* y *panteísta*, al sostener que su propuesta ontológica anula a Dios. Bajo la segunda variante pueden ser agrupadas las lecturas de Friedrich H. Jacobi (1785), Friedrich W. J. Schelling (1795), Hegel (1830), Victor Cousin (1829). Estas acusaron a Spinoza de *acosmista*, sosteniendo que su filosofía postula la anulación del mundo frente a un Dios infinito que es lo único que termina por ser.

Las otras dos líneas interpretativas, si bien opuestas radicalmente con la anterior y entre sí, comparten el punto de partida que nos gustaría aquí combatir: la lectura esencialmente ontológica de las dualidades mencionadas. Tanto las *lecturas dualistas* como las *lecturas unívocas* parten de la convicción de que el planteo de Spinoza está basado en la postulación de distinciones del ser. Ambas leen en las definiciones, axiomas y proposiciones de la Primera Parte de la *Ética* el esfuerzo por sentar las bases metafísicas de un proyecto filosófico, y no más que eso. La profunda diferencia que las separa es que mientras que las *lecturas dualistas* sostienen que la posición spinozista no se aleja de un planteo de corte platónico –donde lo real aparece quebrado en dos ámbitos completamente diferentes, a saber: el de lo infinito y el de lo finito–, las *unívocas*

defienden que esto es imposible en un proyecto que tiene como impronta la univocidad del ser. De este modo, mientras las primeras se esfuerzan en mostrar que la letra spinoziana expresa una distinción insuperable entre modos de ser; las segundas, acordando en que Spinoza pretende con sus definiciones determinar y precisar un panorama exclusivamente ontológico, buscan eliminar toda dualidad para lograr abrazar un único estrato de lo real. Analicemos el modo en que cada una de estas lecturas interpreta a Spinoza, y las consecuencias que derivan del mismo punto de partida quebrado.

### 1.1.1 *Lecturas unilaterales: del ateo maldito al “ebrio de Dios”*<sup>46</sup> (1677-1830)

#### I. Ateísmo

Las *Obras póstumas* aparecen publicadas en 1677 en latín y sólo con las iniciales “B. d. S” en la primera página. Gracias a su correspondencia, sabemos que en 1675 la *Ética* ya estaba terminada: en la Carta 68 de su *Epistolario*, Spinoza comunica a su corresponsal Enrique Oldenburg que ya había dado esta obra a la imprenta de Amsterdam, pero que tuvo que retirar el manuscrito “debido al escándalo que había suscitado entre los teólogos la sola inminencia de la publicación de una obra suya”.<sup>47</sup> Como consecuencia, nuestro filósofo decide diferir la publicación que, debido a su muerte inesperada, se realiza de modo póstumo.

Las primeras lecturas de la *Ética* convergen, en gran medida, en la primera variante de las interpretaciones *unilaterales* de su ontología. Esto es, en sostener que el planteo spinoziano es la expresión del más radical ateísmo: Spinoza anula lo infinito. Así, entre sus primeras biografías y análisis de su *Ética* -con excepción los esfuerzos de Jarig Jelles, y Jean Maximilien Lucas por compatibilizar su doctrina con el cristianismo-<sup>48</sup> nos encontramos con interpretaciones que

---

<sup>46</sup> Novalis (1897) 'Moralische Ansichten', en Schriflen, Berlin, 1846, vol. 2, 289 y 305; textos citados por M. Grunwald, Spinoza in Deutschland, Berlin (repr. Scientia Verlag, Aalen, 1986, 166). En ese mismo lugar afirma Novalis que “el spinozismo es una sobresaturación de divinidad” (p. 305)

<sup>47</sup> Tatián, D. (2012) *Spinoza. Una introducción*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, p.17.

<sup>48</sup> Cf. Domínguez, A. (1995) *Biografías de Spinoza*, Ed. Alianza, Madrid, p. 8; Cf. Solé, M. J. (2011) *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Editorial Brujas, Córdoba, p. 47.



coinciden en sostener que la filosofía spinoziana atenta contra Dios, lo eterno y lo infinito. Es decir, que afirman que Spinoza es un ateo, sea que lo tilden de naturalista, fatalista o panteísta.<sup>49</sup>

En 1688, Christian Thomasius –profesor de Derecho natural en la Universidad de Leipzig, y conocido como uno de los precursores de la Ilustración alemana–<sup>50</sup> mantiene un intercambio con Walther von Tschirhaus acerca del proyecto metafísico de Spinoza. Este intercambio comienza con la aparición del número de marzo de ese año de la revista *Pensamientos sinceros, cómicos y graves, aunque irracionales o Diálogos mensuales sobre libros de toda clase, pero especialmente sobre libros nuevos*,<sup>51</sup> fundada por el mismo Thomasius. Allí, éste dice sobre la *Ética*:

La primera parte es la más peligrosa, porque las otras se fundan en ella, pero es precisamente su ateísmo lo que conservan. Pues ésta contiene la infame definición de sustancia, *quod fit ens per se subsistens*, de la cual se concluye incorrectamente que sólo existe una sustancia en el mundo, que él denomina Dios pero que no es más que las criaturas tomadas en conjunto. ¿Podría haberse inventado algo más insensato que esto?<sup>52</sup>

La acusación de Thomasius es muy clara: la primera parte de la *Ética* expone la ontología spinoziana y, tal como está planteada, tiene como consecuencia la reducción de lo infinito a las criaturas finitas. Es decir, la supresión de toda trascendencia y separación, indispensables para la creación. Así, lo que Spinoza llama sustancia o Dios, en tanto que es causa inmanente,<sup>53</sup> se reduce

---

<sup>49</sup> Solé, M. J., *op. cit.*, p.18. Sobre este mismo tema, aclara la autora en la pág. 21: “De este modo, el spinozismo fue considerado como un *naturalismo*, destacando la identificación de Dios con la naturaleza, un *panteísmo*, acentuando la mera igualación de Dios con la totalidad de lo real, un *fatalismo*, al considerar el hecho de que Spinoza niega la existencia de una voluntad libre tanto en Dios como en los seres humanos, un *acosmismo*, basándose en que al identificar a Dios con la totalidad, lo que realmente se aniquila es el mundo creado, un *fanatismo* (Schwärmerei), a partir de una lectura mística de su sistema, que permitiría una unión inmediata del hombre con Dios, y, finalmente, un *dogmatismo*, pues este Dios spinoziano no sería sino un concepto afirmado por la razón especulativa, postulado como verdadero a partir de una definición arbitraria e ilegítima. Y todas estas denominaciones fueron asimismo utilizadas como sinónimos de *ateísmo* (...)”. Acerca del nacimiento del término “panteísmo”, acuñado por Toland (1705, *Socinianism Truly Stated*) Cf. Moreau, P. F. (1995), “Spinoza’s reception and influence” en Garrett, D. (Ed), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 413. También sobre este término Cf. Tatián, D. (2012), *op. cit.*, p.43.

<sup>50</sup> Solé, M. J., *op. cit.*, p.77.

<sup>51</sup> Thomasius, C., *Freimutige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunftmassige Gedanken oder Monatsgesprache uber allerhand, durnehmlich aber neue Bucher*. Tomo 1: enero a junio de 1688. (Reproducción de la edición de Halle 1690), Athenaum, Frankfurt am Main, 1972, marzo 1688.

<sup>52</sup> Thomasius, C., *op. cit.*, pp. 340-341.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 827.

a una sumatoria de cosas finitas, lo que no lleva a infinitud alguna. La consecuencia es evidente: Spinoza es un *panteísta*, es decir, un ateo. Este modo de entender a Dios, es decir, de anularlo, tiene como corolario, a su vez, la divinización del ser humano.<sup>54</sup> Así, las postulaciones spinozianas son absolutamente impías e inaceptables.

Casi una década después, Pierre Bayle publica su famosísimo *Diccionario histórico y crítico*,<sup>55</sup> profundizando lo sostenido por Thomasius. En una de las biografías más conocidas de la historia de la recepción del spinozismo, Bayle insiste en las acusaciones realizadas por el profesor y editor alemán, sosteniendo que al identificar lo infinito y lo finito, Spinoza cae en un panteísmo absoluto en el que la sustancia infinita termina por anularse, por diluirse en sus expresiones.

El análisis de Bayle se basa, principalmente, en mostrar las absurdas consecuencias que se generan a partir de sostener que Dios es extenso, tal como afirma Spinoza. El autor sostiene que la inmutabilidad de Dios es incompatible con la naturaleza de la extensión, ya que la materia sufre realmente la división de sus partes.<sup>56</sup> En este sentido, hace fundamental hincapié en el concepto de “modificación” spinoziano, y muestra cómo una ontología que plantea la modificación de una sustancia que es extensa, es una ontología sin Dios. Según Bayle, Spinoza utiliza el término “modificación” o “modalidad” para evitar el uso del concepto “parte”,<sup>57</sup> pero a fin de cuentas los términos poseen el mismo sentido: la división de la sustancia.<sup>58</sup> La propuesta spinoziana no hace sino multiplicar a Dios en cuantos modos hay, es decir, da lugar a infinitas sustancias finitas. Así, lo que quedan no son más que modos sustancializados, o múltiples sustancias. Spinoza no puede escapar de un Dios que se vuelve mutable y corruptible.<sup>59</sup> De donde resulta, dice Bayle, “que el Dios de los spinozistas es una naturaleza actualmente cambiante y que pasa continuamente por diversos estados que difieren interior y realmente unos de otros. No es para nada, por lo tanto, el

---

<sup>54</sup> Solé, M. J., *op. cit.*, p. 85.

<sup>55</sup> Bayle, P. (2010) *Diccionario histórico y crítico*, compilado, traducido y dirigido por Fernando Bahr, El cuenco de Plata, Buenos Aires.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 365.

ser soberanamente perfecto en el cual no hay ni sombra de cambio ni variación alguna”.<sup>60</sup> Así, el filósofo francés considera al Dios spinoziano como cambiante, múltiple y contradictorio, o sea, un no-Dios. Lo que lo lleva a concluir:

He allí la imagen del Dios de Spinoza; el mismo tiene la fuerza de cambiarse o modificarse en tierra, en luna, en mar, en árbol, etc., y es absolutamente uno y sin composición de partes alguna. Es verdad, por lo tanto, que se puede asegurar que la tierra es Dios, que la luna es Dios, que la tierra es enteramente Dios, que también lo es la luna, que Dios es la tierra, que es la luna, que Dios es enteramente la tierra, que Dios es enteramente la luna.<sup>61</sup>

Georg Wachter publica en 1699 *El spinozismo en el judaísmo o el mundo divinizado por el judaísmo actual y su Cábala secreta*.<sup>62</sup> Allí, este pastor luterano busca mostrar que la doctrina según la cual Dios y el mundo son idénticos es tomada por Spinoza de la Cábala judía. Tal como lo hace Bayle, Wachter se esfuerza en probar las consecuencias absurdas que surgen de la identificación de la divinidad con el mundo de los entes.<sup>63</sup> “Dios debe, pues, hacer la guerra contra sí mismo y herirse sus propias entrañas. Hay que admitir que los seres humanos son dioses y diosas, que Dios vive en los seres humanos, duerme y yace con ellos.”<sup>64</sup> Así, la metafísica spinoziana, al sostener que *natura naturans* y *natura naturata* son una y la misma realidad,<sup>65</sup> lo que realiza no es más que una anulación de lo infinito y lo divino. La realidad spinoziana queda, también para Wachter, reducida a los entes finitos. De este modo, las acusaciones de panteísmo y ateísmo caen nuevamente sobre la figura de Spinoza.<sup>66</sup>

En 1700, Sebastian Kortholt prepara y publica una segunda edición del exitoso libro de su padre, Christian Kortholt, *Sobre los tres impostores*, a la que añade un prefacio de su propia

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 400.

<sup>62</sup> Wachter, G. (1699) *Der Spinozismus im Judenthumb oder, die von dem heütigen Judenthumb, und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt*, Amsterdam.

<sup>63</sup> Solé, M. J., *op. cit.*, p.110.

<sup>64</sup> Wachter, G., *op. cit.*, p. 61.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>66</sup> Más adelante, en 1706 con la publicación de *Elucidación de la Cábala*, Wachter se retractará de esta interpretación para convertirse en un partidario del spinozismo, estableciendo que “una relación causa-efecto entre Dios y la naturaleza y no una mera identificación. Lo que lo lleva a sostener una cierta compatibilidad entre el spinozismo y el cristianismo. Cf. Solé, M. J., *op. cit.*, p. 112.

autoría, que consiste en un bosquejo de la vida y carácter de Spinoza.<sup>67</sup> Allí, el autor insiste en acusar a Spinoza de ateo, pero sumándole la carga de malintencionado: para él, el filósofo holandés era un “ateo malvado”<sup>68</sup> de opiniones perversas, que “se declaraba, sin embargo, cristiano”.<sup>69</sup> Así, Kortholt no ve en Spinoza más que un impío, continuando la lectura que ya había hecho su padre, quien sostenía que Spinoza “imbuía gratuitamente la perversidad de sus opiniones”, presentando a Dios como a la naturaleza. Esto equivalía, según él, a la negación de la verdadera divinidad”.<sup>70</sup>

Johannes Colerus publica en 1705, luego de 20 años dedicados a su redacción, la más completa de las biografías antiguas sobre Spinoza. Ésta, pese a sus numerosas erratas o inexactitudes, es la que ha gozado de mejor fama y ha sido más difundida.<sup>71</sup> Sus acusaciones hacia Spinoza son las mismas que le han hecho Thomasius, Bayle, Wachter y Kortholt: impiedad y ateísmo. Este pastor alemán identifica a Frans van den Enden, profesor de latín de la juventud de Spinoza, como aquel que plantó las “primeras semillas” del ateísmo en el filósofo.<sup>72</sup> Éstas germinaron, dando lugar a uno de los pensadores más impíos de la historia de la filosofía.

Colerus, tal como lo hace Kortholt, pretende desenmascarar a Spinoza, quien a primera vista puede pasar por un filósofo cristiano, siendo un ateo infame:<sup>73</sup>

Su *Ethica* o moral comienza por Dios. ¿Quién no creería, a primera vista, que quien sabe formular tan hermosas definiciones o descripciones de Dios, es un filósofo cristiano? Y, sobre todo, si se fija en la sexta donde dice: «entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita». Pero, tan pronto se examina esto a plena luz, se ve que su Dios no es Dios, sino un no-dios.<sup>74</sup>

---

<sup>67</sup> Solé, M. J., *op. cit.*, p. 90.

<sup>68</sup> Domínguez, A. (1995), p.93.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> Solé, M. J., *op. cit.*, p. 91.

<sup>71</sup> Domínguez, A. (1995), *op. cit.*, p. 22.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 124.

El concepto de causa inmanente sobre el que Spinoza hace descansar su ontología tiene consecuencias inadmisibles para Colerus. “El Dios spinoziano –señala el pastor– es la causa del universo, pero a la vez está en el universo y no fuera del mismo. Ahora bien, como el universo es finito, él hace a Dios finito. Y, aun cuando afirma de su Dios que es un ser infinito, que consta de infinitos atributos, juega con las palabras infinito y eterno”.<sup>75</sup> Así, la divinidad que postula carece de infinitud y eternidad, es, nuevamente, un no-dios. De este modo, el vínculo infinito-finito, tal como en los intérpretes anteriormente analizados, queda eliminado. No hay relación posible, porque para Spinoza sólo existe un aspecto de la realidad: el de lo finito, lo durable, el mundo de los entes.

En 1739, también en territorio alemán, Christian Wolff publica su *Teología natural*, surgida como una especie de defensa a la acusación de spinozismo que sobre él había recaído a partir de su polémica con Joachim Lange.<sup>76</sup> Allí, el filósofo, con el objetivo de refutar la doctrina spinozista y separarse de ella, brinda un análisis profundo del problema del infinito. Para esto, parte del examen de seis definiciones que se encuentran en la primera parte de la *Ética*: Dios, atributo, sustancia, *causa sui*, modo y finitud. Su acusación hacia Spinoza es la de fundar su sistema sobre principios confusos.<sup>77</sup> En primer lugar, según Wolff, nuestro filósofo confunde el concepto de sustancia, definida como lo que es “en sí”, con lo que existe “por sí”.<sup>78</sup> En segundo lugar, mezcla la noción de infinito extensivo con la de infinito intensivo, dando lugar a confusiones radicales y, sobre todo, a la anulación de la infinitud. Wolff sostiene, en continuidad con Thomasius, que Spinoza identifica a Dios con la suma total de los infinitos modos finitos, pero que esta sumatoria jamás puede resultar en una sustancia absolutamente infinita.<sup>79</sup> Así, el infinito que él postula, que tiene la capacidad de extenderse, no es el infinito divino. Su conclusión es tajante:

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>76</sup> Cf. Solé, M. J., *op. cit.*, p. 134.

<sup>77</sup> Wolf, C. (1739), *Theología naturalis, Methodo scientifica pertractata. Pars I*. Editio nova. Frankfurt am Main/Leipzig, Renger, 1739; *Pars 2*. Ed. noca. Frankfurt am Main/Leipzig, Renger, 1741, II, § 687.

<sup>78</sup> *Ibid.*, § 684.

<sup>79</sup> *Ibid.*, § 706.

El spinozismo no se encuentra lejos del ateísmo y es tan nocivo como éste. Incluso es, en cierto sentido, aún más nocivo que la negación de la existencia de Dios. Pues aunque Spinoza admite la existencia de un Dios, en tanto que primera y única causa de todas las cosas, él niega que Éste sea sabio y que se comporte según una voluntad libre, y que gobierne este mundo. Además, supone que el cuerpo y el alma, junto con las restantes cosas pensantes, si es que éstas existen, se encuentran en Él como partes en el todo. Así, Spinoza construye un Dios que es total y completamente distinto del verdadero Dios, en tanto que Éste, posee la más alta sabiduría y la más grande libertad y rige este mundo con su sabiduría y en tanto que el alma y el cuerpo junto con todas las cosas pensantes, si es que estas existen, no se encuentran contenidas en Él como partes del todo.<sup>80</sup>

Con una interpretación muy similar del vínculo entre lo infinito y eterno, y lo finito y durable, se encuentra lo postulado por Moses Mendelssohn en *Horas matinales o Lecciones acerca de la existencia de Dios* de 1787 –en el contexto de la conocida polémica en torno al panteísmo que a fines del siglo XVIII se da en Alemania–.<sup>81</sup> Allí, en un intento por distanciar la postura de su amigo Lessing –ya muerto para este momento– de la de Spinoza, establece acerca de este último que su definición de sustancia atenta contra su infinitud y divinidad. Retomando el argumento de Wolff, busca mostrar que la sustancia spinoziana no es realmente infinita, sino “un mero agregado de infinitos seres finitos”.<sup>82</sup> Esto sólo puede dar lugar a un infinito según la extensión o la cantidad, muy diferente del verdadero infinito, basado en la intensidad.<sup>83</sup>

## II. Acosmismo

En 1785, Jacobi publica sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*, en las que da a conocer la acusación de spinozismo por parte de Lessing<sup>84</sup> que años

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, § 716.

<sup>81</sup> Cf. Mendelssohn, M.; Lessing, G. E. (2010), *Debate sobre Spinoza*, estudio preliminar, traducción y notas de Solé, M. J., Córdoba: Encuentro Grupo Editor. También Solé, M. J., *op. cit.*; y Tatián, D. (2012) *op. cit.*, p.43.

<sup>82</sup> Solé, M. J., *op. cit.*, p. 278.

<sup>83</sup> Mendelssohn, M., *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* en *Idem., Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, editado por A. Altmann, Berlin, Akademie-Verlag, 1922 y ss. Reedición a partir de 1947: Stuttgart - Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Gunther Holzboog), t. 3.2, pp. 110-111.

<sup>84</sup> Allí, Jacobi afirma que Lessing le confesó que no había otra filosofía que la de Spinoza. (Jacobi, F. H., (2013) *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*, traducción Solé, M. J. en *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, UNQ Editorial, Buenos Aires, p. 13).

después se esfuerza en revertir Mendelssohn. Lo que allí se encuentra es una interpretación del spinozismo también unilateral, pero que inaugura una línea de lecturas que sostienen, en oposición a las anteriores, que lo que la ontología spinoziana anula es la finitud o el mundo.

Jacobi, partiendo, tal como lo han hecho los autores que acusan a Spinoza de ateo, de la comprensión de las dualidades como ontológicas, afirma que la filosofía spinoziana no logra mostrar el tránsito de lo infinito a lo finito.<sup>85</sup> Al pronunciarse contra toda causa transitoria, secundaria o remota, establece una inmanente, inherente, eterna, en sí misma inmutable, la cual, junto con todo aquello que se sigue de ella, es una y la misma.<sup>86</sup> Esto, según el filósofo alemán, tiene como consecuencia inevitable la anulación de lo finito y lo durable:

(...) en la causa primera, que es la naturaleza infinita, no pueden encontrarse pensamientos particulares ni determinaciones particulares de la voluntad, sino únicamente la materia originaria, interior, primera y universal, de la cual estos están hechos. La causa primera no puede actuar según propósitos ni causas finales, al igual que ella misma tampoco existe para un determinado propósito ni en función de una causa final. Del mismo modo, no puede tener un fundamento inicial ni una finalidad para realizar algo, al igual que en ella no hay ni comienzo ni final. En definitiva, lo que llamamos sucesión o duración es mera ilusión; pues dado que el efecto real coincide con su causa real y absoluta, distinguiéndose únicamente según la representación, la sucesión y la duración no deben ser, según la verdad, más que una determinada forma de considerar lo múltiple en lo infinito.<sup>87</sup>

Así, anticipando lo que dirá Hegel casi 50 años después, sostiene que una filosofía como la spinoziana deriva en la ilusión de toda particularidad. Esto es, arriba, en virtud del mismo punto de partida, a la conclusión opuesta: Spinoza es un acosmista.

---

<sup>85</sup> La propuesta de Jacobi, como bien sabemos, es la de hablar de estos temas según la revelación. No hay manera de llegar a conocer mediante la razón, como intenta hacer Spinoza, el pasaje de lo infinito a lo finito, ni su proporción (Jacobi, F. H., *op. cit.*, p. 35).

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p.17.

En la respuesta a las *Consideraciones* de Mendelssohn, incluida en esta misma obra, Jacobi brinda una exposición esquemática de la doctrina spinoziana. Allí dice del Dios de Spinoza:

Este Dios no pertenece, pues, a una clase determinada de cosas ni es tampoco una cosa especial, diferente a todas las demás. Por lo tanto, no puede sobrevenirle ninguna de las determinaciones que distinguen a las cosas particulares. En efecto, no puede poseer pensamiento o conciencia particulares, así como tampoco una determinada extensión, figura o color, ni nada que no sea mero material primigenio, pura materia, sustancia universal. XII. *Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet* –la determinación es una negación, por tanto, la determinación no pertenece a la cosa según su ser—. Por lo tanto, las cosas particulares, en tanto que existen únicamente de una manera determinada, son los non-entia. Mientras que el ser infinito es el único verdadero *ens reale, hoc est, est omne esse, et praeter quod datur esse* –ser real, esto es, todo el ser, fuera del cual no hay ser alguno—. <sup>88</sup>

La apuesta es clara: en Spinoza lo único real es lo infinito en tanto indeterminado. Las cosas singulares individuales caen bajo la categoría del no-ser. Según Jacobi, la ontología spinoziana tiene como consecuencia inevitable el que éstas no puedan ser de modo independiente: existen y coexisten ligadas en una cosa infinita absolutamente indivisible, y de ninguna otra manera. <sup>89</sup> Así, debe acusarse a Spinoza, más que de ateísmo, de *cosmo-teísmo* <sup>90</sup>. En resumen, lo particular, lo que dura, lo finito, vuelve a reducirse a mera apariencia, sin un respaldo real.

Esta interpretación influyó en las lecturas de Spinoza que hicieron los jóvenes idealistas de finales del siglo XVIII, sobre todo en la de Schelling y Hegel. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling identifica en sus *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* de 1795 el tránsito entre lo infinito y lo finito como el problema de toda filosofía. <sup>91</sup> Las epístolas siete y ocho están,

---

<sup>88</sup> Solé, M. J. (2013) *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, UNQ Editorial, Buenos Aires, p. 188-189.

<sup>89</sup> *Ibíd.* p. 199.

<sup>90</sup> Solé, M. J. (2011) *op. cit.*, p. 243. Allí, la autora señala que “[e]n el añadido a la tercera edición de las *Cartas...*, de 1819, Jacobi explica que el inventor de esta palabra es el francés Lamoignon de Malesherber, que en una nota a su edición de la *Historia Natural* de Plinio el viejo, establece que Plinio no era un ateo, sino un *cosmoteísta*, porque creía que el universo se identificaba con Dios.

<sup>91</sup> Schelling, F. W. J. (2009), *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo*, Abada Editores, Madrid.



fundamentalmente, destinadas al análisis de este problema en la filosofía de Spinoza. En la Carta siete establece respecto de esto:

Si el sujeto tiene una causalidad independiente, a él propia (en la medida en que es sujeto), entonces la exigencia ‘¡Piérdete en lo Absoluto!’ tiene una contradicción. Pero precisamente esa causalidad independiente del yo, por la que es yo, la había cancelado Spinoza. Al exigir que el sujeto se perdiera en lo Absoluto, había exigido a la vez la identidad de la causalidad subjetiva y absoluta, había decidido prácticamente que el mundo finito no era sino modificación de lo infinito, la causalidad finita sólo modificación de la infinita.

Por tanto, no por medio de una causalidad propia del sujeto, sino de una causalidad ajena en él, debería ser cumplida aquella exigencia. Dicho de otro modo, aquella exigencia no era otra que ésta: Anúlate a tí mismo por medio de la causalidad absoluta, o ¡compórtate del todo pasivamente respecto a la causalidad absoluta! (...) Permita que nos detengamos aquí, amigo, y admiremos la calma con la que Spinoza afrontó la consumación de su sistema. ¡Cabe en verdad que sólo haya encontrado esa calma en el amor por lo infinito!<sup>92</sup>

La lectura de Schelling es muy clara. En una línea jacobiana, sostiene que a lo que lleva la filosofía de Spinoza es a la anulación de lo finito y múltiple. El sujeto spinoziano se ve fagocitado por lo Absoluto. Esta identidad del sujeto con lo absoluto deriva en la pérdida de lo finito en lo infinito.<sup>93</sup>

La lectura de Spinoza que hace Hegel marca un hito en la recepción de la obra spinoziana, e influye en las interpretaciones de autores posteriores.<sup>94</sup> En sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*,<sup>95</sup> a pocos renglones del inicio del análisis que dedica a Spinoza, el autor escribe acerca

---

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 151, p. 84 del texto original.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, p. 161.

<sup>94</sup> En esta misma línea se encuentran los estudios de María Zambrano en su artículo “La salvación del individuo en Spinoza” (en *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras* N°3, Universidad Complutense, Madrid, 1936), defiende una lectura en total continuidad con la hegeliana, afirmando que para Spinoza ser individuo, ser modificación, en realidad no es ser nada. Según la autora, en Spinoza no hay ningún criterio que nos permita entender en qué sentido el Ser del individuo se distingue del Ser de la Sustancia. No hay, según Zambrano, ningún principio de individuación o separación que permita a los modos ser distintos y múltiples. Joachim hace referencia a otras lecturas acosmistas actuales, entre las que se encuentra la de Karolina Hübner en “Spinoza sobre la Sustancia y la Causa” (Defensa de tesis doctoral, 2010, University of Chicago); y, de modo más matizado, la interpretación de Michael Della Rocca (New York: Routledge, 2008, p. 289-90) (Cf. Joachim, H. (1964) *A Study of the Ethics of Spinoza*, Russell and Russell, Nueva York, pp. 79–80).

<sup>95</sup> Hegel, G. W. F. (1955) *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Colección de textos clásicos: Grandes obras, Tomo I, dirigida por José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires.

de su muerte: "Spinoza murió el 21 de febrero de 1677, a los 44 años, víctima de una tuberculosis que desde hacía mucho tiempo venía minando su organismo; fue una muerte muy a tono con su sistema, en el que todo lo individual y lo particular desaparece en la sustancia una".<sup>96</sup>

Desde el comienzo, el filósofo alemán expone su punto de vista acerca de la filosofía spinoziana, y lo que para él será una de sus fallas fundamentales: la anulación de toda multiplicidad y particularidad. Spinoza, según Hegel, parte de una dualidad que no se sostiene, ya que termina por reducir todo a una sustancia que carece de determinación, es decir, a una infinitud absolutamente inmóvil<sup>97</sup> y carente de vida. Según su lectura, las distinciones que se hallan en la *Ética* entre Sustancia, atributo y modo, aparecen como definiciones entrelazadas, y no son más que eso: definiciones. No se ve el modo en que los atributos brotan de la sustancia, ni los modos de los atributos.<sup>98</sup> En realidad, para Hegel, no se ve el modo en que pueda pensarse el universo como algo dotado de realidad en una ontología como la spinoziana. Es por esto que el filósofo alemán defiende al holandés ante la acusación de ateísmo, para hacer que recaiga sobre él, en continuidad con lo sostenido por Jacobi, la de *acosmismo*. Con las siguientes palabras lo expresa Hegel:

[...] Sería falso llamar a Spinoza ateo simplemente porque no distinga entre Dios y el universo. Con la misma o mayor razón, podríamos llamar al spinozismo, y estaríamos más en lo cierto al hacerlo así, acosmismo, ya que por este camino no se hace valer y se perenniza a la esencia del mundo, a la esencia finita, al universo, sino simplemente a Dios, como lo sustancial.

Spinoza afirma que lo que se llama universo no existe en modo alguno, pues sólo es una forma de Dios y no algo en y para sí. El universo no posee una realidad verdadera, sino que todo esto se lanza al abismo de una identidad única. Nada es, pues, en la realidad finita: ésta no posee verdad alguna; para Spinoza, solamente Dios es.

---

<sup>96</sup> *Ibíd.*, p. 282.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 286.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 294.

La verdad es, pues, exactamente lo contrario de lo que afirman quienes acusan a Spinoza de ateísmo: en él, Dios es demasiado.<sup>99</sup>

Así, lo verdaderamente real es la sustancia general y absoluta, como lo no particular. Todo lo particular y lo individual, no será más que simple negación, como todo lo determinado en general.<sup>100</sup> Las consecuencias para la sustancia serán, bajo esta óptica, también, drásticas. Si lo finito desaparece, lo infinito perece: la sustancia spinozista no será más que totalidad muerta. Pierre Macherey, en su libro *Hegel o Spinoza*,<sup>101</sup> resume de manera magistral la interpretación hegeliana de la ontología spinozista. Acerca de esto dice: “[e]l punto de vista de la Sustancia expresa lo absoluto a su manera: sin la vida que lo anima y lo hace existir. Es el espíritu fijado y muerto que no es más que sí, en una restricción originaria que lo condena desde el principio”.<sup>102</sup> Así, la dualidad da paso a la unilateralidad, pero sólo para caer en la negación de todo ser: la sustancia infinita spinoziana no es más que un absoluto carente de vida.

Con una lectura absolutamente hegeliana se encuentra la interpretación que Víctor Cousin realiza de Spinoza en el curso sobre la historia de la filosofía que dicta en 1829 en la Facultad de Letras de París.<sup>103</sup> Allí, el filósofo establece que para Spinoza “Dios es todo; el mundo y el hombre nada, o casi nada”.<sup>104</sup> En este sentido, sostiene que en lugar de hacer recaer sobre nuestro filósofo la acusación de ateísmo, debe lanzarse sobre él la contraria: lo que Spinoza anula es lo finito. “Cuando el hombre no ha sido concebido como una causa voluntaria y libre, sino como un deseo impotente y como un pensamiento imperfecto y finito, Dios, o el modelo supremo de la humanidad, no puede ser sino una sustancia y no una causa: la inmutable sustancia del universo, y no su causa productora y creadora”.<sup>105</sup> Así, el hombre, expresión de lo que existe, lo que dura,

---

<sup>99</sup> *Ibíd.*, p. 303.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, p. 308.

<sup>101</sup> Macherey, P. (2006) *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 37.

<sup>103</sup> Cousin, V. (1840), *Cours de l'Histoire de la philosophie*, décima primera lección 1829, Oeuvres de V. Cousin, Société Beige de Librairie, Bruxelles. Citamos esta obra según la siguiente traducción al inglés: Cousin, V. (1852), *Course of the History of Modern Philosophy*, Trad. Orlando Williams Wight, T y T Clark, New York.

<sup>104</sup> Cousin, V. (1852), *op. cit.*, p. 93. Traducción nuestra.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, p. 95.

lo finito, queda reducido a imperfección e impotencia. Frente a él se alza la única realidad: la sustancia absolutamente inmutable.

Siete años más tarde, durante un viaje a Holanda realizado para redactar un informe sobre la instrucción pública sobre este país,<sup>106</sup> Cousin vuelve a hacer referencia a Spinoza en un texto llamado *De l' Instruction publique en Hollande*. Allí retoma lo dicho en sus lecciones sobre la historia de la filosofía, para insistir en lo mismo:

No soy spinocista por cierto, y después de Leibniz y de Maine De Biran, en mis lecciones de 1829, me he referido al sistema de Spinoza con más severidad que indulgencia. Confundiendo el deseo con la voluntad, Spinoza destruyó el verdadero carácter de la personalidad humana Y, en general, disminuyó demasiado la personalidad en la existencia. Para Spinoza, Dios: el ser en sí, eterno, infinito, abruma demasiado lo finito, lo relativo e, incluso a esta humanidad, sin la cual, los atributos más propios y santos de la divinidad quedan cerrados e ininteligibles. Lejos de ser ateo, como se lo acusa, Spinoza posee tan terriblemente el sentimiento de dios que pierde el sentido del hombre.<sup>107</sup>

Esto lleva a Cousin a considerarlo como un místico judío, identificando su *Ética* –pese a su superficial forma geométrica– con un himno, un impulso y un suspiro del alma hacia aquel que, él sólo, puede decir “Yo soy el que soy”.<sup>108</sup> Así, Spinoza vuelve a aparecer como el filósofo que suprime, elimina, descarta lo finito, todo lo particular sucumbe frente a lo único que realmente es: Dios.

Las *lecturas unilaterales*, de este modo, no logran evitar la simplificación del sistema spinoziano. Su análisis parte del quiebre ontológico entre lo *infinito*, la *esencia*, la *eternidad* y la *sustancia*, por un lado; y lo *finito*, la *existencia*, la *duración* y los *modos*, por otro. Es este quiebre el que no logran conciliar, dando lugar a lecturas radicalmente opuestas. En Spinoza, para ellos, hay que elegir: o lo infinito, o lo finito. La pérdida es, entonces, demasiado grande. La filosofía

---

<sup>106</sup> Cf. Vermeren, P. (1992), “Victor Cousin, la institución filosófica francesa y la doctrina maldita del judío Spinoza” en *Revista de filosofía Universidad de Chile*, N° 39-40, pp. 107-116, p. 109.

<sup>107</sup> Cousin, V. (1837), *De l' Instruction publique en Hollande*, Levraul, Strasbourg, p. 72.

<sup>108</sup> Vermeren, P., *op. cit.*, p. 109.

de Spinoza o nos deja atascados en lo particular y lo individual, arrojados a nuestra propia finitud y limitación; o postula un infinito que expulsa toda determinación, y con ello todo lo que está vivo, que cambia, que dura. Ningún camino parece ser deseable, ambos saben a escasez y pobreza. Ninguno accede a la profundidad del planteo spinozista, a la vastedad del ser que allí se afirma, a las distintas expresiones de la potencia infinita.

### 1.1.2 *Lecturas dualistas*

Las *lecturas dualistas*, tal como establecimos, ven en el corpus spinoziano la expresión de un dualismo ontológico de tipo platónico. Es decir, leen en las duplas mencionadas una distinción real y permanente. En este sentido, establecen que nuestro filósofo postula una diferencia de ser categórica entre dos ámbitos tajantemente divididos: por un lado, lo *infinito*, las *esencias*, lo *eterno*, *Dios*, la causa, lo necesario. Por el otro, como efecto distinto y, por momentos, opuesto, lo *finito*, las *existencias*, lo que *dura*, las *modificaciones*, el efecto, lo contingente. Así, se elimina toda posible univocidad como modo de conservar la dualidad.

Entre sus exponentes podemos encontrar autores como Valterri Viljanen, quien en *Spinoza's Geometry of Power*<sup>109</sup> postula una lectura del planteo spinoziano basada en una dualidad ontológica radical. Ésta, según el autor, se ve expresada, sobre todo, en las duplas esencias-existencias y eternidad-temporalidad. En el primer capítulo de su libro, Viljanen brinda el núcleo de su interpretación de modo directo y conciso, estableciendo que Spinoza afirma una distinción al estilo platónico entre esencia y existencia, como si se tratara de dos estratos distintos de lo real. La prioridad ontológica no tarda en llegar: el autor establece, a continuación, que las esencias son las únicas que tienen status ontológico independiente ya que están contenidas en Dios y dependen sólo de la esencia divina para ser, es decir, no necesitan de la existencia. Las esencias pertenecen a, y están “situadas en”, un ámbito ontológico diferente del de lo que existe. A estas, agrega, no pertenece el tiempo, sino la eternidad.<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> Viljanen, V. (2011) *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge University Press, New York.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 10.

Lo real, así, parece tener dos capas. De hecho, Viljanen sostiene que esta es, en resumen, la propuesta spinozista, que se manifiesta de modo más maduro y acabado en su obra central. Es en la *Ética* donde esto se ve expresado de manera concluyente, haciendo base fundamentalmente en la distinción entre eternidad y temporalidad:<sup>111</sup> las esencias son eternas, las cosas son temporales. La relación entre ambas es de causalidad, las últimas son meras consecuencias o efectos de las primeras, y nuestro *conatus* no es más que el esfuerzo en pos de la realización de esta esencia que nos determina a priori y definitivamente. Viljanen lo resume del siguiente modo:

Esto lleva a Spinoza a la afirmación de que sólo las esencias formales eternas que se siguen de los atributos divinos pueden ser la base de la realidad: es sólo gracias a esta capa atemporal de entidades casi-geométricas enraizadas en la esencia de toda la naturaleza, que las cosas pueden formar un todo ordenado. Nada merece ser llamado real si no está incluido en este plano infinito que el Spinoza de 1660 llama “el ser de las esencias”, y que en los 70's llama “las cosas consideradas bajo la perspectiva de la eternidad”. Es lo eterno en nosotros lo que determina aquello que somos.<sup>112</sup>

Esto lo lleva al punto de establecer que la existencia concreta no es una nota necesaria de lo real. Cualquier esencia verdadera está dotada de una forma de realidad absoluta,<sup>113</sup> independientemente de su existencia actual. La independencia es total, la división es categórica, la dualidad es insuperable.

En la misma línea se encuentra el artículo “Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal”<sup>114</sup> de Don Garrett. En éste, el autor parte de la Proposición 8 de la Segunda Parte de la *Ética* –que proclama que “[l]as ideas de las cosas singulares -o sea, de los modos- no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios”-<sup>115</sup>, para analizar las categorías de esencia y existencia tal como se muestran a lo largo de

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 29. La traducción es nuestra.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>114</sup> Garrett, D. (2009) “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 University Press, Cambridge.

<sup>115</sup> EIIP8.

esta obra. Su tesis es que el ser de una cosa singular no es más que un modo de ser derivado de su esencia formal, que lo precede y determina. Es decir, establece el modo de existencia como corolario de la esencia. Así se repite la tesis de Viljanen: la ontología de Spinoza postula una relación causal o de inferencia entre dos estratos ontológicos distintos en relación a las cosas singulares. Esta separación lleva al autor a defender una lectura en la que las esencias formales de las cosas singulares pueden o no actualizarse. En otras palabras, en la que perfectamente podemos pensar esencias formales sueltas, abstractas, sin existencia real o actual. Esto es, en palabras de Garrett, una cantidad de “posibilidades in-actualizadas”. Es decir, una multiplicidad de esencias formales que pueden o no comenzar a existir, o actualizarse.<sup>116</sup>

Un poco más adelante, Garrett establece que la diferencia entre las esencias formales y las cosas singulares de las cuales son esencias es radical: las primeras son modos infinitos, mientras que las últimas son modos finitos. Con las siguientes palabras lo expresa el autor:

La esencia formal de una cosa singular no es, sin embargo, idéntica a la cosa misma. La cosa singular, teniendo una existencia finita y determinada (por 2d7), es un modo finito, mientras que su esencia formal es un modo infinito. Como ya hemos dicho, el ser de la esencia formal de una cosa singular, no es él solo suficiente para que la cosa singular exista.<sup>117</sup>

La brecha se vuelve insondable. Su propuesta termina en un dualismo radical: las esencias formarán parte de lo infinito; las existencias, de lo finito. Esto lleva a Garrett a tener que realizar nuevas concesiones duales: la distinción entre los ámbitos de la eternidad y la duración no tarda en llegar. El autor establece que mientras que la cosa singular existe durante una duración limitada, la modificación del atributo que constituye la esencia formal de la cosa es permanente y se sigue de la naturaleza absoluta del atributo, tal como se espera en un modo infinito.<sup>118</sup> De esta manera, a las cosas singulares existentes pertenece la duración, mientras que a las esencias formales de éstas, la eternidad.

---

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> *Ibid.* p. 8. La traducción es nuestra.

<sup>118</sup> *Ibid.* p. 9.

Christopher Martin en “The Framework of essence in Spinoza's Ethics”,<sup>119</sup> en continuidad con el planteo dual, sostiene que en Spinoza hay una “dualidad de las esencias modales”. Así, separa entre la esencia única de la cosa (*esencia actual*), y la esencia que comparte al formar parte de una misma especie (*esencia formal*). La esencia actual, agrega el autor, es el *conatus*, que es particular y es durable; la esencia formal es común a muchos modos y eterna. Así, mientras la esencia actual es aquello que nos define y particulariza como individuos, la esencia formal es aquella que nos hace iguales a todos los seres humanos en tanto miembros de una misma especie.<sup>120</sup> Esto lleva a Martin a una conclusión muy similar a la de Don Garrett: las esencias formales son identificadas con los modos infinitos o leyes de la naturaleza.<sup>121</sup> Éstas funcionan como intermediarias entre la sustancia/sus atributos y el orden de los modos finitos.<sup>122</sup>

Así, el dualismo es el punto de partida y el punto de llegada. La ontología spinoziana separa, tal como lo hace la platónica, entre dos ámbitos de la realidad radicalmente distintos. De hecho, Martin profundiza el paralelismo platónico al establecer que la relación entre las esencias formales y las actuales se asemeja a la “relación entre ideas y copias”,<sup>123</sup> donde las esencias actuales no son más que expresiones o ejemplificaciones particulares de las esencias formales. El autor utiliza palabras como “participación” o “instanciación”<sup>124</sup> para explicar la manera en que ambas se vinculan.

Tad Schmaltz, en “Spinoza on Eternity and Duration”,<sup>125</sup> también realiza una lectura platónica de la ontología spinoziana, haciendo hincapié fundamentalmente en la dupla eternidad-duración, que termina recayendo en la de esencia formal-esencia actual. Para esto rastrea la dualidad no sólo en la *Ética*, sino también en *Cogitata Metaphysica* y en Epístola 12.

---

<sup>119</sup> Martin, C. P. (2008), “The Framework of Essences in Spinoza's Ethics” in *British Journal for the History of Philosophy*, 16:3, pp. 489-50.

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 493.

<sup>121</sup> *Ibíd.*, p. 504.

<sup>122</sup> *Ibíd.*, p. 505.

<sup>123</sup> *Ibíd.*, p. 507.

<sup>124</sup> *Ibíd.*, p. 508.

<sup>125</sup> Schmaltz, T. (2015) “Spinoza on Eternity and Duration: The 1663 Connection”, en: Melamed, Y. (ed.), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford University Press, Oxford, pp. 205-220.



El autor distingue entre la sustancia y las esencias formales comprendidas en sus atributos, a los que atribuye la nota de eternidad; y los modos, que sólo poseen una existencia durable.<sup>126</sup> Esto lo lleva a establecer que las cosas, a las que otorga el adjetivo de “creadas”,<sup>127</sup> poseen un “modo de existencia” y un “modo de esencia” que son distintos. Lo que no sucede en el caso de Dios, donde su esencia y su existencia son una y la misma cosa. Así, lo infinito y lo finito parecen estar en las antípodas: de un lado está Dios, los atributos y las esencias formales, que son eternos; del otro está la existencia actual de las cosas finitas, que es durable, y nada posee en común con el ámbito de la infinitud.

La Proposición 8 de la Segunda Parte de la *Ética*, le sirve a Schmaltz para terminar de separar ambos ámbitos. Sobre ésta Proposición dice el autor: “[l]a indicación del Corolario de EIIP8 parece ser que las esencias formales de los modos no existentes, que están contenidas en los atributos divinos, poseen una existencia que difiere de la que los modos tienen en la medida en que se dice que duran”.<sup>128</sup> En este sentido, continúa, la esencia formal de una cosa singular difiere de lo que Spinoza llama en la *Ética* “la esencia actual” de esa cosa.<sup>129</sup> Esta última es identificada por el autor con el *conatus*, que no es más que la cosa singular perseverando en su ser. De este modo, esencia actual y cosa singular se vuelven una: esta esencia no puede existir sin la cosa singular que persevera en el ser, ni tampoco la cosa puede ser sin su esencia actual. Ahora bien, no parece suceder lo mismo con las esencias formales. Éstas, señala Schmaltz, están presentes atemporalmente en los atributos, independientemente de si la cosa existe o no.<sup>130</sup>

Por su parte, Charles Jarrett en “Spinoza’s distinction between essence and existence”,<sup>131</sup> realiza una lectura en esta misma línea, analizando el tipo de relación que se da entre esencia y existencia en una ontología como la de Spinoza. Para esto, el autor parte de la distinción que nuestro filósofo hace entre ambos conceptos, para investigar de qué tipo es. En este sentido, su trabajo se dedica a investigar tres vías posibles: que esta sea una distinción 1) real 2) modal 3) de

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 217. La traducción es nuestra.

<sup>129</sup> *Ibidem.*

<sup>130</sup> *Ibidem.*

<sup>131</sup> Jarrett, C. (2001) “Spinoza’s distinction between essence and existence”, en *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 50, Julio, pp. 245-252.

la razón. El autor toma estas posibles vías de Descartes, quien, según él, las toma de Suárez.<sup>132</sup> Así, establece que una distinción real entre dos cosas se da cuando ambas pueden existir separadas, es decir, cuando son independientes una de la otra. La distinción modal sucede cuando una cosa puede existir sin la otra, pero no viceversa. Finalmente, la distinción de la razón se da cuando una y la misma cosa es concebida por nosotros de dos maneras distintas, es decir, cuando podemos formarnos dos conceptos diferentes de la misma cosa.

La tesis de Jarrett es que lo que Spinoza establece entre esencia y existencia es una distinción modal, en la que la existencia no puede darse sin la esencia, pero sí viceversa. De esta manera, sostiene que la existencia durable de una cosa no es algo que sea por derecho propio, sino más bien una característica in-esencial de la cosa o un estado de ella.<sup>133</sup> En este sentido, equipara la postura spinozista con la de Maimónides, según quien la existencia es un accidente perteneciente a todas las cosas y, por lo tanto, un elemento adicionado a la esencia. Así, la conclusión es la misma, la separación entre esencia y existencia es total en un planteo como el spinoziano.

De este modo, las lecturas dualistas, partiendo del mismo origen quebrado, postulan una interpretación de la ontología spinoziana radicalmente diferente a las que brindaban las lecturas unilaterales. Aquí el punto de partida dual se conserva y mantiene. El vínculo planteado entre lo infinito y lo finito y las duplas que se dicen en el mismo sentido, es un vínculo basado en la trascendencia y la separación, lo que redundará en un planteo de corte platónico o medieval. Lo *finito*, lo que existe y dura, pierde, bajo estas lecturas, todo carácter de modificación. Abandona su carácter activo para replegarse al lugar de efecto pasivo, derivado, mera copia o imitación. Bajo esta óptica, Spinoza no es más que uno más en la larga línea de pensadores de raigambre judeo-cristiana.

### **1.1.3 Lecturas unívocas**

Por último, encontramos las *lecturas unívocas* que se han impuesto con fuerza en los últimos años. Éstas defienden la univocidad del ser spinoziano, afirmando que no hay más que un

---

<sup>132</sup> *Ibíd.*, p. 248.

<sup>133</sup> *Ibíd.*, p. 251.

mismo proceso de causalidad, expresión o existencia de la sustancia y sus modos, negando así cualquier tipo de trascendencia o dualismo. Este tipo de interpretaciones, partiendo, como señalamos, de una lectura *ontológica* de los conceptos de *infinito y finito*, *esencia y existencia*, *eternidad y duración*, y *sustancia y modos*, buscan la manera de anular estas distinciones con el objetivo de poder abrazar la univocidad.

Gilles Deleuze, con su monumental *Spinoza y el problema de la expresión*,<sup>134</sup> erige una bisagra en la interpretación de la filosofía spinoziana. Su postulación del término “expresión” como aquel que permite una lectura radicalmente inmanente de la ontología de Spinoza, inaugura una línea de interpretaciones que abrazan la absoluta univocidad del ser. Así, en lugar de pensar la sustancia, sus atributos y sus modificaciones como distintos estamentos de lo real, Deleuze unifica las distinciones en una y la misma expresión de lo que es. De este modo, establece que “en primer lugar, la substancia se expresa en sus atributos, y cada atributo expresa una esencia. Pero, en segundo lugar, los atributos se expresan a su vez: se expresan en los modos que de ellos dependen, y cada modo expresa una modificación”.<sup>135</sup>

Este “expresar” se relaciona de forma directa, según Deleuze, con los conceptos “explicar” y “englobar”,<sup>136</sup> lo que permite pensar la inmanencia de modo radical. Con las siguientes palabras lo explica el filósofo:

Explicar es desarrollar. Englobar es implicar. Sin embargo, ambos términos no son contrarios: sólo indican dos aspectos de la expresión. Por una parte, la expresión es una explicación: desarrollo de aquello que se expresa, manifestación del Uno en lo múltiple (manifestación de la sustancia en sus atributos; después, de los atributos en sus modos). Pero, por otra parte, la expresión múltiple engloba el Uno. El Uno permanece englobado en lo que lo expresa, impreso en lo que lo desarrolla, inmanente a todo aquello que lo manifiesta: en ese sentido, la expresión es un englobar.<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> Deleuze, G. (1996) *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Muchnik editores S. A., Barcelona.

<sup>135</sup> *Ibíd.*, p. 10.

<sup>136</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>137</sup> *Ibidem.*

En este sentido, la univocidad se vuelve innegable: la Naturaleza comprende todo, contiene todo, al mismo tiempo de ser explicada e implicada por cada cosa.<sup>138</sup> En este contexto, la relación entre lo infinito y lo finito pierde su oscuridad para volverse la más acabada manifestación de inmanencia. Esto se muestra, según Deleuze, en que si bien sustancia y modos no se dicen en el mismo sentido, el ser se dice en el mismo sentido en ambos:

La univocidad de los atributos no significa que la sustancia y los modos tengan el mismo ser o la misma perfección: la sustancia es en sí, las modificaciones son en la sustancia como en otra cosa. Lo que es en otra cosa y lo que es en sí no se supone en el mismo sentido, pero el ser se dice formalmente en el mismo sentido de lo que es en sí y de lo que es en otra cosa: los mismos atributos, tomados en el mismo sentido, constituyen la esencia de lo uno y son implicados por la esencia de lo otro. Más aún, ese ser común no es en Spinoza, como en Duns Scoto, un Ente neutralizado, indiferente al finito y al infinito, al *in-se* y al *in-alio*. Al contrario, es el Ente calificado de la sustancia, en el que la sustancia permanece en sí, pero también en el que los modos permanecen como en otra cosa. La inmanencia es pues la nueva figura que toma la teoría de la univocidad en Spinoza.<sup>139</sup>

Así, se establece, contra toda lectura dualista, la igualdad de todas las formas del ser spinozianas, y la consecuente univocidad de lo real que deriva de ella. “Desde todos los puntos de vista, la filosofía de la inmanencia aparece como la teoría del Ente-uno, del Ente igual, del Ente-unívoco y común. Busca las condiciones de una afirmación verdadera, denunciando todos los tratamientos que retiran al ser su plena positividad, es decir su comunidad formal”.<sup>140</sup>

Vittorio Morfino en “Esencia y relación”,<sup>141</sup> brinda una lectura en total continuidad con la deleuziana. Allí, defiende una interpretación basada en la identificación de la esencia, la existencia y la potencia spinozianas, sosteniendo que en Spinoza se refieren a lo mismo.<sup>142</sup> Su propuesta es pensar la ontología spinoziana como una “ontología de la relación”, donde “la esencia dejaría de

---

<sup>138</sup> *Ibíd.*, p. 13.

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 161.

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p.163.

<sup>141</sup> Morfino, V. (2015) *op. cit.*

<sup>142</sup> *Ibíd.*, p. 2. Allí Morfino señala, incluso, que la esencia es posterior a la existencia.

ser aquella cosa “íntima” (TRE), para situarse en el nudo que conecta cada cosa singular con las otras, siendo indistinguible de la existencia-potencia del individuo.”<sup>143</sup>

Para esto, Morfino propone entender el “ser en otro” de los modos, no como el ser en la sustancia, sino como el ser en el tejido de las relaciones en las que se encuentra inserto. Es decir, el ser modo como estar constituido de modos, en una relación de intercambio con modos, y entrando en la constitución de modos.<sup>144</sup> La consecuencia respecto al problema dualista es drástica: “así como no se da una esencia divina que preceda su existencia-potencia, no se dan esencias de las cosas que precedan a su existencia-potencia, es decir, se dan al interior de la trama relacional tejida desde la causalidad inmanente divina”.<sup>145</sup>

La univocidad se ve también expresada, según Morfino, en la unidad entre eternidad-duración o simultaneidad-sucesión. El autor, contra todo platonismo, establece que “la eternidad no puede ser una simultaneidad en la que la sucesión se encuentra concentrada, y a la que ‘después’ sigue la serie de las cosas finitas según el camino ofrecido por la eternidad. La eternidad y la duración no están en dos ‘lugares’ diferentes, sino en el mismo ‘lugar’”.<sup>146</sup> La división entre estos dos planos de lo real –a un lado la serie de las cosas fijas y eternas, al otro la de las cosas mutables–, no tiene lugar en la “ontología de la relación” propuesta por Morfino. En los siguientes términos lo expresa el autor:

La eternidad, entonces, no puede ser el punto panorámico desde el cual es posible observar la sucesión (como lo es, por ejemplo, en Tomás), precisamente porque no está dado ni el punto panorámico, ni la flecha orientada de la sucesión. La eternidad es el tejido mismo, la trama, la textura de las duraciones, y en este sentido no dura y no puede estar pensada en términos temporales. Cada cosa singular es eterna en cuanto su existencia se da en la trama, en el tejido, en la textura compleja de relaciones que, sin embargo, no existe antes de su duración, sino en su duración misma. Y es que la duración de una cosa singular no es pensable como una sucesión de estados en el tiempo, sino como un *cum durare*, para usar

---

<sup>143</sup> *Ibíd.*, p. 1.

<sup>144</sup> *Ibíd.*, p. 2.

<sup>145</sup> *Ibidem.*

<sup>146</sup> *Ibíd.*, p.21.

un término lucreciano que a Spinoza le gusta mucho, como un *concurrere* (por lo demás la cosa singular misma es definida como un *concurrere* de más individuos en una actio que genera un solo efecto).<sup>147</sup>

Si la duración es una trama de duraciones, la eternidad no es nada distinto a ella. Ésta es la complejidad de esas tramas. El punto de vista de la eternidad es el que puede entender esta complejidad, sin parcialidades, sino en su totalidad.<sup>148</sup> Así, la distinción entre las duplas postuladas por Spinoza debe eliminarse como condición para proclamar la unidad. Es imposible, si tomamos la dualidad como ontológica, conservarla en un sistema que abraza la univocidad del ser.

Marilena Chaui en “O fim da metafísica: Espinoza e a ontologia do necessário”<sup>149</sup>, realiza una lectura con este mismo espíritu, centrándose, fundamentalmente, en la distinción necesidad-contingencia. El objetivo del artículo es mostrar cómo Spinoza encarna una metafísica de lo necesario, contra cualquier lectura que deje lugar a la posibilidad y la contingencia. Nos interesa de su análisis, particularmente, la interpretación unívoca que realiza de la dupla esencia-existencia. En relación a ésta, Chaui hace hincapié principalmente en la Definición 2 de la Segunda Parte de la *Ética*, que reza del siguiente modo: “Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa –y viceversa, aquello que sin la cosa– no puede ni ser ni concebirse”.<sup>150</sup> Definición que, al defender la identidad entre la esencia y la existencia de las cosas singulares, evidencia la total diferencia entre la ontología de Spinoza y las ontologías de lo posible. Con las siguientes palabras lo expresa la filósofa: “[l]a subversión spinoziana reside en el pequeño e inmenso *viceversa*, puesto que es esto lo que determina la identidad de la esencia y la existencia singulares, dejando de lado [*afastando de vez*] la hipótesis de esencias universales posibles que estarían a la espera de existir”.<sup>151</sup>

---

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p.22.

<sup>149</sup> Chaui, M. (2008), “O fim da metafísica: Espinoza e a ontologia do necessário” en Tatián, D., *Spinoza: cuarto coloquio*, Ed. Brujas, Córdoba.

<sup>150</sup> EIIDef2.

<sup>151</sup> Chaui, M. (2008), *op. cit.*, p. 19. Énfasis nuestro.

Así, la posibilidad no es más que una muestra de nuestra ignorancia. Las cosas son necesarias o imposibles, no hay lugar para lo posible ni para lo contingente.<sup>152</sup> Esto lleva a Chauí a defender que, en Spinoza, las existencias singulares son tan necesarias como sus esencias. Las esencias de las cosas particulares están comprendidas en la naturaleza de los atributos de la sustancia y, por consiguiente, sus existencias están determinadas por la potencia de esos mismos atributos.<sup>153</sup> De este modo, concluye la autora, no hay manera de pensar esencias sin existencia, ambas están determinadas por la acción de lo absolutamente infinito a ser de modo necesario.

La lectura que Chauí hace de la dupla esencia-existencia se inscribe en la línea que sostiene la unidad de lo infinito y lo finito. Para la filósofa brasileña, en Spinoza no es posible pensar una dualidad de lo real, en su ontología “la necesidad causal que rige las cosas particulares, esto es, finitas y con existencia y duración determinadas, constituye una red causal infinita y eterna de cosas finitas y duraderas. En otros términos, el infinito actual de los atributos y de los modos infinitos se efectúa como tal en las series infinitas de causas finitas”.<sup>154</sup> Así, la necesidad es parte de la finitud, porque es sólo en las causas finitas donde lo infinito se expresa de modo absolutamente necesario y determinado. Lo que da cuenta de la inmanencia de la naturaleza, que se ordena a sí misma de modo espontáneo, que se diferencia sin fragmentarse ni separarse, conservándose presente en cada una de sus expresiones.<sup>155</sup> Así, lo infinito no es más que, en palabras de Borges retomadas por Chauí, “mapa de Aquel que es todas sus estrellas”.<sup>156</sup>

De este modo, las lecturas unívocas, al partir de la interpretación ontológica de las dualidades postuladas, se enfrentan a la misma paradoja que las lecturas *unilaterales* y *dualistas*. Su manera de resolver dicha paradoja se halla, sin embargo, en las antípodas de lo postulado por las interpretaciones anteriores. Los intérpretes unívocos, en su oposición férrea a cualquier separación o división del ser en la filosofía de Spinoza, buscan fundar la unidad ignorando por completo la dualidad que se cuele permanentemente en los textos. En este sentido, la proclamación de la univocidad se halla fundada en la supresión de las distinciones entre *infinito-finito*, *esencia-*

---

<sup>152</sup> *Ibíd.*, pp. 23 y 37.

<sup>153</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>154</sup> *Ibíd.*, p. 29. Traducción nuestra.

<sup>155</sup> *Ibíd.*, p. 34.

<sup>156</sup> Borges, J. L. (1964), Spinoza, en *El Otro el Mismo*.

*existencia, eternidad-duración, sustancia-modos*, que se vuelven una y la misma cosa. Así, la eliminación o negación de toda distinción es condición de posibilidad de la afirmación de la univocidad de lo real.

## 1.2 Conclusiones

Tal como se ha mostrado, las tres líneas interpretativas –(a) *lecturas unilaterales*, (b) *lecturas dualistas* y (c) *lecturas unívocas*– parten de una interpretación *ontológica* de las duplas *infinito-finito, esencia-existencia, eternidad-duración y sustancia-modos*. Este punto de partida deriva en análisis que no hacen más que simplificar la propuesta spinoziana, reduciéndola a un esquema maniqueo en el que siempre se pierde algo. Las *lecturas unilaterales* postulan la unidad, pero como consecuencia de la eliminación de uno de los aspectos fundamentales del ser: o anulan lo infinito o lo finito, quitándole profundidad y complejidad al planteo. Las *lecturas dualistas*, al realizar un análisis de tipo platónico, donde lo infinito se separa de lo finito y lo trasciende, pierden de vista que la ontología de Spinoza abraza la univocidad de lo real. Las *lecturas unívocas* logran conservar la univocidad, pero a costa de ignorar la dualidad, que no logran armonizar con el planteo ontológico spinoziano.

Así, ninguna de estas *lecturas ontológicas* logra evitar caer en tergiversaciones y deformaciones de la filosofía spinoziana. Es imposible, si partimos de una interpretación ontológica de las duplas postuladas por Spinoza, lograr una aproximación a la riqueza y profundidad de su propuesta filosófica –riqueza que está dada, justamente, por la coexistencia de la univocidad y la dualidad, y que lejos estaremos de comprender si conservamos una en detrimento de la otra–.

Tal como adelantamos, buscaremos, en lo que sigue, postular un punto de partida distinto: consideraremos las dualidades como gnoseológicas, esto es, como introducidas por el conocimiento humano. Con una línea interpretativa que denominamos *onto-gnoseológica*, buscaremos mostrar que Spinoza presenta las duplas como consecuencias de las maneras de conocer de los hombres. Este modo de entenderlas, por un lado, nos evitará el tener que partir de la postulación de una dualidad ontológica en un sistema monista como el de Spinoza. Esto elimina



tanto las *lecturas dualistas* que se aferraban a dicha dualidad para postular un sistema trascendente, como las *unilaterales*, que, separándose de ellas, debían elegir qué hacer con este punto de partida quebrado, proclamando la unidad a costa de eliminar algún estrato de la real. Por otro lado, el entender la dualidad como gnoseológica, nos permitirá conservarla sin perjuicio alguno de la univocidad del ser spinoziano. Esto es, evitará tener que caer, tal como lo hacían las *lecturas unívocas*, en la supresión de la distinción como única forma de proclamar la unidad. Así, podremos entender que definitivamente para Spinoza no es lo mismo lo *infinito* que lo *finito*, ni las *esencias* que las *existencias*, ni la *eternidad* que la *duración*, ni la *sustancia* que los *modos*, y que intentar anular estas diferencias sería falsear el propio planteo. Hecho que nos obligará a investigar qué sentido poseen al interior del proyecto spinoziano. Fundamentalmente, cuál es su significado en un proyecto que tiene como fin ético la suprema felicidad humana basada en el conocimiento.

## CAPÍTULO II

### PROPUESTA ONTO-GNOSEOLÓGICA

#### 2.1 Acerca de la factibilidad de una lectura *onto-gnoseológica*

En el capítulo anterior quedaron expuestos los problemas que conllevan las lecturas que denominamos *ontológicas*. Nuestra hipótesis *onto-gnoseológica* tiene como objetivo evitar dichos problemas a partir de brindar una comprensión más profunda del pensamiento spinoziano en su totalidad. En este sentido, la interpretación que defendemos sostiene que la aparente contradicción entre la *univocidad* y la *dualidad* en el planteo spinoziano se resuelve si tenemos en cuenta un aspecto ignorado por la tradición: el del conocimiento humano. De este modo, defiende que las duplas *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración* y *sustancia-modos*, lejos de referir a dualidades del ser, deben entenderse como dualidades del conocer, esto es, como distinciones introducidas por las distintas maneras de concebir de los hombres. Esta manera de concebirlas no sólo evita la incompatibilidad al interior del sistema de Spinoza, sino que, además, nos permite repensar la importancia de esta dualidad en un proyecto que tiene como fin ético la suprema felicidad humana basada en el conocimiento.

Ahora bien, consideramos que poco sentido tendría el imponer una lógica interpretativa que fuera contra el espíritu de la filosofía spinoziana, forzando la obra a nuestra voluntad y deseo. Nuestro objetivo no es el de proponer una lectura propia y singular como consecuencia de un acto narcisista, sino el de hacerlo a partir de indagar aquello que los propios textos dicen. Es por esta razón, que antes de brindar una exposición detallada de nuestra propuesta de lectura -y lo que ella supone- dedicaremos unas páginas a mostrar su factibilidad. Para esto, nos enfocaremos en la Primera Parte de la *Ética*, buscando en aquello que fue entendido como la exposición más acabada de la ontología spinoziana la posibilidad de brindar una lectura diferente. Fundamentalmente, buscaremos leer los mismos textos que leyó la tradición, con el objetivo de mostrar que ellos mismos revelan la posibilidad –o, mejor, la necesidad– de una lectura *onto-gnoseológica*.

Las definiciones que Spinoza da en la primera parte de su *Ética* reúnen casi todos los conceptos que la tradición ha interpretado como ontológicos, atribuyéndoles un modo de ser determinado y distintivo: *causa sui*, cosa finita, sustancia, atributo, modo, Dios, eternidad. Los axiomas de esta misma parte suman a estos conceptos los de “en sí” y “para sí”, causa y efecto, y esencia. Así, en las primeras cuatro páginas de esta obra, Spinoza enuncia y describe la mayoría de las nociones sobre las que se forjará el sinfín de estudios, análisis, investigaciones, debates y polémicas de la literatura spinozista de los siguientes casi cuatro siglos.

Ahora bien, sólo en esta primera parte de la *Ética*, Spinoza utiliza el término “concebir” (*concipere*) unas 70 veces. Si a eso le sumamos el empleo de otras expresiones afines como “conocer” (*cognoscere*), “entender” (*intelligere*), “percibir” (*percipere*), “considerar” (*considerare*) y “distinguir” (*distinguere*),<sup>157</sup> el número asciende a más de 130. Creemos que la utilización de estos términos no es casual ni azarosa –esto se deja ver en el hecho de que son empleados por nuestro filósofo en lugares claves y fundantes: definiciones, axiomas, proposiciones esenciales–, sino que expresa la intención spinozista de explicar, pensar y elaborar las distinciones conceptuales que se encuentran a la base de su sistema a partir de los modos de concebir, conocer, entender y considerar de seres humanos. Vayamos a los textos.

La definición con que se inaugura la *Ética* es la de *causa sui*. Allí, nuestro filósofo establece: “[p]or *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, *lo que es lo mismo*, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”.<sup>158</sup> Este mecanismo que Spinoza utiliza en su primera definición será replicado a lo largo de las que le siguen. En ellas se percibe la separación de la definición en dos partes: la primera que parece ser de carácter ontológico –explica lo que el concepto es–, la segunda de carácter gnoseológico –refiere al modo en que éste es concebido–. Entre ambas partes hay un conector que las equipara o iguala, en este caso: *lo que es lo mismo (sive id)*. Así, Spinoza parece señalar que si observamos la segunda parte,

---

<sup>157</sup> Tomamos estos términos en conjunto por aludir a los modos en que los hombres conocen, aún cuando Spinoza distinga entre, por ejemplo, los términos “concebir” y “percibir” como maneras distintas de hacerlo: “Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra ‘percepción’ parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, ‘concepto’ parece expresar una acción del alma” (EIIDef3Exp); o entre “comprender” y “percibir”: “...cuanto menos comprende el espíritu, y más percibe, tanto más poder de figurarse tiene; y cuanto más comprende, tanto más disminuye aquel poder” (TIE 22).

<sup>158</sup> EIDef1. Énfasis nuestro.

podemos ignorar la primera.<sup>159</sup> En este sentido, nos alcanzaría para comprender la *causa sui* con entender que es aquella que sólo puede concebirse como existente o, por la negativa, aquello que es imposible considerar como no existente; identificando el concepto definido con un modo de conocer, concebir, pensar. Como bien sabemos, sólo Dios será *causa sui*, es decir, a Dios es al único que no podemos pensarlo como no siendo.

En la segunda definición, la de cosa finita, Spinoza recurre nuevamente al término “concebir”. Allí dice: “[s]e llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor”.<sup>160</sup> Aquí el mecanismo es similar. Nuestro filósofo agrega a la definición un ejemplo, éste refiere al modo de considerar. Llamamos a algo finito cuando lo concebimos como limitado. En el caso de los cuerpos, lo finito aparece como la consecuencia de la constatación de que podemos concebir siempre otro cuerpo como mayor. Esto va a contraponerse radicalmente al modo en que concebimos la sustancia, del cual nace el concepto de *infinitud*. “La naturaleza de la sustancia no puede concebirse sino como infinita”<sup>161</sup> o, lo que es lo mismo, es imposible concebirla como limitada por otra cosa. Así, lo finito y lo infinito aparecen asociados a maneras de pensar, conocer, captar lo real, y no como modos de ser o cosas en sí.

La definición de *sustancia*, con toda la importancia que reviste en su sistema, es también abordada desde una perspectiva gnoseológica por Spinoza. Ésta es expresada en los siguientes términos: “[p]or sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es (*hoc est id*), aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa”.<sup>162</sup> Y, nuevamente, a

---

<sup>159</sup> Acerca de esta cuestión Cf. Morfino, V. (2015), *op. cit.*, p. 3. Allí el autor afirma: “Es relevante que la definición esté compuesta por dos partes que parecen equivalerse. En la primera parte de la *Ética*, Spinoza ya había usado esta estrategia. Por ejemplo, en la definición de la *causa sui* escribe: “Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente” (E I Def. 1). O, bien, en la definición de la sustancia: “Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado” (E I Def. 3). O, aún, simétricamente, en la definición de modo: “Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido” (E I Def. 5). En estas definiciones las dos partes en juego se equivalen, se enriquecen o se iluminan recíprocamente”.

<sup>160</sup> EIDef2.

<sup>161</sup> EIP13Esc.

<sup>162</sup> EIDef3. Esto mismo se replica en EIP8Esc., donde Spinoza señala que, si los hombres atendieran a la naturaleza de la sustancia, entenderían que es “aquello que es en sí y es concebido por sí, esto es, aquello cuyo conocimiento no precisa del conocimiento de otra cosa”.

una primera parte de corte ontológico –lo que es en sí–, se suma la definición a partir de lo gnoseológico –aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa–. Esta última habilita una manera de leer el concepto de “sustancia” por fuera del carácter fuertemente ontológico que le ha dado la tradición. Ahora bien, ¿qué sucede con el “*en sí*” de la sustancia? ¿habilita éste una posible diferenciación real entre ella y los modos, que son “*en otro*”? Spinoza aborda los conceptos de “ser en sí” y “ser en otro” en los Axiomas de esta primera parte. Allí dice:

I. Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa.

II. Lo que no puede concebirse por medio de otra cosa, debe concebirse por sí.<sup>163</sup>

El axioma I plantea la distinción pero sin explicarla, y nos envía al axioma II. Éste parece asociar estos conceptos, en principio ontológicos, a modos de concebir: lo *en sí* (*in se*) se asocia a un modo de conocer que no necesita recurrir a nada por fuera de la cosa para entenderla; lo *en otro* (*in alio*), por el contrario, no tiene su causa explicativa en sí mismo. ¿Es esto una coincidencia? ¿Es posible que nuestro filósofo elija incluir en cada una de las definiciones esenciales de su ontología una clara referencia al modo de conocer humano y que, sin embargo, esto no sea un discurso pensado y planeado? Prosigamos un poco más.

Se encuentran, también, entre estas primeras definiciones de la *Ética*, la de *atributo* y la de *modo*. Acerca de la primera, hallamos un Spinoza clarísimo respecto al origen del concepto: este es una manera de percibir lo real. Así, con una definición que debería haber disipado cualquier duda, nuestro filósofo establece: “[p]or atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma”.<sup>164</sup> Más adelante, Spinoza insiste sobre este mismo punto, estableciendo que “un atributo es, en efecto, lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma; por tanto, debe concebirse por sí”.<sup>165</sup> Así, como en un puzzle, se unen los conceptos esenciales de la *Ética*. El atributo debe concebirse por sí, es lo que nuestro entendimiento percibe de la sustancia, y éste –nuestro entendimiento– no

---

<sup>163</sup> EIAxI y II.

<sup>164</sup> EIDef4.

<sup>165</sup> EIP10Dem.

necesita recurrir a nada más conocerlo. Es decir, el atributo no es en otro o, lo que es lo mismo, no necesita para concebirse de otra cosa. En definitiva, sabiendo que la sustancia es absolutamente infinita, comprendemos al mismo tiempo que no hay nada por fuera de ella según lo cual podríamos concebirla.<sup>166</sup> Ergo, la sustancia y aquello que el entendimiento percibe como constitutivo de su esencia, es decir, sus atributos, deben concebirse por sí.<sup>167</sup>

La definición de *modo* se inscribe en esta misma línea, Spinoza hace hincapié en cómo lo concebimos: “Por modo entiendo las afecciones de una sustancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido”.<sup>168</sup> Esta definición vuelve a enviarnos al concepto de “ser *en otro*”, que, como ya hemos establecido, se encuentra en los axiomas I y II. Así, los modos aparecen como aquellos que necesitan de otra cosa para poder ser comprendidos. ¿Implica esto un modo de ser derivado? No necesariamente. Lo que sí queda claro desde el inicio es que el comprender rectamente va a implicar una prioridad gnoseológica de la sustancia. Si no concebimos los modos a través de, por medio de, *en* la sustancia, será imposible conocerlos adecuadamente.

El término “concebir” también se encuentra en la definición de *eternidad*, lo que nos permite repensar los conceptos de eternidad y duración por fuera de toda dualidad ontológica. Acerca de ésta dice Spinoza: “por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna”. Y en la explicación continúa: “[e]n efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin”.<sup>169</sup> Esta definición nos permite entender la eternidad como un modo de concebir la existencia,<sup>170</sup> y nos empuja a repensar las categorías de eternidad y duración -usualmente entendidas como estratos ontológicos- a partir de las maneras de conocer humanas.

---

<sup>166</sup> EIP6Cor.

<sup>167</sup> EIP10.

<sup>168</sup> EIDef5.

<sup>169</sup> EIDef8 y Exp.

<sup>170</sup> Klein, J., *op. cit.*, p. 296.

Los conceptos de *causa* y *efecto* son abordados también en la Primera Parte de la *Ética*, y han sido fundamentales en las lecturas que proclaman una ruptura y separación ontológica en la filosofía spinoziana, atribuyendo a la sustancia infinita el lugar de causa, y a los modos finitos el lugar de efectos distintos de ella. En continuidad con lo expuesto hasta aquí, Spinoza elige caracterizarlos también a partir de una mirada o interés gnoseológico. Los axiomas III, IV y V están dedicados a estas categorías y establecen:

III. De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga.

IV. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica.

V. Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra.

El camino se replica de modo casi calcado. El axioma 3 parece estar asociado a un carácter ontológico, pero inmediatamente –en los axiomas 4 y 5– aparece la explicación a partir del factor gnoseológico.<sup>171</sup> La proposición 3 y su demostración, insisten en lo mismo. Allí Spinoza establece: “[n]o puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común”. Y en la demostración: “[s]i nada común tienen una con otra, entonces, no pueden entenderse una por otra, y, por tanto, una no puede ser causa de otra”.<sup>172</sup> La reducción se hace patente: que algo sea causa de otra cosa parece aquí explicarse a partir del hecho de que esa cosa pueda entenderse –pensarse, concebirse, conocerse– a partir de ese algo. Así como el “ser en otro” de los modos implicaba una manera de ser concebidos, acá el ser efecto expresa, también, un modo de entenderlos. Para concebir adecuadamente las modificaciones, tengo que hacerlo a partir de su causa explicativa: la sustancia.

---

<sup>171</sup> Julie Klein señala que el lenguaje que Spinoza utiliza para referirse a la relación causa-efecto se aleja de una caracterización de tipo jerárquica, para pensarse desde la inmanencia. El hecho de que Spinoza decida utilizar el término “implicar”, refiere a una comprensión de dicha relación en términos de unión y no de derivación (Klein, J., *op. cit.*, p. 313).

<sup>172</sup> EIP3Dem.

Los conceptos de *esencia* y *existencia*, que han sido objeto de las más arduas contiendas spinozistas, son pensados desde esta misma perspectiva. El axioma 6 establece que “la esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica existencia”. En continuidad con lo anterior, Spinoza corre el foco del factor ontológico para establecer que si podemos pensar algo como no existente, ese algo no implica existencia. ¿Conlleva esto la posibilidad de que puedan darse, efectivamente, esencias sin existencias, al estilo platónico? Spinoza no está hablando del ser, sino del conocer. La distinción entre esencias y existencias parece aquí asociarse a la posibilidad de pensar una sin la otra, de concebirse por separado.

A partir de lo desarrollado podemos concluir: en primer lugar, que en esta Primera Parte de la *Ética* Spinoza se esfuerza por hacer ciertas distinciones. Éstas, sin duda, parecen ser esenciales para lo que vendrá después -y también para todo lo que ha desarrollado en sus obras anteriores-. Con esta constatación queremos hacer patente el hecho de que estas dualidades conceptuales no aparecen de modo azaroso o casual, sino que están ahí porque deben estarlo. Nuestro filósofo considera que marcar una diferencia entre lo *infinito* y lo *finito*, la *esencia* y la *existencia*, la *eternidad* y la *duración*, la *sustancia* y los *modos*, lo “en sí” y lo “en otro”, la causa y el efecto, es primordial. En segundo lugar, que la manera en que Spinoza decide presentar estas duplas conceptuales, nos permite, como mínimo, poner en duda el acuerdo reinante en relación a que éstas descansan sobre distinciones ontológicas, y nos empuja a investigar más profundamente el factor del conocimiento humano, que insiste en retornar una y otra vez.

Es, entonces, la Primera Parte de la *Ética* la que habilita, a través de su letra, una interpretación que ponga en el centro el factor gnoseológico. Con esta convicción, nos dedicaremos en el próximo apartado a analizar la teoría de los géneros de conocimiento de Spinoza. Buscaremos mostrar que los conceptos de *infinito* y *finito*, *esencia* y *existencia*, *eternidad* y *duración*, y *sustancia* y *modos*, no sólo son definidos por Spinoza en función de un interés gnoseológico, sino que aparecen asociados, a lo largo de su obra, una y otra vez a las distintas maneras de conocer humanas. Lo que nos permitirá dar un paso más en la constatación de nuestra hipótesis de lectura.



## 2.2 La teoría de los géneros de conocimiento.

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*. Acerca del orden de redacción de estas tres obras, la historiografía spinozista no ha sido concluyente. Sin embargo, podemos establecer que, a grandes rasgos, hasta los trabajos de Filippo Mignini de los años '70, los estudiosos eran unánimes al sostener una línea temporal que comenzaba con el KV –cuyo manuscrito en holandés fue hallado muy posteriormente a la *Opera póstuma* (OP), y publicado recién en 1862–, seguía con el TIE y finalizaba con la *Ética*. Esta reconstrucción se basaba principalmente en los datos que sobre el TIE se poseían. Sobre todo en las escasas referencias proporcionadas por los amigos de Spinoza en la edición póstuma de 1677, donde se advierte que el texto fue escrito “hace ya muchos años”,<sup>173</sup> y en el Prefacio de Jarig Jelles a esta misma edición, en el que asegura que “ha sido una de las primeras obras del autor, como muestran incluso su estilo y sus ideas”.<sup>174</sup> A esto se sumaba la información brindada por la carta que Spinoza dirige a Oldenburg en 1661, donde aparentemente hace referencia a su redacción, diciendo: “[e]n lo que atañe a su nueva pregunta, a saber, de qué modo han empezado a existir las cosas y por qué lazo dependen de la *causa primaria*, sobre este asunto y también sobre la Reforma del Entendimiento, he compuesto todo un opúsculo, en cuya redacción y corrección me ocupó ahora”.<sup>175</sup>

Basado en esta carta, Gebhardt, por ejemplo, sostiene que no cabe duda de que el *opúsculo* a que refiere Spinoza en su carta es el TIE, lo que sitúa su redacción alrededor de 1662. Esto lo lleva a afirmar que, dado que en 1663 los amigos de Spinoza ya tienen en sus manos la primera parte de su *Ética*, no quedan dudas de que el *Tratado de la reforma del entendimiento* ha llegado a ser la fuente de donde nace su obra principal.<sup>176</sup> Esta hipótesis de lectura tiene como

---

<sup>173</sup> *Opera posthuma / Nagelate Schriften, Admonitio ad lectorem*, 1667.

<sup>174</sup> Domínguez, A. (1995), *op. cit.*, p.75.

<sup>175</sup> Ep. 6, Gb. 36.

<sup>176</sup> Gebhardt, C. (2006) Introducción al *Tratado de la reforma del entendimiento*, Cactus, Buenos Aires, p. 25. Gebhardt sostiene un poco más adelante que “la *Ética* presupone el *Tratado de la reforma del entendimiento* como su introducción. Cuando Spinoza en su obra principal nos pone delante los conceptos fundamentales de su doctrina, aparentemente en forma repentina y sin dar pruebas, lo hace porque supone al lector ya suficientemente preparado por el *Tratado* introductor”. Y, agrega, “En el TIE reside la clave para la comprensión de la *Ética*” (p.26). Con una

consecuencia la postulación del KV como la primera obra de Spinoza, a la que Gebhardt denomina “proyecto inmaduro”,<sup>177</sup> sosteniendo que: en el KV el conocer aún es pasivo; que en él la causa del error reside en los objetos y no en el entendimiento humano; y que lejos del concepto “racionalista” del alma que aparece en el TIE, en el KV hay un concepto “místico” de ella y su relación con Dios.<sup>178</sup>

Filippo Mignini, como adelantamos, invierte -contra la completa historiografía spinozista-<sup>179</sup> el orden cronológico y sistemático de los tratados, para afirmar que la primera obra de Spinoza es el TIE, al que le sigue el KV y, finalmente, la *Ética*.<sup>180</sup> Esto lo lleva a reivindicar el valor del KV como la verdadera introducción metodológica y sistemática a la *Ética*.<sup>181</sup> Los argumentos en que basa su postura refieren, fundamentalmente, a la teoría de los géneros de conocimiento que se deja ver en ambos tratados en relación con la postulada en la *Ética*. Acerca de esto, Mignini establece, en primer lugar, que en el TIE se halla una cuatripartición entre los géneros de conocimiento, mientras que el KV y la *Ética*, se postulan tres. En segundo lugar, que el orden de los dos primeros géneros de conocimiento que presenta el TIE (“de oídas” y “por experiencia vaga”) aparece invertido tanto en KV como en la *Ética*. En tercer lugar, que en TIE los cuatro

---

lectura similar se halla Vidal Peña en su Introducción a la *Ética*, donde identifica al KV como el primer escrito que de Spinoza nos ha quedado ((2016) *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid, 2016, p.13), y afirma sobre el TIE que fue escrito con anterioridad a la *Ética*, y que es una especie de “introducción epistemológica a ella” (pp. 22 y 36). Rabade Romero también sostiene la anterioridad cronológica del KV respecto del TIE, asegurando que el primero es escrito antes de 1660, momento en que se encontraba estudiando con Van Enden y que contiene el pensamiento spinozista pero de modo embrionario, mientras que la escritura del segundo se da entre 1660 y 1663 y es una obra muy significativa para cuestiones metodológicas. (en (1992) *Espinosa. Razón y felicidad*, Editorial Cincel, Madrid, pp. 20 y 21).

<sup>177</sup> Gebhardt, C. (2006) Introducción al TIE, *op. cit.*, p. 23. Sosteniendo una lectura similar, que afirma la anterioridad del KV al TIE, se encuentran también: Joachim, H. H. (1940), *Spinoza's Tractatus de intellectus emendatione*, Claredon Press, Oxford; Curley, E. M. (1985), *The collected work of Spinoza*, vol. I, Princeton University Press, New Jersey; Parkinson, G. H. R (1989), *Spinoza Ethics. Edited with revised translation by G. H. R. Parkinson*, J. M. Dent & Sons Ltd, London; Deleuze, G. (2013), *Spinoza. Filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p.10.

<sup>179</sup> Tatián, D. (2006) Prólogo al *Tratado de la reforma del entendimiento*, Cactus, Buenos Aires, p.11.

<sup>180</sup> Cf. Mignini, F. “Per la datazione e l’interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione* de Spinoza” en *La cultura*, n° 17, 1979, ½, pp. 87-160; *Introduzione a Spinoza*, *op. cit.*, pp. 5-35; *Nuovi contributi per la datazione e l’interpretazione del TIE* (separata), Bibliopolis, 1985; “Per una nuova edizione del *Tractatus de intellectus emendatione*”, *Studia Spinoziana*, IV, 1988; “Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXXI, 1987. (En Tatián, D. (2006) *op. cit.*, nota n° 8).

<sup>181</sup> Cf. Eremiev, B., Placencia, L. (2008), Introducción al *Tratado de la reforma del entendimiento*, Colihue Clásica, Buenos Aires, p. 19. A esta reivindicación del KV se suman, entre otros, los estudios de Klever, W. (1996), “Spinoza’s life and Works” en Garrett, D. (ed) *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press; También el trabajo de Curley, E. M. (1985), *op. cit.*

modos de conocimiento son indistintamente indicados con el término *perceptio*, mientras que tanto en KV como en *Ética* cada uno de los tres modos de conocimiento reciben nombres específicos. Por último, que en el TIE hay una ausencia del concepto de *razón*, presente tanto en KV como en la *Ética*.<sup>182</sup> Todas estas cuestiones, concluye Mignini, sólo son explicables a partir de la proclamación de la anterioridad del TIE al KV. Así, ubica la redacción del TIE en los años en los que Spinoza concurría al taller de Francis Van den Enden, entre 1657 y 1658, casi de modo inmediato a su excomuni3n. Esto sitúa la redacci3n del KV entre 1660 y 1661, lo que lo lleva a entenderlo como una especie de *Ética* rudimentaria o elemental, antecedente directo de su obra principal.<sup>183</sup>

No es la intenci3n de nuestro trabajo contribuir al esclarecimiento en torno a la dataci3n de estas obras de Spinoza, tampoco realizar una comparaci3n entre la teoría del conocimiento que nuestro filósofo brinda en cada una de ellas. Sin embargo, es importante aclarar que, basándonos en los contundentes estudios realizados por Mignini, y el apoyo casi unánime que a ellos han prestado los más célebres estudiosos de Spinoza, seguiremos en este apartado el orden cronol3gico y sistemático que comienza por el TIE, sigue por el KV, y arriba finalmente en la *Ética*. Analizaremos qué es lo que allí Spinoza postula en relaci3n a los distintos géneros de conocimiento, haciendo especial hincapié en la actividad asociada a cada uno, y el modo de acceso que nos dan lo real. Nuestro objetivo será, como ya se adelantó, mostrar que es en virtud de los géneros de conocimiento humanos que las duplas postuladas encuentran su sentido. Para esto, investigaremos el modo en que los conceptos de *infinito* y *finito*, *esencia* y *existencia*, *eternidad* y *duraci3n*, y *sustancia* y *modos* se hacen presentes en cada uno de los abordajes que Spinoza realiza de las maneras de conocer humanas.

En virtud de la claridad de dicho examen tomamos la decisi3n de dividirlo en tres secciones dedicadas a la imaginaci3n, la raz3n y la ciencia intuitiva, respectivamente. Creemos que esta resoluci3n merece alguna justificaci3n. En primer lugar, porque distinguimos entre tres géneros de conocimiento como si fuesen tres facultades distintas, cuando Spinoza realiza una crítica

---

<sup>182</sup> Tatián, D. (2006) *op. cit.*, p. 11.

<sup>183</sup> Tatián, D. (2012) *op. cit.*, p. 16.

explícita a las facultades de conocimiento humano en la Segunda Parte de su *Ética*.<sup>184</sup> Allí, nuestro filósofo establece que estas facultades son “entes metafísicos, o sea, universales que solemos formar a partir de los particulares”,<sup>185</sup> y que el entendimiento, lejos de tener facultades, se relaciona meramente con ideas. Nos gustaría dejar claro, entonces, que cuando nos referimos a la imaginación, la razón o la ciencia intuitiva, nos referimos al grupo de ideas que pueden agruparse bajo esos nombres. En segundo lugar, consideramos importante explicar que la decisión de separar nuestra exposición en los tres géneros de conocimiento distinguidos en el KV y la *Ética* y no en cuatro, como los encontramos en el TIE, se explica en función del hecho de que la cuatripartición del TIE puede ser fácilmente subsumida bajo los tres géneros: *imaginación, razón y ciencia intuitiva*.

### 2.2.1 Imaginación

#### *Tratado de la reforma del entendimiento*

En el primer párrafo del *Tratado de la reforma del entendimiento* Spinoza estipula cuál será el objetivo que perseguirá en esta obra: investigar si existe algún bien verdadero y comunicable de suyo y que, una vez descubierto y adquirido, el ánimo del hombre pueda disfrutar de la más alta y continua felicidad.<sup>186</sup> Un poco más adelante, nuestro filósofo explicita el carácter de tal bien supremo, identificándolo con el *conocimiento* de la unión que tiene el espíritu con toda la Naturaleza.<sup>187</sup> Así, el acceso a la suprema felicidad o beatitud descansa en un tipo de conocimiento específico; hecho que da muestras de la confianza spinozista en el poder o potencia del entendimiento de los hombres, sobre el que recae este objetivo de índole moral superior.<sup>188</sup> Ahora bien, el ser humano, dice Spinoza, no puede ser feliz en soledad, sino que es parte necesaria de su felicidad el procurar que muchos comprendan lo mismo que él, logrando que los

---

<sup>184</sup> EIP48Esc.

<sup>185</sup> *Ibidem*.

<sup>186</sup> TIE §5.

<sup>187</sup> TIE §8. Acerca de la relación entre conocimiento y felicidad en Spinoza Cf. Bartuschat, W. (2003) *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, p. VIII.; Koyré (1938) *Traité de la réforme de l'entendement*, Vrin, Paris, p. 95.; De Dijn, H. (1996) *Spinoza. The Way of Wisdom*, Purdue University Press, Indiana, p. 35.

<sup>188</sup> Cf. Eremiev, B., Placencia, L., *op. cit.*, p. 26.

entendimientos y deseos de los demás individuos estén de acuerdo con el suyo.<sup>189</sup> Así, el objetivo queda presentado: la adquisición de este conocimiento superior y el esfuerzo para que otros lo consigan con él.

En una carta enviada por Spinoza a Bouwmeester en 1666 –que ha sido leída como un resumen de las postulaciones del TIE–,<sup>190</sup> nuestro filósofo hace referencia a los distintos modos de conocimiento humano, y cuál debe preferirse en relación al supremo bien buscado. Allí dice:

(...) los conceptos claros y distintos que formamos dependen solo de nuestra naturaleza y de sus leyes determinadas y fijas, es decir, de nuestro absoluto poder y no de la suerte, o sea de causas que, aunque obran también según leyes determinadas y fijas, son, sin embargo, desconocidas para nosotros y extrañas a nuestra naturaleza y poder. En cuanto atañe a los demás conceptos, reconozco que dependen en sumo grado del azar. De esto, pues, resulta evidente cuál debe ser el verdadero método y en qué consiste principalmente, a saber: solo en el conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza y de sus leyes; y para lograrlo es necesario, ante todo, distinguir entre entendimiento e *imaginación*, o sea, entre las ideas verdaderas y las demás, es decir, las *imaginadas*, las *falsas*, las *dudosas*, y, absolutamente, todas las que solo dependen de la memoria.<sup>191</sup>

Este extracto de la misiva nos permite resumir el recorrido que Spinoza sigue en el TIE, y el lugar que ocupa el primer género de conocimiento en este camino. El verdadero método, señala nuestro filósofo, consiste en distinguir el entendimiento de la imaginación. Esto no es otra cosa que uno de los objetivos fundamentales del tratado: la corrección<sup>192</sup> o reforma del entendimiento

---

<sup>189</sup> En EIVCap9 establece: “Nada puede concordar mejor con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de su especie; por tanto (*por el Capítulo 7*), nada hay que sea más útil al hombre, en orden de la conservación de su ser y el disfrute de una vida racional, que un hombre que se guíe por la razón. Además, dado que entre las cosas singulares no conocemos nada más excelente que un hombre guiado por la razón, nadie puede probar cuánto vale su habilidad y talento mejor que educando a los hombres de tal modo que acaben por vivir bajo el propio imperio de la razón”.

<sup>190</sup> Domínguez, A. (1988a) Introducción al *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*, Editorial Alianza, Madrid, p. 13; De Dijn, H. (1996), *op. cit.*, p. 50.

<sup>191</sup> Ep. 37, Gb. 188. Énfasis nuestro.

<sup>192</sup> Acerca de la traducción correcta de “emendatione”, Garrett sugiere que para Spinoza esto no puede implicar mejorar o corregir en el sentido de agregar algo a nuestra naturaleza. Lo que nuestro filósofo parece querer expresar está más cerca a una purificación (TIE§9), basada en librarnos de ideas confusas que limitan nuestro conocimiento adecuado. (En Garrett, A. V. (2003) *Meaning in Spinoza’s Method*, Cambridge University Press, New York, p. 87).

humano,<sup>193</sup> esto es, la purificación del entendimiento a partir de su separación de la imaginación. Lo que no consiste en otra cosa que en la distinción entre las ideas verdaderas y las demás, es decir, las imaginadas, las falsas, las dudosas.<sup>194</sup> Ideas, éstas últimas, que son caracterizadas como conceptos que dependen de causas que nos son desconocidas y “extrañas a nuestra naturaleza o poder”.<sup>195</sup> Caracterización que adelanta un rasgo esencial del primer género de conocimiento que aparecerá a lo largo del TIE: la falta de certeza que entraña. Investiguemos, entonces, en mayor profundidad, cómo se ve caracterizada la imaginación y las ideas a ella asociadas en esta obra temprana de Spinoza.

El examen de los “modos de percepción” en el TIE –que en las obras posteriores recibirán el nombre de “géneros de conocimiento”– tiene como fin la elección del más adecuado para su proyecto.<sup>196</sup> Tal como se ha señalado con anterioridad, nuestro filósofo separa en este tratado entre la percepción que tenemos *de oídas* y la que adquirimos por *experiencia vaga*, que en el KV y la *Ética* aparecerán englobadas bajo el conocimiento imaginativo. Sobre la primera dice: “[e]xiste la percepción que tenemos de oídas o por algún otro *signo* fijado arbitrariamente”.<sup>197</sup> Y aclara que sé de oídas, por ejemplo, “el día en que nací, que tuve tales padres, y cosas por el estilo, de las que no dudé nunca”.<sup>198</sup> Este es un tipo de percepción que no hemos experimentado por nosotros mismos, sino que nos ha llegado a través de lo que Spinoza denomina signos, ya sean verbales o escritos: son las cosas que nos han contado o que hemos leído.<sup>199</sup> No es extraño, entonces, que nuestro filósofo le quite toda evidencia a esta manera de percibir mediada y remota, lo que lo lleva a afirmar que mediante este tipo de percepción “no conocemos ninguna *esencia*”.<sup>200</sup> Y que, en la medida en que la *existencia singular* de una cosa cualquiera sólo es conocida si se conoce su esencia, resulta claro que toda certeza adquirida de este modo debe excluirse de las ciencias.<sup>201</sup>

---

<sup>193</sup> Lo que ha llevado a gran cantidad de autores a identificar este tratado con la exposición del método spinozista, tal como Descartes lo expuso en su *Discurso del método*. Acerca de esto Cf. Domínguez, A. (1988a) *op. cit.* p. 8 y ss.

<sup>194</sup> De Dijn, H. (1996) *op. cit.*, p. 52.

<sup>195</sup> Ep. 37, Gb. 188.

<sup>196</sup> Moreau, P. (2012) *Spinoza y el spinozismo*, Escolar y Mayo, Madrid, p. 63.

<sup>197</sup> TIE §10.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

<sup>199</sup> Acerca de las palabras en tanto signos de este tipo, señalará nuestro filósofo más adelante en este mismo tratado, que pueden ser causa de muchos y grandes errores, y que son signos de las cosas como se hallan en la imaginación y no en el entendimiento (TIE § 33).

<sup>200</sup> TIE §12. Énfasis nuestro.

<sup>201</sup> *Ibid.*

Así, ya desde el inicio de su obra, la imaginación es definida en función de la dupla *esencia-existencia*. La percepción que poseemos de oídas no permite que conozcamos las esencias de las cosas.

Lo que diferencia el primer tipo de percepción de la *experiencia vaga* es que en esta última el hombre es protagonista del acto perceptivo, es decir, la experiencia es directa sin la mediación de ningún signo. Esto se da, afirma Spinoza, cuando somos afectados por alguna *cosa corpórea singular*.<sup>202</sup> Nuestro filósofo es muy claro ya en este tratado al establecer que cuando imaginamos conocemos cosas individuales, y que esas cosas son cuerpos.<sup>203</sup> Así, el primer género de conocimiento aparece desde su primer abordaje definido en función de las duplas *infinito-finito* y *sustancia-modos*. Esto es, aparece como aquel que nos permite conocer los modos extensos en tanto singulares, esto es, en su finitud o como limitados por otra cosa de su misma naturaleza.<sup>204</sup>

Ahora bien, que esta experiencia sea *vaga* refiere a su *indeterminación* y *generalidad*. Que sea *indeterminada* implica que es una clase de percepción que no es determinada u ordenada por el entendimiento, “sino que solamente se llama así porque ocurrió casualmente de ese modo”.<sup>205</sup> Esta percepción imaginativa se presenta como una experiencia espontánea y aleatoria, resultado de un encuentro con los cuerpos externos que nos rodean. A esto se refiere Harold Joachim cuando establece que la percepción sensible es una aproximación al mundo en la que lo tomamos “tal como viene”.<sup>206</sup> Que este tipo de percepción sea caracterizada como *general* se explica en virtud de que es un tipo de conocimiento que, si bien parte del dato sensible particular, tiene la propensión de elevarse sobre él para dar lugar a generalizaciones. Esto es, a partir de la experiencia singular, ya sea por una generalización apresurada o por una analogía débil, el hombre deriva un conocimiento que toma como universal. Por ejemplo, sé por experiencia vaga que voy a morir ya que vi que algunos de mis semejantes murieron, o que el aceite sirve para avivar el fuego y el agua para apagarlo. También sé, dice Spinoza, que el perro ladra y que el hombre es un animal

---

<sup>202</sup> TIE §30.

<sup>203</sup> *Ibidem*.

<sup>204</sup> EIDef2.

<sup>205</sup> TIE §10.

<sup>206</sup> Joachim, H. H. (1958) *Spinoza's Tractatus the Intellectus Emendatione. A Commentary*, Oxford University Press, London, p. 27.

racional.<sup>207</sup> Este tipo de conocimiento es denominado por Joachim como “conocimiento empírico”,<sup>208</sup> por ser aquel que incluye casi todo el saber que nos guía en los asuntos prácticos de la vida.

Ahora bien, es justamente por su indeterminación y generalidad que Spinoza rechaza, también, este segundo tipo de percepción. De hecho, este es el problema que posee la experiencia vaga: está limitada al conocimiento de la *existencia* de los *cueros externos singulares*. Esto es, no puede establecer sobre la naturaleza o *esencia* de ellos absolutamente nada. En este sentido, señala Spinoza que dicho conocimiento

aparte de ser muy incierto e indeterminado, debemos decir que no hay nadie que tenga la idea de aquella proporción que busca. Con todo, de este modo sólo se percibirán los accidentes de las cosas naturales, que nunca se comprenden claramente, a no ser que se conozcan ya las *esencias*. De ahí que también se deba rechazar aquel modo de conocimiento.<sup>209</sup>

Así, nuestro filósofo, nuevamente hace hincapié en el desconocimiento de las *esencias* para rechazar el conocimiento por *experiencia vaga*. El pequeño avance que implica que el hombre, en lugar de poseer un conocimiento diferido o por signos, sea el protagonista del acto perceptivo, no alcanza para el fin que Spinoza persigue. No hay conocimiento verdadero si no se logra acceder al conocimiento de las esencias de las cosas. De este modo, queda claro que el bien supremo al que aspira no puede estar basado en la parcialidad del conocimiento imaginativo.

El tratamiento que Spinoza realiza acerca de la imaginación en el TIE no termina aquí. En §19, nuestro filósofo vuelve a insistir en la necesidad de distinguir la idea verdadera de todas las percepciones restantes y separar el espíritu de ellas. Lo que, como sabemos, equivale a la

---

<sup>207</sup> TIE §11.

<sup>208</sup> Joachim, H. H. (1958) *op. cit.*, p. 27.

<sup>209</sup> TIE §13.



separación entre entendimiento e imaginación:<sup>210</sup> el primero el que me permite tener ideas verdaderas; la segunda, en cambio, asociada a las ficticias, falsas y dudosas.

El análisis que Spinoza brinda de las ideas imaginativas en este tratado es tan extenso como complejo, distinguiendo entre distintos tipos de cada una de estas ideas, a la vez que brindando ejemplos para ilustrarlas. En términos generales, el estado en que los hombres se encuentran al tener este tipo de ideas es asimilado por nuestro filósofo a un estado del sueño o, incluso, de locura o delirio:<sup>211</sup> las *ideas ficticias* son como sueños, carecen de toda autodeterminación en el pensamiento por ser puras asociaciones accidentales; las *falsas*, son comparadas con el soñar con los ojos abiertos o incluso, cuando el error es muy obvio, con la locura; las *dudosas* son descritas como el estado de incertidumbre o vacilación en torno a saber si estoy soñando o despierto.<sup>212</sup> Así, el carácter de indeterminación vuelve a aparecer como rasgo fundamental del primer género de conocimiento. El hombre que vive de modo imaginativo conoce las cosas tal como se le presentan, esto es, según el orden empírico o experiencial. Al no lograr comprender el orden racional o causal de la realidad, vive de modo pasivo y como adormecido. De ahí que sea caracterizado por Spinoza como un estado de sueño, locura o delirio.

La descripción de estas tres clases de ideas, como adelantamos, es compleja –sino oscura–,<sup>213</sup> y su análisis detallado no contribuye particularmente al estudio que nos encontramos

---

<sup>210</sup> Cf. De Dijn (1996), *op. cit.* p. 126.

<sup>211</sup> TIE §24, nota de Spinoza.

<sup>212</sup> Cf. De Dijn (1996), *op. cit.* p. 126.

<sup>213</sup> Spinoza distingue entre 3 tipos de ideas ficticias: las que corresponden a las existencias, las que corresponden a las esencias, y las que refieren a las esencias junto con cierta actualidad o existencia (TIE §22). El análisis de las últimas dos variantes es de profunda complejidad, sobre todo, porque no logra entenderse a qué tipo de ideas está refiriendo Spinoza. Respecto a las ficciones que refieren a las esencias, establece como ejemplo que “después de conocer la naturaleza del cuerpo, no podemos figurarnos una mosca infinita, o bien, [que] después de conocer la naturaleza del alma, no podemos figurarnos que es cuadrada” (TIE §22). Lo que parece implicar que, en la medida en que mi conocimiento del cuerpo o del alma es imperfecto, podemos suponer una mosca infinita o un alma cuadrada. Concerniendo estas suposiciones a las solas esencias. Es quizás la elección de los ejemplos hecha por Spinoza la que lleva a que los lectores del TIE se sientan confundidos acerca de la índole de este tipo de ideas. Joachim, por ejemplo, sostiene que el análisis que aquí brinda Spinoza sobre ellas dista de ser claro. De hecho, dice, no es fácil determinar qué tipo de experiencia tiene nuestro filósofo en mente en relación a este grupo de ideas (Joachim, H. (1958) *op. cit.*, p.123). Parkinson, por su parte, establece que aquí Spinoza está discutiendo con las postulaciones religiosas o las especulaciones científicas de la época: la idea de Dios como una persona infinita, las ideas acerca de existencias de espectros, las creencias en los milagros cristianos, entre otras (Parkinson, G. H. R. (1954) *Spinoza's theory of knowledge*, Oxford University Press, Glasgow - New York - Toronto, p. 101-102). En este sentido, estas ideas parecen referir a aquello que Spinoza identifica como imposible por su naturaleza. Las ficciones respecto de la esencia, entonces, no son más que las imaginaciones de aquellas cosas que por su naturaleza son contradictorias. Ahora bien,

realizando. Sin embargo, nos interesa de esta descripción, particularmente, el lugar que Spinoza otorga -nuevamente- al concepto de *esencia*. Las ideas del conocimiento imaginativo se hallan caracterizadas fundamentalmente por el desconocimiento de las esencias de las cosas singulares. Las *ideas ficticias*, por ejemplo, ocurren cuando consideramos las cosas como posibles, esto es, señala nuestro filósofo, por desconocer su *esencia* o naturaleza, no podemos asegurar de ellas ni su necesidad ni su imposibilidad. Es decir, cuando al desconocer la esencia no sabemos si por su naturaleza implica contradicción que no exista, o si por su naturaleza implica contradicción que exista.<sup>214</sup> De allí, que las llamemos posibles o contingentes. Así, ya en esta obra temprana, encontramos la asociación del conocimiento imaginativo con la contingencia y la posibilidad, tesis que Spinoza mantendrá a lo largo de su obra.<sup>215</sup> La imaginación conoce las cosas parcialmente, esto es, no posee acceso a su aspecto esencial. Esta parcialidad o incompletitud es la causa de que podamos llamar a algo contingente. A continuación, nuestro filósofo, nos brinda el remedio a estas primeras ideas de la imaginación: “procurar que su *existencia* [de la cosa] se confronte con su *esencia*, atendiéndose al mismo tiempo al orden de la Naturaleza”.<sup>216</sup> Así, la falta de la *idea ficticia* parece solucionarse, como era de esperarse, si tenemos en cuenta la esencia de la cosa. Esto es, si conocemos su necesidad, el modo en que la cosa es *en Dios*. Lo que da cuenta, a su vez, del lugar ambiguo que ocupa la imaginación ya desde el inicio de la exposición de la teoría de los géneros de conocimiento, ambigüedad que se hará más evidente en la *Ética*: por un lado, en su parcialidad es causa de las ideas ficticias; por el otro, es aquel género que suscita a la mente a buscar lo que falta, esto es, da cuenta de la necesidad de preguntarse por las esencias de las cosas.<sup>217</sup>

---

el mismo Joachim se pregunta “¿no debe toda suposición, en la medida en que lo que suponemos es esencial para la cosa, o constituye su esencia, ser falso *eo ipso* y necesariamente, ya que la contingencia y la posibilidad son en este contexto inaplicables?” (Joachim, H. (1958) *op. cit.*, p. 123) ¿Por qué Spinoza no identifica este tipo de ejemplos con las ideas falsas, es decir, aquellas donde no hay lugar a duda?

El mismo problema parece surgir en torno al segundo grupo de estas ideas, aquellas que refieren a esencias junto con cierta actualidad o existencia (TIE §22). Lo que nos lleva a considerarlas poco apropiadas para el análisis que nos hallamos realizando y, por tanto, a dejarlas de lado.

<sup>214</sup> TIE §19.

<sup>215</sup> Tal como señalan Eremiev y Placencia, Spinoza refiere a lo contingente en EIP33Esc., EIVDef.3 y 4, CM I, 3 (Cf. Eremiev, B., Placencia, L., *op. cit.*, nota 56)

<sup>216</sup> TIE § 25.

<sup>217</sup> Acerca de esta cuestión, señala Chauí: “La experiencia, en tanto vaga o errante, busca librarse de la singularidad de las existencias construyendo universales abstractos que la desilusionarán; la experiencia, en tanto maestra, suscita la necesidad de alcanzar ciertas esencias de las cosas a partir de la existencia de ciertas cosas singulares - así es como la percepción del Sol como más pequeño que la Tierra o el cambio en el tamaño de las cosas cuando se ven de lejos o de cerca, suscitan a la mente a buscar la esencia de la visión” (Chauí, M. (1999), *op. cit.*, p.22).

La *idea falsa* es descrita por Spinoza en relación con la idea ficticia, estableciendo que “entre ellas no existe otra diferencia fuera de que la idea falsa supone el asentimiento”.<sup>218</sup> Es decir, que el sujeto que yerra no supone, sino que cree que su idea pertenece al mundo real. Esto sucede, cuando no se muestra ninguna causa al espíritu de la que pueda deducirse que ella no tiene su origen en las cosas externas. Lo que lleva a Spinoza a identificar las percepciones falsas al soñar con los ojos abiertos. Nuestro filósofo señala que, cuando esta idea falsa se refiere a la *existencia* de una cosa, tal como pasaba con la idea ficticia, se resuelve dirigiéndose a la *esencia* de esa misma cosa. Así, si la naturaleza de la cosa conocida implica existencia necesaria, es imposible que nos engañemos acerca de la existencia de aquella cosa. Si el caso es el contrario, tampoco hay posibilidad de error.<sup>219</sup>

Finalmente, Spinoza aborda la *idea dudosa*. Acerca de la duda establece que “no es otra cosa que la suspensión del ánimo en relación con alguna afirmación o negación, que afirmaría o negaría si no ocurriera algo cuyo conocimiento debe ser imperfecto porque ese algo es ignoto. De ahí se colige que la duda siempre nace de que las cosas se investigan sin orden”.<sup>220</sup> Es decir, la duda acaece cuando se da la llegada fortuita de una idea cuya afirmación o negación entra en conflicto con la afirmación o negación de una idea anterior.<sup>221</sup> Como no se posee un conocimiento verdadero de ninguna de las dos ideas, es imposible solucionar el conflicto, por lo que la duda permanece.

De este modo, las tres clases de ideas imaginativas convienen en el mismo error, aquel que Spinoza nos adelantó al abordar las percepciones que tenemos *de oídas* y por *experiencia vaga*: la imaginación no puede conocer *esencias*. En este sentido, nuestro filósofo establece -tal como lo hará a lo largo de toda su obra- que las ideas de la imaginación no tienen nada positivo por lo cual se digan falsas o ficticias, sino que se consideran de este modo por un defecto del conocimiento,<sup>222</sup> por una cierta falta o carencia: el primer género de conocimiento no alcanza la naturaleza de la

---

<sup>218</sup> TIE §25.

<sup>219</sup> *Ibidem*.

<sup>220</sup> TIE §30.

<sup>221</sup> Cf. De Dijn (1996), *op. cit.*, p. 131.

<sup>222</sup> TIE §40.

cosa, ni atiende al orden de toda la naturaleza.<sup>223</sup> La falsedad aparece ya en este tratado –como lo será en la *Ética*– asociada a una privación de conocimiento.<sup>224</sup> La imaginación conoce limitada e insuficientemente, nos brinda una perspectiva de lo real, pero no alcanza la totalidad. Es por esto que no logra salir de la falsedad, la suposición, ni la duda.

El alma, cuando imagina, padece, no puede ir más allá de aquello que se le presenta como existente de forma espontánea y externa.<sup>225</sup> Debido a su pasividad, sostiene Julie Klein, la imaginación no expresa la generación de ideas, de modo que termina en el error, ya sea en la forma de ideas ficticias, falsas o contradictorias.<sup>226</sup> El camino marcado por Spinoza muestra la falencia insuperable de este modo de conocer: el remedio para evitar el error, la suposición o la duda respecto de la *existencia* de las cosas es contrastarlas con sus *esencias*, pero este acceso es imposible para el primer género de conocimiento. Así, el camino al conocimiento verdadero está vedado para las percepciones *de oídas* y por *experiencia vaga*. Mediante ellas, cualquier idea será inadecuada, esto es, incompleta y parcial.<sup>227</sup>

Un poco más adelante, Spinoza señala ciertos errores concretos a los que este tipo de conocimiento puede llevarnos. Los ejemplos que allí elige son curiosos en el contexto de una obra temprana, y nos permiten apreciar el interés que Spinoza tiene desde los inicios de su pensamiento de explicar las duplas postuladas en función del factor gnoseológico. Allí dice:

A partir de lo cual consta también cuán fácilmente pueden cometer grandes errores aquellos que no distinguieron cuidadosamente entre la *imaginación* y el entendimiento. Ellos se equivocan, por ejemplo, al decir estas cosas: que la extensión debe estar en un lugar, ser *finita*, que sus *partes* se distinguen realmente la una de la otra, que es el primer y único fundamento de todas las cosas, y que en un *tiempo* ocupa mayor espacio que en otro, y otras

---

<sup>223</sup> TIE §25.

<sup>224</sup> EIIP35.

<sup>225</sup> TIE §32.

<sup>226</sup> Klein, J. (2002) *op. cit.*, p. 302.

<sup>227</sup> TIE §12 y §13.

muchas cosas semejantes, todas las cuales se oponen por completo a la verdad, como lo demostraremos en su lugar.<sup>228</sup>

El conocimiento imaginativo es descrito aquí como aquel que nos lleva a concebir la naturaleza o, lo que es lo mismo,<sup>229</sup> la extensión divina, a partir de la determinación espacio-temporal, la finitud y la parte. El primer género de conocimiento nos brinda acceso a los *modos* extensos singulares, *finitos* y *espacio-temporales*. Acceso que, en la medida en que implica parcialidad, señala Spinoza, se opone por completo a la verdad;<sup>230</sup> y que, en el contexto de esta obra de juventud, guiada por el objetivo de la consecución del bien supremo humano, debe ser dejado de lado.

Lo que sigue en el *Tratado de la reforma del entendimiento* ya responde al objetivo de la segunda parte del método de Spinoza. Que tiene como meta el

tener ideas claras y distintas, a saber, tales que se hagan a partir del puro espíritu, y no de movimientos fortuitos del cuerpo. Además, para que todas las ideas conduzcan a una, intentaremos concatenarlas y ordenarlas de tal modo que nuestro espíritu, cuando sea posible, se refiera de manera objetiva a la formalidad de la naturaleza, tanto entera como en sus partes.<sup>231</sup>

Esta tarea, como adelantamos, excede la capacidad de la imaginación, requiriendo de los siguientes géneros de conocimiento. Sin embargo, es en esta segunda parte, incluso muy cerca del final abrupto de este tratado, que Spinoza le dedica unas palabras más a la imaginación al contraponerla al modo de concebir del entendimiento. Allí dice que mientras el entendimiento percibe las cosas bajo cierta especie de *eternidad*, la imaginación, en cambio, “las percibe bajo un cierto número, determinada *duración* y *cantidad*”.<sup>232</sup> Así, nuestro filósofo termina de caracterizar el conocimiento imaginativo en función de todos los conceptos que aparecían en las duplas postuladas. La imaginación concibe lo real como *finito*, *existente*, *durable* y *modal*.

---

<sup>228</sup> TIE §33.

<sup>229</sup> EPIVDem.

<sup>230</sup> TIE §33.

<sup>231</sup> TIE §34

<sup>232</sup> TIE §39.

## *Tratado Breve*<sup>233</sup>

El *Tratado breve* está compuesto por dos partes, la primera dedicada a Dios, la segunda al hombre. Como es de esperar, la tematización y análisis de los géneros de conocimiento aparecen en la segunda parte. Sin embargo, del mismo modo en que lo hace en la *Ética*, Spinoza inaugura este tratado con una referencia directa al conocimiento humano. La primera prueba de la existencia de Dios, preferida por ser a priori, tiene como base un género cognoscitivo particular: “Todo lo que nosotros entendemos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza de una cosa, lo podemos afirmar también con verdad de esa cosa. Ahora bien, que la existencia pertenece a la naturaleza de Dios lo podemos entender clara y distintamente. Luego (...)”.<sup>234</sup> Es así que desde el comienzo queda planteado, también en este tratado, un objetivo de índole gnoseológico: la adquisición del conocimiento claro y distinto. Sólo mediante éste podemos conocer la naturaleza o esencia de Dios.

Investiguemos ahora cuál es el rol atribuido a la imaginación en esta obra. En la segunda parte de este breve tratado, Spinoza se aboca al estudio de los modos de conocimiento con una declaración bastante peculiar. Allí dice: “[p]ara comenzar, pues, a hablar de los modos de que *consta* el hombre, diremos: 1) cuáles son; 2) sus efectos; 3) su causa”.<sup>235</sup> Oded Schechter<sup>236</sup> hace fundamental hincapié en el vocablo que aquí se traduce por “consta” que, según él, al provenir del alemán *bestaat*, bien puede traducirse como “existir” o “consistir”.<sup>237</sup> Esto da cuenta, para Schechter, de un quiebre en el abordaje de los modos de conocer humanos que realiza Spinoza a lo largo de su obra: en el KV se abandona el tratamiento de los géneros de conocimiento en relación al método que se da en TIE, y se inicia un análisis de éstos en tanto modos de existencia.<sup>238</sup>

---

<sup>233</sup> Cito esta obra según la siguiente traducción al castellano: Spinoza, B (1990) *Tratado breve*, Traducción, notas y prólogo de Atilano Domínguez, Editorial Alianza, Madrid.

<sup>234</sup> KV, I, 1, §1.

<sup>235</sup> KV, II, 1, §1. Subrayado nuestro.

<sup>236</sup> Schechter, O. (2015) “Temporalities and Kinds of Cognitions in the *Treatise on the Emendation of the Intellect*, the *Short Treatise*, and the *Ethics*” en Melamed, Y. (ed) *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford University Press, New York.

<sup>237</sup> Acerca de este concepto y su traducción ver el Glosario de Curley (en Curley, E. (1985) *op. cit.*, p. 704).

<sup>238</sup> Acerca de los géneros de conocimiento como modos de vida Cf. Deleuze, G. (2008) *En medio de Spinoza*, Ed. Cactus, Buenos Aires, p. 254, 266; también Cf. Deleuze, G. (2003) *Spinoza. Immortalité et éternité*, Gallimard, Paris.

En el *Tratado breve*, explica el autor, dicho cambio se ve expresado de modo parcial, ya que se presentan los géneros de conocimiento en relación a la conducta humana. En la *Ética*, la propuesta llega a su culminación cuando Spinoza pasa a asociar los géneros de conocimiento a modos de existencia. De esta manera, el abordaje que Spinoza realiza de la teoría del conocimiento en el KV presenta la manera en que los hombres se conducen al ser gobernados según los distintos tipos de conocimiento: si concebimos la realidad según la imaginación, el modo de conducirnos en nuestra vida será de una determinada manera; si concebimos la realidad a partir de la razón, será de una manera muy diferente; y si la concebimos mediante la ciencia intuitiva, nos conduciremos de un modo distinto.<sup>239</sup> Esta hipótesis de lectura da cuenta del lugar central que posee la gnoseología en un sistema como el spinoziano. Allí, el conocimiento no aparece como un instrumento, sino como una capacidad activa y transformadora de nuestro modo de comportarnos, de habitar el mundo, hasta de ser y existir.

Ahora bien, ¿qué nos dice Spinoza de la imaginación en este tratado? ¿Qué modo de conducirnos habilita? Nuestro filósofo establece, como ya señalamos, que expondrá su teoría de los géneros de conocimiento analizando cuáles son, sus efectos y su causa.<sup>240</sup> El primer género es designado con el nombre de “simple fe”, aunque a continuación es sustituido por el término “opinión”,<sup>241</sup> con el que se designará el conocimiento imaginativo a lo largo de todo el resto de la obra. Esta *fe*, señala Spinoza, surge de la experiencia o de oídas –tal como sucedía en TIE–, y está generalmente sujeta a error.<sup>242</sup> A esto agrega que ella no tiene lugar jamás en algo de lo que estemos ciertos, sino más bien cuando se habla de conjeturar e imaginar.

Inmediatamente después, Spinoza recurre al ejemplo de los números proporcionales o de la regla de tres, que utiliza como modo de añadir claridad cada vez que aborda la teoría del conocimiento, y que nos servirá para analizar más adelante la manera en que trabaja el

---

<sup>239</sup> Schechter, O., *op. cit.*, pp. 246-248.

<sup>240</sup> KV, II, 1, §1.

<sup>241</sup> Curley señala el paralelismo que hay entre el tratamiento de los géneros de conocimiento que Spinoza realiza en este tratado y las postulaciones platónicas. Esto se ve, dice, en que Spinoza denomina aquí a los modos de conocer con los nombres “opinión”, “fe verdadera” y “conocimiento claro” (en Curley, E. (1973) *op. cit.*, p. 28).

<sup>242</sup> KV, II, 1, §2.

conocimiento racional. Allí, ejemplifica las maneras de conocer de las percepciones *de oídas* y por *experiencia vaga* con las siguientes palabras:

Alguno sólo *ha oído* decir que, en la regla de tres, si uno multiplica el segundo número por el tercero y después lo divide por el primero, halla entonces un cuarto número que tiene con el tercero una proporción igual a la del segundo con el primero. Y sin objetar que quien le expuso eso, pudo mentir, realizó sus operaciones en pleno acuerdo con ello, pese a no haber tenido de la regla de tres más conocimiento que el ciego de los colores. De ahí que, de todo cuanto pudo habersele dicho, ha parlotado como el papagayo de aquello que uno le ha enseñado.

Un segundo, que es de comprensión más rápida, no se deja engatusar con dichos, sino que los somete a prueba en algunos *cálculos particulares* y, si los encuentra acordes con ellos, les da crédito. No obstante, con razón hemos dicho que también éste está sujeto a error. Pues, ¿cómo puede estar él seguro de que la experiencia de algunos particulares puede servirle de regla para todos?<sup>243</sup>

Así, la caracterización del KV se encuentra en completa continuidad con la del TIE. Mediante la percepción *de oídas*, los hombres se basan en signos, en aquello que les han dicho. Este tipo de conocimiento carece, obviamente, de certeza. Pues, como señala Spinoza, no podemos saber que ese signo es inequívoco, o que la persona que nos lo ha dicho no ha mentido. La mediación que conlleva el primer tipo de percepción la hace demasiado falible. El segundo caso implica, tal como se ha señalado en el *Tratado de la reforma*, una experiencia personal y no mediada. Sin embargo, este tipo de conocimiento parte de la experiencia de casos particulares, singulares, específicos y busca elevarse hacia el conocimiento universal. De allí nace su error, el hombre busca, a partir de lo particular, establecer reglas generales válidas para todos los casos. Nuevamente el conocimiento por *experiencia vaga* no parece contener un error en sí mismo, sino en su intención de salir de sus propios límites. No aceptar que su conocimiento es el de lo *singular* y *finito*, y no de lo general o universal.

---

<sup>243</sup> KV, II, 1, §3.



En relación a sus efectos, establece que de este primer género proceden todas las pasiones que luchan contra la recta razón.<sup>244</sup> De este modo, tal como sostendrá a lo largo de toda su obra, Spinoza afirma aquí que las pasiones se basan en las ideas provenientes de la imaginación, y tienen su origen en ellas. El análisis del KV se vuelca, a partir de este momento, a las distintas pasiones que surgen de la imaginación.<sup>245</sup> Dicho análisis excede el objeto de nuestro trabajo, pero nos permite, sin embargo, hacer ciertas aclaraciones en torno al tratamiento de la imaginación que Spinoza ofrece en este tratado. Es ilustrativo, en este sentido, el estudio de la *admiración* que allí realiza nuestro filósofo, definida como aquella pasión que caracteriza a cualquiera que conozca a partir del primer género, y esto porque el proceder usual de éste es sacar de algunos particulares una conclusión general y luego sorprenderse o admirarse cuando ve algo que va contra esa suposición suya.<sup>246</sup> La crítica que aquí realiza Spinoza se encuentra en continuidad con el TIE, y refiere a aquel conocimiento que se obtiene a partir de una generalización basada en algunos casos, es decir, a partir de una simple inducción o abstracción. Este conocimiento lejos está de acceder a la *esencia* o naturaleza de las cosas, por ejemplo, a la naturaleza de la propiedad de la proporción sobre la que se basa la regla de tres.<sup>247</sup> De este modo, no logra obtener conclusiones correctas, de ahí la admiración.<sup>248</sup>

Luego de hacer una descripción de cada una de las pasiones asociadas a la imaginación, demostrando que la primera y principal causa de todas ellas es este tipo de conocimiento, Spinoza establece que hay que evitar aquellas pasiones malas o negativas, asociadas a la tristeza.<sup>249</sup> La solución, por supuesto, provendrá del conocimiento: “si usamos bien nuestro entendimiento y razón –afirma Spinoza–, jamás podremos caer en una de éstas [pasiones] que hay que rechazar”.<sup>250</sup> Y aclara que se refiere al entendimiento y no sólo a la razón ya que no cree que la sola razón sea capaz de librarnos de todas éstas.<sup>251</sup>

---

<sup>244</sup> KV, II, 2, §3.

<sup>245</sup> Este análisis sigue al realizado por Descartes en las *Pasiones del alma*, II, art. 53-148; III, 149-212.

<sup>246</sup> KV, II, 3, §2.

<sup>247</sup> KV, II, 1, §3.

<sup>248</sup> KV, II, 3, §3.

<sup>249</sup> KV, II, 7, §3.

<sup>250</sup> KV, II, 14, §2.

<sup>251</sup> *Ibidem*. Agregados nuestros.

## *Ética*

Queda por investigar el análisis que Spinoza brinda de la imaginación en su obra central, y la relación que se postula allí entre este primer género de conocimiento y las duplas conceptuales *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración* y *sustancia-modos*. El abordaje que realiza nuestro filósofo del conocimiento imaginativo en su *Ética* es minucioso y profundo, sumando aspectos que en los tratados precedentes quedan sin ser abordados; aunque, también, retomando postulaciones de aquellos para profundizarlas.

La Segunda Parte de la *Ética* está destinada al análisis de la mente humana. Tal como señala Henry Allison, al llegar a esta Segunda Parte, el lector se da cuenta de que el 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 preludio necesario para la determinación de la naturaleza de la beatitud humana, y los medios para alcanzarla.<sup>252</sup> En el Prefacio a la Segunda Parte de su obra central, Spinoza da cuenta de esta intención, señalando 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”.<sup>253</sup> Es en función de este interés que distinguirá y caracterizará los diferentes tipos de percepción o conocimientos humanos.

Respecto del primer género o imaginación, Spinoza establece que conoce de modo mutilado y confuso a partir de dos maneras: por *experiencia vaga*, y por *signos*.<sup>254</sup> Del mismo modo que en las obras anteriores, 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 mismas. Ahora bien, es en la *Ética* donde, por primera vez, hallamos una

---

<sup>252</sup> Allison, H. (1987) *Benedict de Spinoza. An Introduction*, Yale University Press, New Haven and London, p. 84.

<sup>253</sup> EII Prefacio.

<sup>254</sup> EIIP40Esc2.

definición precisa de la imaginación. En el Escolio a la Proposición 17 de esta Segunda Parte, Spinoza dice:

[L]lamaremos ‘imágenes’ de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si 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”.<sup>255</sup>

Analicemos este fragmento detalladamente. En primer lugar, éste nos dice que imaginar está asociado a concebir ciertas ideas en el alma. Estas ideas de la imaginación son denominadas en esta obra *ideas de la afección*,<sup>256</sup> y son descritas como aquellas que el alma tiene en virtud de las afecciones de los cuerpos externos sobre el cuerpo propio.<sup>257</sup> Tal como establece Spinoza, nuestro cuerpo modifica a los cuerpos que lo rodean y también es modificado por estos.<sup>258</sup> Ese modificar y ser modificado se designa en la *Ética* con el término clásico de afección.<sup>259</sup> Ahora bien, ¿cómo se da específicamente ese proceso que causa nuestras *ideas de afección*? Spinoza describe dicho proceso a partir de un principio de corte mecanicista:<sup>260</sup> cuando los cuerpos exteriores ejercen su acción sobre nuestro cuerpo, determinan a las partes fluidas a chocar contra las blandas, cambiando las superficies de éstas.<sup>261</sup> Este cambio no es más que una afección, impresión, trazo o vestigio en el propio cuerpo.<sup>262</sup> Estas impresiones selladas originalmente en nuestro cuerpo por el cuerpo exterior dan lugar a la formación de huellas<sup>263</sup> que, en tanto referidas a la mente, poseen el nombre de *ideas de afección*.<sup>264</sup> Dichas ideas, al ser el correlato del impacto de los cuerpos externos sobre

---

<sup>255</sup> EIIP17Esc. Agregado nuestro. Esta descripción no es específicamente una definición, sino que aparece en un escolio para aclarar la índole del primer género de conocimiento.

<sup>256</sup> EIIP16.

<sup>257</sup> *Ibidem*.

<sup>258</sup> EIIP13Post3; EIIPost1.

<sup>259</sup> Domínguez, A. (1975) “Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo” en *Logos. Anales Del Seminario De Metafísica*, 10, 63 - 90, Universidad complutense de Madrid, Madrid, p. 76.

<sup>260</sup> Cohen, D. (2015) *Spinoza. Una cartografía de la Ética*, Eudeba, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, p. 99.

<sup>261</sup> EIIP17Dem2.

<sup>262</sup> *Ibidem*. En 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 234. Trad. cast: 231).

<sup>263</sup> Cohen, D. (2015) *op. cit.*, p. 99.

<sup>264</sup> 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

el nuestro, implican, a la vez, la naturaleza de los cuerpos externos afectantes y la del cuerpo propio, lo que tiene como consecuencia que sean ideas confusas.<sup>265</sup> Esto es, ideas que no representan ni la verdadera naturaleza o *esencia* de los cuerpos exteriores, ni la verdadera naturaleza de nuestro propio cuerpo.<sup>266</sup> Es decir, tal como sucedía en TIE, Spinoza insiste aquí en que mediante este tipo de percepción no conocemos verdaderamente ninguna cosa, y esto porque “no conocemos ninguna *esencia*”.<sup>267</sup> Así, la *Ética* retoma la caracterización de la imaginación a partir de su desconocimiento de *esencias*.

Ahora bien, este mismo fragmento explicita algo que ya se vislumbraba en los tratados anteriores: el primer género de conocimiento nos pone en contacto con la *existencia* de las cosas. Spinoza establece que cuando el alma imagina, concibe los cuerpos exteriores como si le estuvieran *presentes*.<sup>268</sup> En otras palabras, el alma no puede imaginar de otra forma los cuerpos exteriores que como *existentes en acto*.<sup>269</sup> Y esto, aunque los cuerpos tales no existan ni estén presentes.<sup>270</sup> ¿Por qué? Debido a que las afecciones del cuerpo son “reactivadas” por el movimiento espontáneo de nuestras partes fluidas. Lo que se da cuando, en ausencia del cuerpo externo, las huellas que ha dejado revivifican la afección en nosotros, llevándonos a concebir dicho

---

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. (1975), *op. cit.*, p. 78).

<sup>265</sup> EIIP28.

<sup>266</sup> Hampshire, S. (1982) *Spinoza*, Alianza Editorial, Madrid, p. 62. Respecto a nuestro cuerpo, establece Spinoza, estas ideas de afecciones no implican su conocimiento adecuado. Y, en tanto el alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo, no tiene tampoco de sí misma un conocimiento adecuado, sino mutilado y confuso (EIIP29Cor).

<sup>267</sup> TIE §12. Énfasis nuestro. Tal como señala Eugene Marshall, a partir de este primer género de conocimiento “podemos percibir que hay un caballo en el prado, pero no por qué. O, quizás, podamos ser conscientes de que estamos viendo el caballo, pero no cómo. Nuestra experiencia del caballo en el prado puede, de hecho, contener alguna información sobre el caballo en el prado, pero no tenemos manera de determinarla desde la idea misma; esta idea no nos brinda una explicación con ella, por así decirlo. Y no podemos tomar el contenido de estas ideas para capturar completamente la realidad que las causa porque sólo nos alcanzan a través de la mediación de las afecciones del cuerpo”. (Marshall, E. (2013) *The Spiritual Automaton. Spinoza’s Science of the Mind*, Oxford University Press, Oxford, p. 13. La traducción es nuestra).

<sup>268</sup> EIIP17Dem. En 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).

<sup>269</sup> EIIP17. 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” (EIIP17Dem.).

<sup>270</sup> EIIP17Cor.

cuerpo como *actual*.<sup>271</sup> Este mecanismo tiene dos implicancias que, según nuestra creencia, dan cuenta del carácter ambivalente que también posee en esta obra el conocimiento imaginativo. Por un lado, es justamente por esta manera de concebir de la imaginación “que puede ocurrir que consideremos como presentes cosas que no existen, lo que sucede a menudo”.<sup>272</sup> Hecho que lleva a Spinoza a describir a la imaginación, tal como lo ha hecho en los tratados anteriores, como una manera inadecuada de concebir lo real.<sup>273</sup> Ahora bien, por otro lado, es gracias a este primer género de conocimiento que somos capaces de experimentar las cosas en su *existencia actual*. De hecho, Spinoza explicita que “[e]l alma no percibe ningún cuerpo exterior como *existente en acto* sino por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo”.<sup>274</sup> Dando cuenta de que si el cuerpo humano no tuviera la capacidad de ser afectado por los cuerpos exteriores y, por tanto, el alma no concibiera las ideas de afecciones, no podría percibir en modo alguno la existencia de dichos cuerpos.<sup>275</sup> Esto es, no podría percibir el modo de existir de lo real. Así, detrás de aquello que es presentado como un defecto, aparece un aporte imprescindible de este primer género de conocimiento.

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, sólo en ese sentido percibe el alma humana el cuerpo humano mismo”.<sup>276</sup> Así, es gracias a la imaginación que concebimos la existencia no sólo de los cuerpos externos, sino también del cuerpo propio. Lo que tiene como corolario -debido a que alma y cuerpo son un solo y mismo individuo, ya concebido bajo el atributo pensamiento, ya bajo el atributo

---

<sup>271</sup> Cohen, D. (2015), *op. cit.*, 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» (en Domínguez, A. (1975) *op. cit.*, p. 81).

<sup>272</sup> EIIP17Esc.

<sup>273</sup> Acerca de lo inadecuado del conocimiento imaginativo: EIIP26Dem, EIIP27, EIIP28.

<sup>274</sup> EIIP26. Énfasis nuestro.

<sup>275</sup> EIIP26Dem.

<sup>276</sup> EIIP19Dem. Agregado nuestro.

extensión-<sup>277</sup> que el alma no pueda conocerse a sí misma sino a partir del primer género de conocimiento.<sup>278</sup> “Solo en ese sentido –establece Spinoza– el alma se conoce a sí misma”.<sup>279</sup>

Estas ideas de la afección dan lugar a lo que, en esta obra, Spinoza presenta como *memoria*.<sup>280</sup> Nuestro filósofo señala que la memoria no es otra cosa que una manera de concatenar ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del propio cuerpo, y que se produce según el orden de las afecciones que hemos tenido.<sup>281</sup> Es decir, de un orden experiencial o empírico, que responde a las vivencias particulares del sujeto cognoscente. Así, el primer género de conocimiento refiere, nuevamente, a todo pensamiento en el que el orden de las ideas en la mente refleja el orden de las afecciones del cuerpo.<sup>282</sup> Es decir, a todo pensamiento que esté de acuerdo con el “orden de la naturaleza”, que Spinoza distingue del “orden del entendimiento” mediante el cual el alma percibe las cosas por sus primeras causas, y que es el mismo en todos los hombres.<sup>283</sup> Al percibir las cosas según el orden común de la naturaleza, el primer género de conocimiento nos presenta, tal como sucedía en el TIE, el mundo de modo aleatorio o “tal como viene”.<sup>284</sup> Como señala Hampshire, en el registro imaginativo nuestra vida mental es una sucesión de ideas que reflejan las modificaciones sucesivas del cuerpo en su interacción con otros cuerpos, y esas ideas no están lógicamente relacionadas unas con otras. Tampoco nos permiten conocer más que la *existencia* presente o actual de los cuerpos externos y del cuerpo propio, esto es, no nos brindan acceso a la naturaleza o *esencia* de las cosas. De allí que el primer género de

---

<sup>277</sup> EIIP21Esc.

<sup>278</sup> EIIP23.

<sup>279</sup> EIIP23Dem.

<sup>280</sup> Acerca de la distinción entre imaginación y memoria, Atilano Dominguez establece que “lo único que caracteriza a la memoria y la distingue de la imaginación, es su dimensión temporal. Mientras que ésta nos presenta lo ausente como presente, aquella nos ofrece lo ausente como ausente” (Domínguez, A. (1975) *op. cit.*, p. 80).

<sup>281</sup> EIIP18Esc. Es importante aquí aclarar que lo que Spinoza entiende por memoria no parece referirse al conocimiento de eventos pasados, sino a la asociación de ideas (Cf. Parkinson, G. H. R. (1954), *op. cit.*, p. 143). Esta concatenación de las ideas de afección, al ser subjetiva o empírica, genera que “cada cual pas[e] de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por la costumbre, en los respectivos cuerpos. Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al de un jinete, y de ahí al de la guerra, etc. Pero un campesino pasará del pensamiento de un caballo al de un arado, un campo, etc; y así cada uno pasará de un pensamiento a tal o cual otro, según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera” (EIIP18Esc).

<sup>282</sup> Allison, H (1987) *op. cit.*, p. 108.

<sup>283</sup> EIIP18Esc.

<sup>284</sup> Joachim, H. H. (1958) *op. cit.*, p. 27.

conocimiento sea asociado, también en esta obra, a la contingencia o posibilidad.<sup>285</sup> A esta privación de conocimiento,<sup>286</sup> Spinoza la denomina, como sabemos, falsedad.<sup>287</sup>

Ahora bien, nuestro filósofo se esfuerza en la *Ética* por explicar en mayor profundidad el concepto de *falsedad como privación* que ya había aparecido asociado al primer género de conocimiento desde el TIE.<sup>288</sup> Allí establece “que en 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”.<sup>289</sup> De este modo, insiste en separar la falsedad del error. Un poco más adelante, Spinoza explica, a partir del ejemplo del caballo alado, cómo debemos, entonces, comprender esta falsedad. Allí establece:

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 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.<sup>290</sup>

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 imaginación.<sup>291</sup> Dicho de otro modo, tal como sucedía en el TIE, el error surge de no contrastar la *existencia* con la *esencia* de la cosa, lo que en este caso nos llevaría a la constatación inmediata de la imposibilidad de dicha existencia.

---

<sup>285</sup> Hampshire, S. (1982) *op. cit.*, p. 62. Acerca de esto mismo Cf. Henry, M. (2008) *op. cit.*, donde el autor dice: “Las ideas de la imaginación deben entonces lo que son a la disposición de los cuerpos exteriores respecto del nuestro, disposición esencialmente contingente y que no depende de nosotros. El estado de la conciencia es entonces el de una sumisión absoluta a causas externas que tienen bajo su dependencia nuestra vida afectiva, nuestros placeres y nuestros dolores” (p. 92).

<sup>286</sup> EIIP35.

<sup>287</sup> EIIP41.

<sup>288</sup> TIE §110.

<sup>289</sup> EIIP49Esc. Agregado nuestro.

<sup>290</sup> EIIP49Esc. Énfasis nuestro.

<sup>291</sup> 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”.

Así, la falsedad del conocimiento imaginativo parece consistir en interpretar mal un dato.<sup>292</sup> El error surge de desconocer la parcialidad del dato imaginativo y tomar una imagen como la completa verdad. A esto mismo refiere Spinoza con el conocido ejemplo de nuestra idea inadecuada del Sol.<sup>293</sup> Acerca de ésta, señala que no nos equivocamos en imaginar que el Sol se encuentra a doscientos pies de distancia, sino al ignorar su verdadera distancia. Si conociéramos esa distancia, no sólo desaparecería el error, sino que conservaríamos nuestra idea de la imaginación asociándola a una virtud y no a un vicio.<sup>294</sup> De hecho, esta idea de la imaginación lo que nos brinda es una idea de la afección de nuestro cuerpo por esa estrella, idea que es auténtica y valiosa en sí misma.

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 propio.<sup>295</sup> 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. De esta manera de comprender la falsedad se deriva la necesidad de entender a los distintos géneros de conocimiento como *perspectivas*. La imaginación, tal como sucederá más adelante con la razón, debe entenderse como un punto de vista auténtico e irrefutable de lo real. Punto de vista que, en tanto tal, carece de una visión completa y absoluta de las cosas; y que, sólo 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. A esto hace referencia Spinoza con su crítica, también en esta obra, a los términos universales o trascendentales. Lo que sucede cuando el alma no toma el dato singular y particular de la imaginación como tal, sino que agrupa distintas imágenes singulares bajo un mismo término.<sup>296</sup> Lo que la lleva a perder el valioso

---

<sup>292</sup> Domínguez, A. (1975) *op. cit.*, p. 85.

<sup>293</sup> EIVP1Esc.

<sup>294</sup> EIIP17Esc.

<sup>295</sup> Chaui, M. (1999) *op. cit.*, p.109. Sobre el problema del error Cf. Arese, Laura y Paccazochi, Cecilia (2010) “Spinoza y el error” en Tatián, D., *Spinoza. Sexto coloquio*, Brujas, Córdoba, p. 211.

<sup>296</sup> EIIP40Esc1.



aporte de este primer género de conocimiento, que consiste en imaginar las diferencias entre los seres singulares, la manera en que estos son modos distintos e individuales.<sup>297</sup>

En continuidad con esta interpretación, Atilano Domínguez afirma que, lejos de ser un género de conocimiento falso o pernicioso, el conocimiento imaginativo encierra para Spinoza algo positivo.<sup>298</sup> Acerca de esto, señala el autor:

Pese a la fluctuación terminológica, característica de Spinoza, su convicción profunda es que la imagen corporal «implica» o «explica» el cuerpo externo (EII, 35, esc. -al final-; IV, 1, esc. -hacia el medio-) Por encima de todas las limitaciones que asigna a la experiencia, admite sin reticencias que, «ante la presencia de un objeto, la mente tiende a pensar principalmente lo que hay en él» (EIII, 52, esc).<sup>299</sup>

Así, Domínguez sostiene que, a pesar de la mediación que ejercen las afecciones de nuestro cuerpo en el conocimiento sensible, la imaginación nos permite conocer los cuerpos exteriores.<sup>300</sup> Esto, concluye, revela la plena confianza de Spinoza en todas las facultades humanas.<sup>301</sup>

El vínculo que une al primer género de conocimiento con el concepto de *finitud* no es abordado en la Segunda Parte de la *Ética*, sino en la Primera. Allí, en el Escolio a la Proposición 15, Spinoza dirá algo que será de fundamental importancia no sólo para esta sección, sino, también, para las que vendrán a continuación:

Si alguien, con todo, pregunta ahora que por qué somos tan propensos por naturaleza a dividir la cantidad, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la imaginación; o bien como substancia, lo que sólo hace el entendimiento. Si consideramos la

---

<sup>297</sup> Además, Spinoza critica el hecho de que estas nociones universales sean formadas por los hombres de distintas maneras, dependiendo de las cosas por las que sus cuerpos han sido afectados (EIIIP40Esc1).

<sup>298</sup> En este mismo sentido, Deleuze señala que “la inspiración spinozista es profundamente empirista” y que este empirismo está puesto al servicio del racionalismo (Cf. Deleuze, G. (1966) *Spinoza et le probleme de l’expression*, Ed. Minuit, Paris, p.134).

<sup>299</sup> Dominguez, A. (1975), *op.cit.*, p. 83.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>301</sup> *Ibidem.*

cantidad tal como se da en la *imaginación* –que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia–, aparecerá *finita, divisible* y compuesta de *partes* (...) <sup>302</sup>

De este modo, incluso antes de brindar una descripción detallada de la imaginación y su modo de concebir, Spinoza nos adelanta, en lo que la tradición ha interpretado como una exposición de su ontología, que aquello que él denomina *finito* y *parte* no es más que una manera de concebir la cantidad –propiedad de la extensión–<sup>303</sup> a partir de la imaginación. Es, de hecho, la manera de concebir la misma cantidad o extensión la que da lugar a los conceptos de *modo* o *sustancia*, como veremos más adelante.

Tampoco olvida Spinoza, en su obra magna, volver a vincular la imaginación al concepto de *duración*. Es en la Segunda Parte, antes de cerrar su análisis del primer género de conocimiento para dar lugar a la exposición de aquellas ideas que son adecuadas,<sup>304</sup> que nuestro filósofo asocia, tal como lo ha hecho en el TIE, la imaginación a la *duración*.<sup>305</sup> En relación a esta cuestión establece que acerca de la duración de nuestro cuerpo y de las cosas singulares que *existen* fuera de nosotros no podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado.<sup>306</sup> Y para justificar esta afirmación vuelve a referirse al orden de la naturaleza, estableciendo que la duración depende de este orden, y no de la naturaleza de Dios considerada en términos absolutos.<sup>307</sup> Tal como ya se ha señalado, el orden de la imaginación es empírico o durable. Allí, el alma es determinada de modo externo, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello.<sup>308</sup> Lo contrario sucede en el orden del entendimiento, donde, como veremos, el alma concibe desde la perspectiva de la eternidad, al comprender las concordancias, diferencias y oposiciones<sup>309</sup> que hay entre las cosas singulares. Así, la dupla *eternidad-duración* aparece asociada a dos órdenes que, lejos de ser reales o existentes por fuera de nuestras capacidades de concebir lo real, se fundan en ellas. En

---

<sup>302</sup> EIP15Esc.

<sup>303</sup> CM 254. Trad. cast.: 254.

<sup>304</sup> EIP32.

<sup>305</sup> Tal como ha hecho en TIE §38.

<sup>306</sup> EIP 30 y 31.

<sup>307</sup> EIP30Dem.

<sup>308</sup> EIP29Esc.

<sup>309</sup> *Ibidem*.

este sentido, se vuelve interesante retomar las ideas postuladas por Oded Schechter,<sup>310</sup> quien identificaba los modos de conocer con modos de conducirnos. El “orden de la naturaleza” no es otro que en el que nos hallamos cuando imaginamos. Es la disposición en que nos pone el primer género de conocimiento, bajo la que concebimos –o vivimos– lo real como *singular, modal, existente, presente y durable*.<sup>311</sup>

### ***En resumen***

Creemos que a partir de lo expuesto se puede establecer que, aún con sus distintos matices, la caracterización del primer género de conocimiento posee continuidad a lo largo de las tres obras de Spinoza. Desde el TIE, nuestro filósofo asocia la *experiencia vaga* al conocimiento empírico del mundo, esto es, a la experiencia directa, espontánea y aleatoria de los cuerpos externos singulares.<sup>312</sup> Este modo de conocer lo real es presentado como parcial y limitado por desconocer las *esencias* de las cosas, sin las que es imposible entender dichas cosas de modo adecuado.<sup>313</sup> Ahora bien, esta limitación no implica que el hombre yerre. Ya en este trabajo de juventud, Spinoza identifica la falsedad de la imaginación con una privación de conocimiento y no con un error.<sup>314</sup> En este sentido, ya se vislumbra el carácter perspectival que signará al primer género de conocimiento en la *Ética*, y que se deja ver, también, en otras notas que se postulan en el TIE. Por un lado, en la *finitud*: los seres humanos, cuando imaginan conciben la extensión dividida en partes finitas que se distinguen realmente entre sí.<sup>315</sup> Por el otro, en la *duración*: el primer género de conocimiento percibe las cosas bajo determinada *duración*.<sup>316</sup> El KV, a pesar de brindar un análisis casi completamente basado en sus efectos, insiste en asociar este primer género de conocimiento a ciertos rasgos que aparecen en el TIE y en la *Ética*: la imaginación percibe cosas *finitas* y particulares. Su error consiste en querer sacar conclusiones o reglas generales de esos casos particulares. La *Ética* retoma lo dicho en los tratados pero para profundizarlo. Allí, todas las ideas de la imaginación reciben el nombre de *ideas de afecciones*, y son caracterizadas como aquellas

---

<sup>310</sup> Schechter, O. (2015) *op. cit.*

<sup>311</sup> EIP31Cor.

<sup>312</sup> TIE §10.

<sup>313</sup> TIE §12 y §13.

<sup>314</sup> TIE §40.

<sup>315</sup> TIE §33.

<sup>316</sup> TIE §39.

que el alma tiene como correlato de las afecciones de los cuerpos externos sobre el propio cuerpo. Nuevamente, el conocimiento imaginativo es presentado en su desconocimiento de las *esencias* de las cosas, pero se explicita fuertemente qué es aquello que sí nos permite conocer: las *existencias*. El hombre, cuando imagina, concibe los cuerpos externos como *existentes* en un momento presente –aquí y ahora–, esto es, en su actualidad.<sup>317</sup> Esto, podemos decirlo, de modo más matizado, respecto de la memoria, actividad que, si bien no me presenta las cosas en su presencia, es el resultado de un orden empírico y durable basado en la experiencia de las existencias de dichas cosas. A su vez, Spinoza vuelve a insistir en asociar este primer género a los conceptos de *finito*, parte y *duración*. Nociones que aparecen, también en esta obra, como notas del conocimiento imaginativo, rasgos con que los hombres conciben la realidad cuando la imaginan. Rasgos que, si bien incompletos y parciales, aparecen como auténticos y valiosos en sí mismos por dejarnos concebir una perspectiva genuina de lo real.

### **2.2.2 Razón**

#### ***Tratado de la reforma del entendimiento***

El abordaje y caracterización que Spinoza realiza de la razón en el TIE ha sido objeto de múltiples comentarios y se encuentra a la base de incontables estudios acerca de la continuidad de la postura epistemológica de Spinoza a lo largo de sus obras. Sobre todo porque, como ya hemos señalado más arriba, hallamos en él, por un lado, una ausencia del término *ratio*, que deja a este género de conocimiento sin una denominación específica en esta obra;<sup>318</sup> por el otro, una caracterización del segundo género de conocimiento a partir de la inadecuación y no de la adecuación; por último, la inexistencia del concepto de *nociones comunes*, fundamental para el funcionamiento de la razón.

---

<sup>317</sup> Acerca de esta cuestión, señala Guillermo Sibilia: “Aun en su inadecuación parcial, la imaginación nos permite entonces experimentar la existencia *hic et nunc* de las cosas, y se convierte de esa manera en la primera instancia de constitución de un mundo en común, de un “espacio” com-partido inexpugnable, aunque pasible de ser enmendado por el entendimiento” (en (2017) *De la producción eterna de lo real al tiempo vivido. Ontología y temporalidad en Spinoza*, Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras).

<sup>318</sup> Lo que también sucede respecto del tercer género de conocimiento o ciencia intuitiva.

Estas cuestiones han llevado, por ejemplo, a Harold Joachim a establecer que la caracterización de la razón que encontramos en el TIE es muy insatisfactoria. El autor, que postula la anterioridad del KV al TIE, sostiene que la tematización de este tipo de percepción en el *Tratado de la reforma* pierde la vigorosa franqueza y la lucidez de la descripción no técnica de *vera fides* brindada en el KV, a la vez que no logra la precisión y consistencia de la exposición técnica presentada en la *Ética*.<sup>319</sup> Gilles Deleuze, haciendo fundamental hincapié en la teoría de las *nociones comunes*, sostiene que es hacia el final del *Tratado de la reforma* que Spinoza se da cuenta de la necesidad de las *nociones comunes* –esto se deja ver en su referencia a “la serie de cosas fijas y eternas”–,<sup>320</sup> pero que ya es demasiado tarde debido a que “no pueden cumplir sus funciones ni desarrollar sus consecuencias”.<sup>321</sup> En este sentido, el filósofo francés, brinda una lectura de esta obra como incompleta o insuficiente.

Otros autores, sin embargo, han quitado peso a estos cambios, haciendo foco en los aportes de este tratado de juventud. Atilano Domínguez, por ejemplo, se refiere al TIE como al tratado “más completo y ordenado” en relación a la exposición de la teoría del conocimiento. A esto agrega que la distancia que los intérpretes han establecido entre los dos tratados «juveniles» y la *Ética*, en base a la mitificación de las «nociones comunes» y a la desvirtuación, en cambio, de lo «no adecuado» del TIE y el «deber ser» del KV, debe matizarse con un aspecto decisivo: que la potencia o impotencia de la razón sobre las pasiones es análoga en las tres obras.<sup>322</sup> Con una defensa aún más radical de la relevancia del KV en relación al abordaje del conocimiento racional se encuentra Spencer Carr, quien sostiene que no hay un cambio real en el tratamiento de la *ratio* brindado en el KV y aquel desarrollado en la *Ética*. Lo que lo lleva a sostener la equivalencia en los abordajes que Spinoza realiza en ambas obras.<sup>323</sup>

Si bien no buscamos aquí –como ya hemos señalado– realizar una investigación profunda en torno a la continuidad o discontinuidad de su abordaje en las distintas obras de Spinoza,

---

<sup>319</sup> Joachim, H. (1940), *op. cit.*, p. 28.

<sup>320</sup> TIE §36 y §37.

<sup>321</sup> Deleuze, G. (2013) *op. cit.*, pp. 139-147.

<sup>322</sup> Nota de Domínguez al *Tratado breve* (1990) *op. cit.*, n° 121.

<sup>323</sup> Carr, S. (1987), “Spinoza’s Distinction Between Rational and Intuitive Knowledge” en *The Philosophical Review*, Vol. 87, N°2, Abril, p. 241.

creemos que se vuelve necesario realizar ciertas salvedades en relación al análisis de la razón brindado en el TIE. Sobre todo, porque éste se presenta como la objeción más fuerte frente a la posibilidad de entender la teoría del conocimiento spinoziano como un todo coherente y ordenado. En este sentido, investigaremos en las siguientes páginas el lugar que podemos darle a dicho análisis. Buscaremos mostrar, fundamentalmente, que el tratamiento de este tercer género de conocimiento en el *Tratado de la reforma* debe entenderse como un proceso o tránsito hacia aquello que encontrará en el KV y, más fuertemente, en la *Ética* su exposición más madura. Decimos tránsito porque si bien nos encontramos aquí con una caracterización de este género muy vinculada a la imaginación, también apreciamos en este primer abordaje una intención spinozista de establecer ciertos rasgos que se mantendrán en las obras posteriores. Es de nuestro interés, entonces, distinguir ambas cuestiones.

El TIE define el tercer género de conocimiento con las siguientes palabras: “Existe la percepción en la que la *esencia* de una cosa se concluye a partir de otra, pero no de modo adecuado. Esto ocurre cuando colegimos la causa a partir de algún efecto, o cuando se concluye a partir de algún universal al que acompaña siempre una propiedad”.<sup>324</sup> A esto agrega, en una nota al pie, que

Quando esto ocurre [el colegir la causa a partir de algún efecto] no comprendemos nada de la causa, a no ser aquello que consideramos en el efecto. Esto es suficientemente manifiesto a partir del hecho de que entonces la causa es explicada en términos lo más general. A saber, por medio de lo siguiente: por lo tanto hay algo, *por lo tanto hay algún poder [potentia]*, etc. O también del hecho de que la expresan negativamente: por lo tanto no es esto o aquello. En el segundo caso algo se atribuye a la causa debido a un efecto que se concibe claramente, como mostramos en el ejemplo. <No se atribuye>, empero, nada a no ser la propiedades, no así la *esencia particular* de una cosa.<sup>325</sup>

La definición y su nota nos obligan a señalar varias cuestiones. En principio, el carácter inadecuado de este género de conocimiento que, como ya hemos señalado, se transformará en adecuado en el KV y en la *Ética*. Ahora bien, ¿en qué se basa esta inadecuación? Spinoza señala

---

<sup>324</sup> TIE §10

<sup>325</sup> TIE §10, nota *f*. Agregado nuestro.

que la razón concluye la esencia de una cosa a partir de otra, pero no de modo adecuado. Y que esto ocurre cuando a) se colige la causa a partir del efecto, o b) se infiere a partir de algún universal al que acompaña siempre una propiedad.<sup>326</sup> En la nota al pie, Spinoza intenta ser más claro acerca de esto. Allí establece respecto del primer caso, que “cuando esto ocurre no comprendemos nada de la causa, a no ser aquello que consideramos en el efecto”, y que, en este sentido, “la causa es explicada en términos de lo más general”. Respecto del segundo, que de este modo “no se atribuye, empero, nada a no ser las propiedades, no así la *esencia particular* de una cosa”.<sup>327</sup>

Un poco más adelante, y con el objetivo de ser más preciso, nuestro filósofo se encarga de ofrecer dos ejemplos para ilustrar las variantes a) y b) de este tipo de conocimiento. Respecto de la primera dice que “después de percibir claramente que percibimos este cuerpo y no otro, de ahí, concluimos claramente que el alma está unida al cuerpo, y que esta unión es la causa de esa sensación. Pero no podemos comprender qué clase de sensación y unión es aquella”.<sup>328</sup> Y agrega que “por aquella unión comprendemos tan solo la sensación misma, a saber, el efecto a partir del cual concluimos la causa de la que no entendemos nada”.<sup>329</sup> Señala, además, que cuando los hombres conciben una cosa de este modo abstracto, y no por la verdadera esencia, la imaginación los confunde. Así, “imaginan que es múltiple aquello que en sí es uno, ya que ponen nombres a las cosas que conciben de modo abstracto, separado y confuso”.<sup>330</sup>

Tal como señala Harold Joachim, este primer ejemplo refiere al conocimiento que parte de algo conocido y, tratándolo como un efecto, busca inferir cuál habrá sido su causa.<sup>331</sup> En el caso aducido se parte del sentimiento íntimo que poseemos de nuestro propio cuerpo -que será claro por pertenecer al cuerpo propio-, para inferir que la causa de dicho sentimiento es la unión entre el alma y el cuerpo. Ahora bien, tal como señala Joachim, Spinoza explicita que a partir de dicha inferencia no poseemos conocimiento alguno de la *esencia* o naturaleza de dicha causa. Este modo

---

<sup>326</sup> Tal como señala Joachim, Spinoza parece entender aquí que estas dos variantes agotan al tercer género de conocimiento. (Joachim, H. (1940), *op. cit.*, p. 28).

<sup>327</sup> TIE §10, nota *f*.

<sup>328</sup> TIE §11.

<sup>329</sup> TIE §11, nota *g*.

<sup>330</sup> TIE §11, nota *h*.

<sup>331</sup> Joachim, H. (1940), *op. cit.*, p. 29.

de conocer no nos dice nada acerca de la unión entre el alma y el cuerpo;<sup>332</sup> de ella, afirma Spinoza, “no entendemos nada”.<sup>333</sup> Es justamente este desconocimiento el que lleva a esta clase de percepción a tener como consecuencia el hecho de ser fácilmente confundida con otras imágenes a partir de la influencia de los términos abstractos. En el caso de la unión entre alma y cuerpo, señala De Dijn, podría ilustrarse con aquello que le sucedió a Descartes, quien llegó a identificarla con una especie de mezcla entre dos sustancias. Es decir, a confundir el pensamiento del intelecto con los datos de la imaginación.<sup>334</sup>

Esta caracterización de la primera forma del tercer género de conocimiento ha llevado a ciertos autores a sostener que, tal como lo describe Spinoza, este modo de conocer no parece alejarse en gran medida de aquel asociado a la imaginación. De hecho, tal como señalan Boris Eremiev y Luis Placencia, el tipo de conocimiento que va del efecto a la causa es vinculado más adelante, sobre todo en la *Ética*, a la imaginación y no a la *ratio*.<sup>335</sup> Lo que lleva a los autores a sostener que el análisis de este tercer género en el TIE es realmente problemático.<sup>336</sup> De Dijn, en esta misma línea, señala que ‘causa’ y ‘efecto’ son aquí términos epistémicos, la ‘causa’ refiere a aquello que hace a una cosa ser lo que es, es decir, su rasgo esencial o principio; el ‘efecto’ es aquello que se sigue de la esencia de la cosa, es decir, ciertas propiedades o consecuencias.<sup>337</sup> Mientras que el conocimiento adecuado consiste en derivar propiedades o características de una cosa a partir de la aprehensión de su esencia, lo que realiza este tercer género de conocimiento –y que tiene como consecuencia su carácter de inadecuación– es el movimiento opuesto: explica la causa a partir del efecto. Así, no parece implicar avance alguno respecto del conocimiento inadecuado de la imaginación.

Vayamos a la variante b) de este tipo de conocimiento: aquella en que inferimos la causa a partir de algún universal al que acompaña siempre una propiedad. Esta es ilustrada por Spinoza con el ejemplo de la vista expuesto en §11. Allí, nuestro filósofo dice que se da cuando “después

---

<sup>332</sup> *Ibidem*.

<sup>333</sup> TIE §11, nota g.

<sup>334</sup> De Dijn, H. (1996), *op. cit.*, p. 55.

<sup>335</sup> Eremiev, B., Placencia, L, *op. cit.*, p. 32.

<sup>336</sup> *Ibidem*.

<sup>337</sup> De Dijn, H. (1996) *op. cit.*, p. 54.



de conocer la naturaleza de la vista y, simultáneamente, que ella tiene tal propiedad, a saber, que una misma cosa a gran distancia se ve más pequeña que si la vemos de cerca, de esto concluimos que el sol es más grande de lo que parece, y otras cosas por el estilo.”<sup>338</sup> A este ejemplo se suma, aquí también, el de los números proporcionales o regla de tres. Allí dice que “dados tres números, se pregunta por un cuarto número que sea al tercero, como el segundo al primero”, y establece que los matemáticos -representantes de este tipo de percepción- saben por la fuerza de la demostración de la proposición 19, libro 7 de Euclides, qué números son proporcionales entre sí. Es decir, afirma, “saben a partir de la naturaleza de la proporción, y de su siguiente propiedad, que el número que se obtiene a partir del primero y el cuarto es igual al número que se obtiene a partir del segundo y el tercero”.<sup>339</sup> A partir del *universal* que aquí no es más que “la naturaleza de la proporción”, y su propiedad, deducen con certeza cuál debe ser el cuarto término en cualquier serie en la que se den los primeros tres términos.<sup>340</sup>

Frente a este segundo ejemplo, Joachim señala dos interrogantes fundamentales. En primer lugar, ¿cómo se relaciona esta segunda forma del conocimiento racional con la primera, esto es, qué relación tienen a) y b)? En segundo lugar, ¿en qué sentido puede decirse que, en esta segunda variante, “la esencia de una cosa se concluye a partir de otra”,<sup>341</sup> que era el rasgo general de este género de conocimiento?.<sup>342</sup> El autor sugiere que una forma de resolver estos interrogantes es sostener que en a) nos esforzamos por conocer la *esencia de una cosa* que es causa a partir de inferirla de su efecto: inferimos la unión del alma y el cuerpo a partir de nuestra sensación. En b), en cambio, intentamos acceder al conocimiento de la *esencia de algo* que es un efecto, infiriéndolo de su causa: inferimos el tamaño del sol a partir de la ciencia de la óptica y la propiedad de la visión.<sup>343</sup> Es decir, lo que plantean a) y b) son caminos inferenciales inversos para arribar al conocimiento de la esencia de una cosa. Caminos que, como ya señaló Spinoza, no son

---

<sup>338</sup> TIE §11.

<sup>339</sup> TIE §12.

<sup>340</sup> Joachim, H. (1958), *op. cit.*, p. 31.

<sup>341</sup> TIE §10.

<sup>342</sup> Joachim, H. (1940), *op. cit.*, p. 31.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 32.

adecuados.<sup>344</sup> Esto es, que no nos brindan el conocimiento de ninguna *esencia singular o particular*.<sup>345</sup>

Harry Wolfson señala, respecto de b), que esta forma es un antecedente de lo que aparecerá luego en la *Ética* como nociones comunes. La expresión “algún universal”<sup>346</sup> que Spinoza utiliza en el TIE es indudablemente, según el autor, equivalente a la de “nociones comunes”. Esta equivalencia, señala Wolfson, es expresada del mismo modo en la descripción que Spinoza realiza en su obra central del segundo género de conocimiento como conocimiento universal (*cognitio universalis*).<sup>347</sup> De este modo, concluye el autor, tal como sucederá en la *Ética*, el TIE establece que el conocimiento racional logra acceder a lo *universal*, pero no a lo *singular*. Este hecho sitúa, ya desde esta obra de juventud, la perspectiva del conocimiento racional en las antípodas de la del conocimiento imaginativo. De hecho, mientras que el aporte del primer género era, justamente, el acceso a las cosas *singulares y finitas*; el aporte de la razón será el contrario: este género de conocimiento nos permite concebir lo común, lo general, lo universal. Rasgo esencial que se mantendrá, profundizándose, en el KV y la *Ética*; y que se hallará, tal como se verá más adelante, en absoluta correspondencia con los conceptos de *infinito, esencia, eternidad y sustancia*.

Ahora bien, luego de este complejo abordaje del conocimiento racional, Spinoza le dedica al entendimiento algunas líneas que son fundamentales para nuestro trabajo. Unos párrafos antes del abrupto final del TIE, nuestro filósofo se esfuerza en enumerar ciertas “propiedades del entendimiento”.<sup>348</sup> En el apartado §38 establece:

Estas son las propiedades del entendimiento que he notado en primer lugar y que comprendo de modo claro. I) Que involucra certeza, esto es, que sabe que las cosas son formalmente así, como se contienen objetivamente en él mismo. II) Que percibe ciertas cosas, o lo que es lo mismo, forma ciertas ideas de manera absoluta, y ciertas <ideas> a partir de otras. Es decir,

---

<sup>344</sup> Cf. Moreau, P. F. (2012), p. 63. Allí el autor hace hincapié en el carácter verdadero pero inadecuado de este tipo de percepción, “que se remonta desde el efecto hasta la causa, o que «saca una conclusión de un universal, porque siempre se acompaña de una cierta propiedad»”.

<sup>345</sup> TIE §10, nota f.

<sup>346</sup> TIE §10.

<sup>347</sup> Wolfson, H. (1934) *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Vol I., Harvard University Press, USA, p.138.

<sup>348</sup> TIE § 38.

forma la idea de la cantidad de manera absoluta y no atiende a otros pensamientos, en cambio no <forma> las ideas del movimiento, sino atendiendo a la idea de la cantidad. III) Las ideas que forma de manera absoluta expresan la *infinitud*, en cambio forma las determinadas a partir de otras. En efecto, si percibe la idea de la cantidad por una causa, entonces determina la cantidad<sup>349</sup> como cuando percibe que un cuerpo se origina a partir del movimiento de un plano, el plano a partir del movimiento de una línea, y finalmente la línea a partir del movimiento de un punto. En efecto, estas percepciones no sirven para comprender la cantidad, sino solo para determinarla. Lo que se manifiesta así, porque las concebimos como si surgieran a partir del movimiento, aunque el movimiento no se percibe a no ser que se perciba la cantidad. Y podemos continuar al infinito el movimiento para formar una línea, lo que de ningún modo podríamos hacer, si no tuviéramos la idea de una *cantidad infinita*. IV) Forma primero las ideas positivas que las negativas. V) Percibe las cosas no tanto bajo la duración, como bajo *cierta especie de eternidad*, y <bajo> un *número infinito*. O más bien, para percibir las cosas no atiende al número ni a la duración. En cambio, cuando las *imagina*, las percibe bajo un cierto número, determinada *duración* y cantidad (...).<sup>350</sup>

Así, Spinoza explicita que el entendimiento conoce la realidad a partir de las notas contrarias a la imaginación. De hecho, su manera de concebir, esto es, sus ideas, implican *infinitud* y *eternidad*. Notas que nuestro filósofo se encarga de contraponer explícitamente a las de *finitud* y *duración*. Así, ya desde este tratado, o incluso, mucho más explícitamente en este tratado que en las obras posteriores, el segundo género de conocimiento se presenta como incompleto. La perspectiva racional, al ser contraria a la imaginativa, no puede ser completa. De hecho, Spinoza se esfuerza en hacer patente la falta de esta manera de conocer desde el inicio de su análisis: la razón puede conocer las propiedades, no así la *esencia particular* de una cosa.<sup>351</sup> La razón logra captar lo común, lo universal, las propiedades generales de las cosas, pero a costa de desconocer toda singularidad y particularidad. Motivo por el cual, esta manera de percibir sea denominada en este tratado inadecuada.<sup>352</sup> Denominación que, si bien se perderá en las obras siguientes, no dejará de

---

<sup>349</sup> Eremiev y Placencia, siguiendo a Bartuschat, Koyré y Vloten-Land, señalan que el texto se encuentra aquí claramente corrupto, y que es difícil saber cómo debe leerse. (Cf. Eremiev, B., Placencia, L. (2008), *op. cit.*, nota 110).

<sup>350</sup> TIE §38.

<sup>351</sup> TIE §10, nota *f.* Agregado nuestro.

<sup>352</sup> De Dijn, H. (1996) *op. cit.*, p. 53.

estar de modo implícito: la razón será siempre un conocimiento incompleto o parcial de lo real. Es por esto, concluye Spinoza, que “no será por sí mismo el medio para adquirir nuestra perfección”.<sup>353</sup>

Así, nuestro filósofo se remonta al punto de partida del TIE, que no será otro que el punto de partida de toda la filosofía spinoziana: la búsqueda y consecución de la felicidad humana, y el medio que mejor convenga a ésta. Lo que queda claro es, entonces, que el tercer tipo de percepción no será adecuada ni suficiente para aquello que Spinoza busca, es por eso que se volverá indispensable –tanto aquí como en KV y *Ética*– pasar al último y mejor género de conocimiento: la ciencia intuitiva.

### ***Tratado Breve***

La tematización de la razón en el KV tampoco ha quedado exenta de críticas. Curley, por ejemplo, afirma que la descripción de este género de conocimiento en este tratado es demasiado vaga para ser de utilidad para alguien,<sup>354</sup> y agrega que ésta, además, cambia radicalmente en la *Ética*. Colin Marshall, matizando esta postura, parte de la afirmación de que el KV es una obra difícil y no siempre consistente, pero afirma que las postulaciones spinozianas en relación al segundo género de conocimiento se vinculan entre sí de un modo coherente y dejan ver una postura unívoca en relación al tema.<sup>355</sup> Es nuestra convicción, en línea con Marshall, que la caracterización que este breve tratado brinda de la razón, si bien en apariencia alejada de las otras obras, se encuentra en continuidad con lo que ellas postulan, sobre todo con aquello que aparece, posteriormente, en la *Ética*.

Es importante señalar, en primer lugar, que para denominar al segundo género de conocimiento Spinoza alterna en KV entre los términos de razón, *fe* o *verdadera fe*. Acerca de ella, dice allí nuestro filósofo: “Llamamos *fe* al segundo [género de conocimiento], porque las cosas que sólo captamos por la razón, no son vistas por nosotros, sino que tan sólo nos son

---

<sup>353</sup> TIE §13.

<sup>354</sup> Curley, E. M. (1973) *op. cit.*, p. 40.

<sup>355</sup> Marshall, C. (2015) “Reason in the *Short Treatise*” en Melamed, Y. (ed), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford University Press, Oxford, p. 133.

conocidas mediante convicciones en el entendimiento, de que esto debe ser así y no de otro modo”.<sup>356</sup> Un poco más adelante, vuelve a hacer hincapié en la relación que se da en este tipo de conocimiento entre la convicción de mi entendimiento y la cosa exterior. Allí agrega que esta *fe* es un asentimiento firme, fundado en razones, por el cual estoy convencido en mi entendimiento de que la cosa es verdaderamente y fuera de mi entendimiento tal como yo estoy convencido (de ella).<sup>357</sup> Se evidencia aquí, entonces, desde el inicio, un alejamiento respecto del TIE: la razón ya no es un conocimiento inadecuado, sino verdadero o adecuado de las cosas externas.

Ahora bien, ¿implica esto, entonces, que en KV Spinoza sostenga que el conocimiento racional nos brinda certeza acerca de la cosa individual? ¿Logra acceder el segundo género de conocimiento a la *esencia* o naturaleza de la cosa singular? Nuestro filósofo se muestra muy cauto acerca de esta cuestión, y parece tener en mente una descripción de la *ratio* que nos permita distanciarla tanto de la imaginación como de la ciencia intuitiva. En este sentido aclara que por medio de la razón:

Digo que la cosa es verdaderamente y tal fuera de mi entendimiento: *verdaderamente*, porque las razones no me pueden engañar en esto, ya que, de lo contrario, no se distinguiría de la opinión; *tal*, porque ella sólo me puede decir qué le corresponde ser a la cosa, y no qué es la cosa en verdad, ya que, en otro caso, no se distinguirla del saber; *fuera*, porque nos hace disfrutar intelectualmente, no de lo que está en nosotros, sino de lo que está fuera de nosotros.<sup>358</sup>

Este párrafo aborda tres cuestiones esenciales acerca del segundo género de conocimiento y el modo en que Spinoza lo describe en este tratado. En primer lugar, su distancia con la imaginación. La razón es introducida aquí de la mano de la verdad y la adecuación. Mientras que el primer

---

<sup>356</sup> KV, II, 2, § 2.

<sup>357</sup> KV, II, 4, §1, nota 137. Es importante aclarar que, distanciándonos de Gebhardt y siguiendo a Atilano Domínguez, tomaremos esta nota al texto como auténtica. Acerca de ésta dice Domínguez en su traducción al KV: “Por nuestra parte, creemos que la nota es auténtica por las siguientes razones: la falta de novedad no es signo de in-autenticidad, pues podría ser una nueva redacción: de hecho, sin embargo, sí es novedosa, no ya por su estilo más didáctico y contundente, sino por los matices con que distingue la *verdadera fe* de la *opinión* (convicción, razones, verdaderamente) y del *conocimiento claro* (disfrutar intelectualmente)”. (Domínguez, A. (1990) *op. cit.*, nota 137).

<sup>358</sup> *Ibidem*.

género de conocimiento tenía como consecuencia el error y las pasiones,<sup>359</sup> la *fe verdadera* introduce la certeza. Ésta, distanciándose de la caracterización del TIE, nos brinda un conocimiento verdadero y adecuado de la cosa. En segundo lugar, Spinoza señala cuál es su límite, aquello que hace que no tenga el poder para conducirnos a la felicidad:<sup>360</sup> la razón, establece nuestro filósofo, sólo nos dice con verdad qué le corresponde ser a la cosa, y no qué es la cosa. Es por esto que no nos hace unir con la cosa creída.<sup>361</sup> Esto último, agrega, sólo puede brindárnoslo el tercer género de conocimiento o *saber*. ¿A qué se refiere Spinoza con esta afirmación? Tal como sucedía en TIE -y sucederá en la *Ética*- la razón no nos brinda el conocimiento de lo particular. Esto es, a la razón se le escapa la *esencia singular* e individual. En este sentido, nos permite conocer adecuadamente los aspectos generales de la cosa –qué es lo que a ésta le corresponde ser–, pero no qué es ésta. Esta es la causa de que “el razonamiento no *sea* en nosotros lo más excelso, sino como una escalera a través de la cual ascendemos al lugar deseado”.<sup>362</sup> Por último, enfatiza el carácter de exterioridad de este tipo de conocimiento: la *fe verdadera* nos permite conocer aquello que está fuera de nosotros, pero no *en* nosotros. Lo que se relaciona estrechamente con la imposibilidad de unirnos con la cosa, limitación fundamental de la razón. Creemos que es conveniente aclarar un poco más esta última cuestión.

Tal como hemos visto en las secciones anteriores, Spinoza aborda aquí, nuevamente, el ejemplo de los números proporcionales. Allí expone de qué modo trabaja la razón:

En efecto, como hemos dicho en nuestro ejemplo de la regla de tres, si uno puede hallar, en virtud de la proporcionalidad, un cuarto número que es al tercero como el segundo al primero, también puede, haciendo divisiones y multiplicaciones, decir que los cuatro números son proporcionales. Aunque esto es así, no puede menos de hablar de ello como de una cosa que le es *exterior*; En cambio, si él llega a contemplar la proporcionalidad tal como hemos mostrado en el cuarto ejemplo, entonces dice con verdad que la cosa es tal, porque ella está en él y no fuera de él.<sup>363</sup>

---

<sup>359</sup> KV, II, 4, §1.

<sup>360</sup> KV, II, 22, §1.

<sup>361</sup> KV, II, 4, §2.

<sup>362</sup> KV, II, 26, §6.

<sup>363</sup> KV II, 4, §2. Énfasis nuestro.

El párrafo nos brinda una explicación en continuidad con la variante b) vista en el TIE: la razón parte del conocimiento de la naturaleza de la proporción y su propiedad, y deduce con certeza cuál debe ser el cuarto término en cualquier serie en la que se den los primeros tres términos. Ahora bien, en este tratado, Spinoza agrega algo más: la referencia a la *exterioridad* del conocimiento racional. Este nos permite conocer la cosa como externa, es decir, “nos hace captar intelectualmente las cosas que no están en nosotros, sino fuera de nosotros”.<sup>364</sup> Colin Marshall señala que en la *Ética* esta referencia a lo externo desaparece, y que a partir de la introducción de las *nociones comunes* aquello que conozco a través de la razón es “aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo”.<sup>365</sup> Es decir, afirma el autor, que Spinoza utiliza estas *nociones comunes* para justificar que podemos formar conceptos claros y distintos acerca de las afecciones de nuestro cuerpo.<sup>366</sup> Nos parece, sin embargo, que no es necesaria la referencia a la *Ética* para resolver este problema. De hecho, creemos que el propio Spinoza explicita en este tratado de qué manera hay que comprender esta exterioridad de un modo claro y coherente con lo que se sostiene a lo largo de todo su corpus. En una nota a KV, II, 21, §2, a propósito de la impotencia de la razón sobre aquellas pasiones basadas en la experiencia —en contraposición con las que adquirimos por simple testimonio, que sí pueden ser destruidas por el conocimiento racional—,<sup>367</sup> Spinoza brinda una explicación que nos permite entender a qué se refiere con la exterioridad del conocimiento racional. 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

---

<sup>364</sup> KV II, 4, §3.

<sup>365</sup> EIP38.

<sup>366</sup> Marshall, C. (2015), *op. cit.*, p. 137.

<sup>367</sup> KV, II, 21, §2.

con algo que sea mejor conocido y gozado que lo anterior, en cuyo caso la victoria es siempre necesaria (...).<sup>368</sup>

Tal como señalamos más arriba, la intención de Spinoza parece ser aquí la de explicar el lugar de la razón en relación a los otros dos géneros de conocimiento. En este sentido, describe la en primer lugar la percepción imaginativa, sosteniendo que mediante la experiencia gozamos o nos unimos 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 otras palabras, lo que aquí nos advierte Spinoza es acerca de los límites de las perspectivas de la imaginación y de la razón. La primera nos da la cosa como presente e inmediata, y nos permite gozar de ella aun siendo un conocimiento sujeto a error;<sup>369</sup> la segunda, 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 vista, la articulación entre presencia y conocimiento adecuado, entre inmediatez y certeza.

Unas líneas más adelante, Spinoza hace hincapié en la importancia que posee el conocimiento de lo singular y *finito* para la felicidad humana. Causa por la cual la razón no es el mejor y más deseable género de conocimiento.<sup>370</sup> Con las siguientes palabras lo resume nuestro filósofo:

Efectivamente, la posibilidad que nos da la cosa misma, es siempre mayor que la que recibimos mediante la deducción de una segunda cosa, diferencia que ya hemos señalado al hablar del razonamiento y del entendimiento claro (pág. 51) y con el ejemplo de la regla de tres. Pues hay en nosotros más poder por la comprensión de la proporción misma que por la comprensión de la regla de la proporción. Y por eso hemos dicho tan a menudo que un amor

---

<sup>368</sup> KV, II, 21, §2, \*2. Énfasis y agregado nuestro.

<sup>369</sup> KV, II, 2, §2.

<sup>370</sup> Tal como señala Joachim, “El conocimiento que es nuestro objetivo -el conocimiento del que Spinoza expone el método- no es la *ratio*, sino la *ciencia intuitiva*. No es, por tanto, abstracto y de universales, sino concreto y de singulares”. (En Joachim, H. (1958) *op. cit.*, p. 225).



es destruido por otro que es mayor, ya que en él no queríamos incluir los deseos que nacen del razonamiento.<sup>371</sup>

Así, la razón aparece en este tratado en continuidad con la segunda forma del tercer género de conocimiento postulado en el TIE. Esto es, una inferencia que va de lo general o universal hacia el conocimiento de lo singular. Inferencia que, si bien en este tratado posee los rasgos de adecuación, conserva la limitación que tenía en el *Tratado de la reforma*: esta no nos brinda acceso a la cosa o *esencia singular*. Lo que para Spinoza es una pérdida demasiado grande en la medida en que nunca puede compararse la posibilidad que nos da la cosa misma con la que recibimos mediante la deducción de una segunda cosa.<sup>372</sup> Es por esto, que la razón no será la indicada para la consecución de la beatitud humana.<sup>373</sup> “No nos queda sino investigar –dirá Spinoza, entonces– si podemos alcanzarla mediante la cuarta y última forma de conocimiento. Hemos dicho que este modo de conocimiento no está en nosotros en virtud de la deducción de otra cosa, sino de la manifestación inmediata del objeto mismo al entendimiento. De ahí que, si el objeto es excelente y bueno, el alma se unirá necesariamente con él, tal como hemos dicho también de nuestro cuerpo”.<sup>374</sup> Así, nos dirige al estudio de la ciencia intuitiva. Veamos, ahora, qué sucede en la obra central de Spinoza, cómo se da el análisis de la *ratio* en la *Ética*.

## *Ética*

El tratamiento del segundo género de conocimiento en la *Ética* será abordado, como ya señalamos, a partir de un concepto que aparece por primera vez como tal en esta obra: el de *nociones comunes*. La razón es definida como aquella que nos permite tener *nociones comunes* e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas.<sup>375</sup> En este sentido, se conserva la propensión de la razón hacia el conocimiento de las propiedades comunes, de lo general frente a lo singular –propensión que

---

<sup>371</sup> KV II, 21, §3.

<sup>372</sup> *Ibidem*.

<sup>373</sup> Cf. Schechter, O., *op. cit.*, pp. 248-249. Allí el autor compara el tratamiento que Spinoza realiza en KV de la razón y la ciencia intuitiva, señalando que la conducta humana bajo la influencia de la *ratio* no es tan fuerte como la que se sigue de la ciencia intuitiva.

<sup>374</sup> KV II, 22, §1.

<sup>375</sup> EIIP40Esc2

aparecía ya desde el TIE y se reforzaba en el KV—. Ahora bien, como se explicitó, el planteo encuentra con la postulación de las nociones comunes su consumación y plenitud. Es a partir de ellas, que el rol que posee el segundo género de conocimiento termina de deslindarse y clarificarse.

Ahora bien, ¿qué son estas nociones? ¿cómo deben ser comprendidas? 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 cosas.<sup>376</sup> 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 distinto—.<sup>377</sup> Es decir, entre nociones comunes de mayor y menor universalidad. Las primeras refieren a aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo.<sup>378</sup> Es decir, a aquellas cosas en las que concuerdan todos los cuerpos.<sup>379</sup> 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 ellos.<sup>380</sup> Ambos tipos de nociones serán percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente,<sup>381</sup> siendo los fundamentos de nuestro raciocinio.

Otro modo de distinguir estas dos clases, sería diferenciando entre lo que Spinoza denomina *nociones comunes* y aquellas que llama *nociones de propiedades comunes*.<sup>382</sup> Las primeras refieren a aquello que es común a todos los cuerpos -en palabras de Deleuze, las nociones más universales-; las segundas, a las propiedades compartidas por ciertos cuerpos y el cuerpo

---

<sup>376</sup> Deleuze, G. (2013), *op. cit.*, p. 139.

<sup>377</sup> 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” (En Deleuze, G. (2008), *op. cit.*, p. 315).

<sup>378</sup> EIIP37

<sup>379</sup> EIIP38.

<sup>380</sup> EIIP39

<sup>381</sup> 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”.

<sup>382</sup> Las autoras Laura Arese y Cecilia Paccazochi realizan esta diferenciación basándose en las lecturas de Henry Allison ((1987) *op. cit.*) y G. Parkinson ((1954) *op. cit.*) (en Arese, L., Paccazochi, C. (2010), *op. cit.*, pp. 212-218).

humano -que corresponden a las nociones comunes de menor universalidad presentadas por el filósofo francés-. En este sentido, ambas nociones sólo difieren en el grado de generalidad: mientras que las más generales se corresponden con los principios básicos y comunes a todas las ciencias; las *nociones de propiedades comunes* están vinculadas a los principios de un área de conocimiento de alcance más restringido.<sup>383</sup> De este modo, el conocimiento que brinda la razón implicaría un ascenso desde las *propiedades comunes* a las *nociones comunes*, de la experiencia particular de nuestra propia composición con otros seres al conocimiento general de los principios de la razón que gobiernan la naturaleza.<sup>384</sup>

Ahora bien, volvamos a la pregunta inicial: ¿qué son concretamente estas *nociones comunes*? El Lema II de la segunda parte de la *Ética*, nos brinda un ejemplo específico de ellas. 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”.<sup>385</sup> 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 los cuerpos son en la extensión”.<sup>386</sup> 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:<sup>387</sup> en el caso de la extensión, el movimiento y el

---

<sup>383</sup> *Ibidem*.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>385</sup> EIII.2.

<sup>386</sup> Deleuze, G. (2013), *op. cit.*, p. 140.

<sup>387</sup> Ep. 64, Gb. 278. Respecto de la asociación entre modos infinitos inmediatos y nociones comunes Cf. E. M. Curley (1988) *op. cit.*, p. 45; J. Bennett (1984), *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing Company, USA, p. 107; Yirmiyahu Yovel (1988), *Spinoza and Other Heretic*, Princeton University Press, Princeton, NJ, p. 161; E. Marshall (2013), *op. cit.*, p.32, lo explica con las siguientes palabras: “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”.

reposo.<sup>388</sup> En este sentido, 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 infinita.<sup>389</sup> Aquello en que concuerdan los cuerpos, sus propiedades compartidas, es lo que los hace ser en Dios.<sup>390</sup> “En este sentido –establece Deleuze– 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 (...).”<sup>391</sup>

Así, el segundo género de conocimiento, que en los tratados anteriores aparecía asociado a lo universal y general, encuentra en la *Ética* su verdadera razón de ser: la ratio accede a la unidad de composición de la Naturaleza. Esto es, pierde su carácter de abstracción para brindarnos un conocimiento de lo general en tanto concreto.<sup>392</sup> De este modo, 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. A esto refiere Spinoza cuando afirma que el entendimiento concibe la cantidad o extensión en cuanto *sustancia infinita, única e indivisible*.<sup>393</sup> Conocer eso que hace que las cosas sean *en* la sustancia infinita es conocer lo *infinito* y *eterno* de las cosas o modificaciones, lo que no es más que conocer aquello que de Dios hay en los modos.<sup>394</sup> Con las siguientes palabras lo resume Spinoza:

---

<sup>388</sup> En su Epístola 6, Spinoza llama nociones puras al movimiento y el reposo. Allí dice: “Creo que las nociones formadas según el uso del vulgo, o sea que explican la Naturaleza, no como es en sí sino conforme se relaciona con el sensorio humano, no deben contarse, de ningún modo, entre las máximas nociones generales, ni mezclarse (por no decir confundirse) con las nociones puras y que explican la Naturaleza tal como es en sí. De este género son el movimiento, el reposo y sus leyes; pero del otro, lo visible y lo invisible, el calor y el frío y, para decirlo de una vez, también lo fluido y lo sólido, etc” (Ep. 6, Gb. 28).

<sup>389</sup> Steinberg, D. (2009) “Knowledge in Spinoza’s Ethics” en Koistinen, O. (ed) *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp-140-166, p. 150. Acerca de esto, señala Spinoza: “Por ello, lo que proporciona el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todos, y se da igual en la parte y en el todo, y, por consiguiente, dicho conocimiento será adecuado” (EIP46Dem.).

<sup>390</sup> Acerca de esto, Spinoza establece en EIP46Dem.: “ya se considere una cosa como parte o como todo, su idea, sea la del todo o la de la parte, implicará la esencia eterna e infinita de Dios. Por ello, lo que proporciona el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todos”

<sup>391</sup> Deleuze, G. (2013), *op. cit.*, p. 116.

<sup>392</sup> Deleuze hace fundamental hincapié en este cambio. Acerca de esto dice en una de sus clases: “Desde entonces, como intenté decirlo, el segundo género de conocimiento no es en absoluto un conocimiento abstracto. Simplemente insisto sobre esto. Si ustedes hacen de éste un conocimiento abstracto, es todo Spinoza lo que se derrumba. Evidentemente, entonces, el error de los comentarios es que siempre se dice: <Ah, sí, son las matemáticas>. No son las matemáticas. Esto no tiene nada que ver con las matemáticas. Las matemáticas son simplemente un caso particular del segundo género de conocimiento” (Deleuze, G. (2008), *op. cit.*, p. 425).

<sup>393</sup> EIP15Esc.

<sup>394</sup> Steinberg, D. (2009), *op. cit.*, p. 153.

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*. 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.<sup>395</sup>

De este modo, Spinoza establece aquí una conexión inescindible entre razón, nociones comunes, *infinitud*, *necesidad* y *eternidad*. La razón concibe aquello que es común y compartido por las cosas singulares y finitas. 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. Esto, sostiene Spinoza, no es otra cosa que concebir lo real desde *una cierta perspectiva de eternidad*. Nuevamente, es importante pensar esto relacionándolo con el primer género de conocimiento. La imaginación había sido unida por nuestro filósofo a la duración y el tiempo. Ahora bien, “en 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”.<sup>396</sup> El segundo género de conocimiento, 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 eterno.<sup>397</sup> 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

---

<sup>395</sup> EIP44Cor2Dem. Subrayado nuestro.

<sup>396</sup> EIVP62. Spinoza insiste en la distinción entre eternidad y duración en otros momentos de su obra, por ejemplo, en EIP33Esc2, donde afirma que “en la eternidad no hay *cuándo*, *antes* ni *después*”.

<sup>397</sup> Cf. Parkinson, G. H. R. (1954), *op. cit.*, p. 170. Allí el autor afirma que los términos necesidad y eternidad son sinónimos en Spinoza. Esto se deja, según Parkinson, por ejemplo, en el escolio de la proposición 10 de EI, donde nuestro filósofo utiliza la expresión *sive* para equiparar *necessitas* y *aeternitas*. Lo que permite sostener que para Spinoza es lo mismo decir que hay relaciones necesarias entre las cosas y decir que esas cosas son percibidas “bajo una cierta perspectiva de eternidad”. Así, percibir lo necesario de lo real es lo mismo que percibir lo real como fuera de todo tiempo. Cosa que solo puede realizar el conocimiento racional.

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 lugar.<sup>398</sup>

Esta perspectiva de la razón, redundante en otra cuestión esencial a la que alude la cita arriba señalada: la imposibilidad del conocimiento racional de captar lo singular. Tal como sucedía en TIE y el KV, el segundo género de conocimiento es caracterizado en la *Ética* por el desconocimiento de *esencias singulares*.<sup>399</sup> Es decir, la *ratio* aparece nuevamente como aquella que sólo nos dice con verdad qué le corresponde ser a la cosa –extensa: una cierta relación de movimiento y reposo–, pero no qué es la cosa.<sup>400</sup> Así, nos brinda un conocimiento verdadero de lo común, pero no accede a lo *finito* y *singular*.<sup>401</sup> Acerca de esto, señala acertadamente Deleuze:

Pero las 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.<sup>402</sup>

Así, las postulaciones de la *Ética* deben entenderse como culminación de una manera de entender la actividad de la razón que se vislumbra ya desde las obras de juventud de Spinoza. La perspectiva del segundo género de conocimiento aporta un punto de vista nuevo y diferente del de la imaginación. En lugar de concebir la Naturaleza en su finitud, su parte y su duración, nos permite acceder a otro aspecto, que, en tanto aspecto, se revela igual de parcial y auténtico: el de la *infinitud*, la *esencia divina*, la *sustancia* y la *eternidad*.

---

<sup>398</sup> Parkinson, G. H. R. (1954), *op. cit.*, p. 173.

<sup>399</sup> EIIIP37. Recordemos que el KV sostenía que la manera de conocer del segundo género de conocimiento no nos permitía unírnos con la cosa misma ni gozar de ella.

<sup>400</sup> KV II, 4, nota 137.

<sup>401</sup> Esto ha llevado a Parkinson, por ejemplo, a caracterizar la *ratio* como general o vaga. (Cf. Parkinson, G. H. R. (1954), *op. cit.*, p. 168).

<sup>402</sup> Deleuze, G. (2013), *op. cit.*, p. 143.

## ***En resumen***

A lo largo de toda su obra, Spinoza insiste en dotar al segundo género de conocimiento de ciertos rasgos fundamentales. La razón aparece asociada –de modo contundente en los tres trabajos analizados– a lo común. En función de lo que parece ser una evolución del pensamiento de Spinoza, esto común parte de ser entendido en su sentido más abstracto –lo que lleva a nuestro filósofo a asociarlo en el TIE al “conocimiento de algún universal”–<sup>403</sup> a volverse un conocimiento de lo concreto. En este sentido, es asociado en la *Ética* a aquello compartido por todas las cosas singulares, lo que nos permite apreciar en qué forma son *sustancia*, es decir, *infinitas* y *eternas*. Así, la manera de conocer del segundo género debe ser asociada a la perspectiva contraria a la de la imaginación. En la medida en que nos permite conocer el aspecto *sustancial*, *infinito* y *eterno* de lo real, pierde de vista el *existencial*, *durable* y *finito*. Cuestión que se ve expresada en la constante afirmación de Spinoza respecto a que las nociones comunes “explican lo que es común a todas las cosas, y que *no explican la esencia de ninguna cosa singular*”.<sup>404</sup> En este sentido, debe, en palabras de Michel Henry, ser considerado un conocimiento parcial por no conservar de la naturaleza total más que las leyes generales.<sup>405</sup> El segundo género de conocimiento, señala el autor, no logra 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 existencia.<sup>406</sup> Esta visión, como sabemos, sólo podrá brindárnosla la ciencia intuitiva. Y, por eso, será, para Spinoza, el único género de conocimiento que podrá llevarnos a la suprema felicidad o beatitud.

### **2.2.3 Ciencia Intuitiva**

---

<sup>403</sup> TIE §10.

<sup>404</sup> EIP44Cor2Dem.

<sup>405</sup> Deleuze dirá sobre esto mismo: “Las nociones comunes no son en absoluto ideas abstractas, sino ideas generales (no constituyen la esencia de una cosa singular, II, 37), y conforme a su extensión, según se apliquen a todos los cuerpos o solamente a algunos, son más o menos generales (TTP, cap. 7)” (Deleuze, G. (2013), *op. cit.*, p. 113).

<sup>406</sup> Henry, M. (2008) *La Felicidad de Spinoza*, Traducción de Axel Cherniavsky, Ediciones la Cebra, Buenos Aires, p. 132. El autor sostiene que “[t]odo el esfuerzo de la *Ética* tiende a hacernos superar el estado del conocimiento racional, que tomaba como objeto a las nociones comunes sin unírnos con las cosas concretas, para hacernos percibir al contrario nuestro vínculo inmediato con las esencias singulares y nuestra unión íntima como Dios que las constituye y que es, en ellas, lo más real que ellas poseen” (*Ibíd.*, p. 131).

### *Tratado de la reforma del entendimiento*

Tal como ha sido señalado, el objetivo que persigue el TIE es investigar si existe algún bien verdadero y comunicable de suyo y que, una vez descubierto y adquirido, el ánimo del hombre pudiera disfrutar de la más alta y continua felicidad.<sup>407</sup> Spinoza identifica en este tratado dicho bien con el conocimiento de la *unión* que tiene el espíritu con toda la Naturaleza.<sup>408</sup> En la sección dedicada al estudio de la razón en el TIE, explicitamos que este género no era por sí mismo el medio para adquirir tal perfección y felicidad humana. Sólo la ciencia intuitiva, último tipo de percepción abordado por Spinoza, será absolutamente confiable para dicho fin.

Es importante, para comprender aquel conocimiento que nos proporciona la ciencia intuitiva, distinguirla de aquello que nos permitían conocer los géneros de conocimiento ya investigados. En su análisis del *Tratado de la reforma*, Joachim establece que mediante los primeros dos tipos de percepciones –*de oídas y por experiencia vaga*– sabemos tan solo el hecho de que la cosa *existe* u ocurre, como mucho algunos de sus accidentes. Esto es, la imaginación nos permite conocer los cuerpos singulares como presentes y durables, pero no alcanzar su naturaleza o esencia. Respecto del conocimiento racional, si bien no se aprecia en esta obra de juventud el valor que éste poseerá en la *Ética*, ya se deja ver su capacidad de acceder a lo universal o *común*, a partir de lo que busca inferir, sin éxito, las esencias de las cosas mediante algún razonamiento abstracto.<sup>409</sup> Esto es, lejos de permitirnos un conocimiento de lo singular, nos brinda acceso a lo general. El tercer género de conocimiento es presentado por Spinoza en este tratado como aquel que nos permite conocer *esencias singulares*. La ciencia intuitiva, señala nuestro filósofo, es aquella “percepción en la que la cosa se percibe sólo por su *esencia*, o por el conocimiento de su causa próxima”;<sup>410</sup> y agrega que es tan sólo este género el que “comprende la esencia adecuada de la cosa sin peligro de error”.<sup>411</sup> Esto se da, por ejemplo, “cuando a partir del hecho de que conozco la esencia del alma sé que ella está unida al cuerpo. Por el mismo conocimiento sabemos que dos y tres son cinco, y que si se dan dos líneas paralelas a una tercera, también son paralelas entre

---

<sup>407</sup> TIE §5.

<sup>408</sup> TIE §8.

<sup>409</sup> Joachim, H. (1940), *op. cit.*, p. 37.

<sup>410</sup> TIE §19.

<sup>411</sup> TIE §13.



sí".<sup>412</sup> Así, Spinoza vuelve al ejemplo de la relación alma-cuerpo que examinamos en el análisis del conocimiento racional. Mientras que la razón iba del efecto a la causa, esto es, en el caso del alma, de sentir nuestro cuerpo a inferir de esta sensación la unión del alma y el cuerpo;<sup>413</sup> la intuición accede a la esencia singular del alma a partir de la que comprende su unión con el cuerpo. En este sentido, el último género de conocimiento conlleva la percepción inmediata de la naturaleza de las cosas.

En la segunda parte del TIE, Spinoza explica en mayor profundidad cuál es el modo en que procede el conocimiento intuitivo. Allí, repite aquello que ya ha establecido, pero precisando algunas cuestiones que nos permiten avanzar un poco más en la comprensión de su accionar. El tercer género de conocimiento, establece, es aquel en el que

la cosa se percib[e] por su sola esencia, o por su causa próxima. Es decir, si una cosa es en sí, o lo que es lo mismo (como se dice usualmente), causa de sí, entonces deberá comprenderse por su sola esencia. Empero, si la cosa no es en sí, sino que requiere una causa para existir, entonces debe comprenderse por su causa próxima, pues, en verdad, la comprensión del efecto no es ninguna otra cosa que adquirir una comprensión más perfecta de la causa.<sup>414</sup>

Podemos conocer intuitivamente de dos maneras: cuando la cosa es en sí o puede explicarse sólo por sí misma, la concebiremos por su sola esencia; cuando la cosa no posee en sí misma su principio explicativo, debe ser comprendida por su causa próxima. La distinción que establece aquí Spinoza refiere a la sustancia y sus modificaciones, en tanto causa y efectos. Las cosas finitas no poseen su causa explicativa en sí mismas y, por tanto, necesitan de su causa próxima para comprenderse adecuadamente. Nuestro filósofo vuelve aquí sobre la inversión respecto de la razón que ya hemos señalado: mientras que el conocimiento racional infería la causa a partir del efecto, la ciencia intuitiva parte del conocimiento de la causa para comprender el efecto. Aunque no haya propiamente un partir y un arribar, debido al carácter inmediato de la intuición. Así, mientras que la razón procede de modo inferencial, el último género de conocimiento trabaja de modo

---

<sup>412</sup> TIE §11.

<sup>413</sup> TIE §11.

<sup>414</sup> TIE §34.

“intuitivo”.<sup>415</sup> Esto es, nos brinda el conocimiento de lo que es, tal cual es, en un sólo acto intuitivo, sin argumento o proceso discursivo alguno.<sup>416</sup>

Continuemos un poco más, ¿cuál es la causa próxima a la que refiere aquí nuestro filósofo? De Dijn señala que ésta no puede ser el orden de las causas concretas de existencia, ya que estas requieren, a su vez, otras causas para su existencia, y así de modo indefinido. Tratar de explicar algo a partir de ellas, llevaría a un regreso al infinito. Spinoza, entonces –señala el autor–, se está refiriendo a la causa incondicionada: Dios o la Naturaleza.<sup>417</sup> Es así que la nota *f* al §34 afirma que “no podemos comprender nada de la Naturaleza (legítima o propiamente), sin al mismo tiempo ampliar nuestro conocimiento de la primera causa, o lo que es lo mismo, de Dios”.<sup>418</sup> De este modo, conocer lo real a partir de la ciencia intuitiva es conocer las cosas singulares a partir de la esencia de Dios en tanto su causa primera. Dicho de otro modo, la ciencia intuitiva comprende la manera en que lo *finito* es a partir de su causa *infinita* o Dios. Lo que no implica otra cosa que comprender las *esencias singulares de las cosas finitas*.

Aquello que conoce el último género de conocimiento no será, entonces, ya nada abstracto –término que Spinoza asocia al conocimiento racional en este tratado–,<sup>419</sup> sino cosas reales y concretas.<sup>420</sup> Ahora bien, el acceso que la ciencia intuitiva nos brinda a las cosas concretas ya no es, como sucedía en con la imaginación, conocimiento de su existencia o presencia, sino de su naturaleza o esencia. En este sentido, la intuición deja atrás toda perspectiva o sesgo para volverse conocimiento completo, unión de todas las perspectivas. Con las siguientes palabras lo expresa Spinoza:

---

<sup>415</sup> Cf. Eremiev, B., Placencia, L. (2008) *op. cit.*, p. 33.

<sup>416</sup> Joachim, H. H. (1940), *op. cit.*, p. 33. En el caso de la regla de tres, por ejemplo, esto sucede cuando vemos precisamente qué constituye la proporcionalidad del número dado, y en esa intuición adecuada del carácter esencial de la proporción, el cuarto número se nos hace manifiesto. Así, no necesitamos deducirlo de la demostración de la proposición 19, libro 7 de Euclides. La ciencia intuitiva nos permite conocer las cosas de modo directo e infalible, cada una en su realidad única e individual. (TIE §11) ¿Cómo se aplica este último género de conocimiento al ejemplo de la unión del alma y el cuerpo? De Dijn señala que conocer la esencia de la mente humana es conocer la unión con el cuerpo de modo adecuado. De donde se sigue que “la mente está unida al cuerpo, pero también qué debe entenderse por la unión de mente y cuerpo” (De Dijn, H. (1996), *op. cit.*, p. 35).

<sup>417</sup> De Dijn, H. (1996), *op. cit.*, p. 151.

<sup>418</sup> TIE §34 *f*.

<sup>419</sup> TIE §11, nota *h*.

<sup>420</sup> Joachim, H. (1958), *op. cit.* p. 225.

De ahí que nunca nos será lícito concluir algo a partir de cosas abstractas, mientras investigamos la realidad, y nos cuidaremos mucho de mezclar aquellas cosas que solamente existen en el entendimiento con aquellas que existen en la realidad. Pero la mejor conclusión deberá obtenerse a partir de alguna *esencia particular afirmativa*,<sup>421</sup> o lo que es lo mismo, a partir de alguna definición legítima y verdadera.<sup>422</sup>

Así, alejándose tanto de la abstracción de la razón, como de la contingencia de la imaginación, el último género de conocimiento nos permite conocer *la esencia particular de lo singular*. Tal como señala Marilena Chaui, Spinoza afirma desde el TIE que en los dos extremos del conocimiento el objeto conocido es una singularidad: la imaginación conoce *existencias singulares*, y la intuición, *esencias singulares existentes en acto*.<sup>423</sup> De este modo, es la misma cosa singular la que es objeto de ambas percepciones. Cuando la imaginamos, percibimos el modo en que nos afecta, esto es, la conocemos en tanto cuerpo singular existente en su interacción con el nuestro. El primer género de conocimiento no nos permite, como hemos visto, ir más allá de ese conocimiento, esto es, no conoce las esencias de dichas cosas. Cuando la intuimos, conocemos la cosa en su singularidad y existencia, pero en virtud de su causa, esto es, a partir de Dios. Lo que nos lleva a conocerla, tal como explicita Chaui, en su completitud, esto es, en la unión de su existencia y su esencia; es decir, como *esencia singular existente en acto*.

La actividad de la ciencia intuitiva, entonces, es presentada desde *Tratado de la reforma del entendimiento* en función de una actividad esencial desde el punto de vista gnoseológico y ontológico. Sus ideas son aquellas que permiten comprender la unión que existe entre lo *infinito* y lo *finito*. Una unión que se ve expresada, de igual modo, tal como veremos en lo que sigue, en las duplas *esencia-existencia*, *eternidad-duración* y *sustancia-modos*. El último género de conocimiento, al darnos nos “una idea de la causa primera como expresándose concretamente en

---

<sup>421</sup> La esencia particular afirmativa está ligada en el TIE a la teoría de la definición perfecta (§ 34-35). Acerca de esta relación dice Chaui: “La esencia particular afirmativa es un principio del cual se extraen las mejores conclusiones, y un fundamento: sabemos algo en particular al respecto. Ahora, una esencia afirmativa particular solo puede lograrse mediante una definición perfecta, es decir, que ofrece o la estructura íntima de la cosa definida, si esa cosa, siendo la causa de sí misma, existe por la necesidad de su propia naturaleza, o muestra la causa eficiente necesaria de lo definido, si esa cosa no es su propia causa. En ambos casos, es conocimiento basado en la causa, ya que el verdadero conocimiento siempre es conocimiento de causas y causas”. (Chaui, M. (1999) *op. cit.*, p. 11)

<sup>422</sup> TIE §34.

<sup>423</sup> Chaui, M. (1999), *op. cit.*, p. 9.

una cosa particular”,<sup>424</sup> nos permite comprender la unión que todo lo singular posee con Dios o la Naturaleza.<sup>425</sup> Sólo a partir de este modo de conocer, accedemos a la verdadera y absoluta univocidad de lo real.

### ***Tratado Breve***

Tal como sucedía en TIE, el *Tratado Breve* vuelve sobre la distinción entre el segundo y el tercer género de conocimiento insistiendo en el carácter necesario, aunque insuficiente de la razón en función de la consecución de la beatitud humana. Acerca de esto, tal como vimos, Spinoza sostiene en este tratado que “el razonamiento no es en nosotros lo más excelso, sino como una escalera a través de la cual ascendemos al lugar deseado, o como un buen espíritu que, lejos de toda falsedad y engaño, nos anuncia el bien supremo, a fin de incitarnos a buscarle y a unirnos a él. Y esa unión es nuestra suprema salvación y beatitud”.<sup>426</sup> Así, el carácter de la razón aparece también aquí, en función del objetivo ético de la filosofía de Spinoza, como un medio y no un término, un escalón en el camino hacia la intuición intelectual.

Ahora bien, la descripción de la ciencia intuitiva hecha en KV posee ciertas notas especiales y distintivas. El modo en que aquí se expresa Spinoza, tan alejado del carácter geométrico de la *Ética*, ha llevado a ciertos intérpretes a calificar su abordaje como “vago” o “incierto”.<sup>427</sup> Del mismo modo que sucedía respecto del abordaje de la razón, intentaremos mostrar que, si bien nuestro filósofo brinda aquí una caracterización más mística o poética que en sus otras obras, esta no se aleja de lo postulado en ellas. De hecho, consideramos al KV como un tratado fundamental para comprender de mejor manera el carácter intuitivo del último género de conocimiento. Carácter que se ve plasmado sobre todo en la caracterización que Spinoza realiza de la ciencia intuitiva como *unión inmediata* de lo singular con Dios, de lo *finito* con lo *infinito*, de la *duración* con la *eternidad*.

---

<sup>424</sup> De Dijn, H. (1996), *op. cit.*, p. 152.

<sup>425</sup> TIE §8.

<sup>426</sup> KV, II, 26, §6.

<sup>427</sup> Cf. Parkinson, G. H. R. (1954), *op. cit.*, p. 192.

Nuestro filósofo establece en este tratado que la ciencia intuitiva o *conocimiento claro* es aquel que nos brinda una comprensión clara y distinta de conceptos.<sup>428</sup> Y agrega que este tipo de conocimiento “no se adquiere mediante convicciones de la razón, sino mediante un sentimiento y un gozo de la cosa misma, y supera con mucho a los demás”.<sup>429</sup> Tal como habíamos establecido en el abordaje de la razón en el KV, el segundo género de conocimiento si bien nos brindaba un conocimiento verdadero –en contraposición a la imaginación– no nos permitía gozar o unirnos a la cosa singular.<sup>430</sup> El *conocimiento claro*, vuelve a poner en juego lo central de la *singularidad*, dando lugar a “un gozo o una unión inmediata con algo que sea mejor conocido [separándose de la imaginación] y gozado [distinguiéndose de la razón] que lo anterior, en cuyo caso la victoria es siempre necesaria”.<sup>431</sup> Así, tal como sucedía en el TIE, Spinoza brinda aquí una definición de la ciencia intuitiva que basada en la centralidad de la cosa misma, alejándose de los rasgos de abstracción y exterioridad del conocimiento racional. A su vez, también en perfecta continuidad con el *Tratado de la reforma*, insiste en el carácter de inmediatez del último género de conocimiento que, lejos de operar de modo deductivo, aprehende de en un mismo acto la *unión* de lo singular con Dios.<sup>432</sup>

Tal como adelantamos, encontramos en el KV una caracterización del tercer género de conocimiento ligada al sentimiento. Del mismo modo que en la Quinta Parte de la *Ética*, el conocimiento intuitivo se halla aquí asociado a un tipo de amor. Con las siguientes palabras lo resume Spinoza:

Hemos dicho que este modo de conocimiento no está en nosotros en virtud de la deducción de otra cosa, sino de la manifestación inmediata del objeto mismo al entendimiento. De ahí que, si el objeto es excelente y bueno, el alma se unirá necesariamente con él, tal como hemos dicho también de nuestro cuerpo.

---

<sup>428</sup> KV, II, 1, §2.

<sup>429</sup> KV, II, 2, §2.

<sup>430</sup> KV, II, 21 \*2.

<sup>431</sup> *Ibidem*. Agregados nuestros.

<sup>432</sup> KV, II, 22, §3.

De aquí se sigue de forma incontrovertible que es el conocimiento el que produce el amor. De suerte que, si nosotros llegáramos a conocer a Dios de ese modo, deberíamos unirnos necesariamente con él, puesto que él es lo más excelente y lo mejor que puede manifestarse y ser conocido por nosotros, y sólo en él, como acabamos de decir, consiste nuestra salvación.

No digo que debamos conocerlo tal como es, sino que nos basta con conocerlo de algún modo. Pues tampoco el conocimiento que tenemos del cuerpo, es tal, que lo conozcamos tal como es o perfectamente; y, sin embargo, *¡qué unión y qué amor!*<sup>433</sup>

El conocimiento, establece aquí Spinoza, es el que produce el amor a Dios. Tal como señala Lucía Gerszenzon, nuestro filósofo distingue entre diversas clases de amor que descansan en distintos modos de conocer. En principio, entre aquel que se da bajo la forma de una pasión –cuando el aumento de potencia (alegría) que ocurre en nosotros no puede entenderse clara y distintamente en virtud de nuestra naturaleza–, y aquel que “surge de la razón y la libertad del ser humano”.<sup>434</sup> Ahora bien, es importante realizar una distinción al interior de esta última clase de amor. El conocimiento que nos brinda la razón no es el mismo que nos otorga la ciencia intuitiva. Así, el amor producido por ambos géneros de conocimiento será distinto. El amor al que aquí refiere Spinoza es aquel que va más allá del espacio de lo común al que nos daba acceso la *ratio*,<sup>435</sup> remitiéndose a la *singularidad de las esencias*.<sup>436</sup> Es en este conocimiento de lo singular que nos unimos necesariamente con Dios. Lo que no resulta extraño si recordamos que, para Spinoza, “cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios”.<sup>437</sup>

Es en este amor fruto del tercer género de conocimiento, señala Spinoza, que consiste nuestra salvación. No puede ser de otro modo en un proyecto como el spinoziano, en el que el hombre posee el medio necesario para llevar su vida hacia el fin ético supremo. Este medio es su capacidad de conocimiento, su posibilidad de entender el modo en que somos *en* Dios. La manera

---

<sup>433</sup> KV II, 22, §2.

<sup>434</sup> Gerszenzon, L. (2016) “El amor pasional en la *Ética* de Spinoza” en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, Julio 2016, p. 125.

<sup>435</sup> EVP7Dem.

<sup>436</sup> Gerszenzon, L., *op. cit.* p. 128.

<sup>437</sup> EVP24. Julie Klein señala que esta proposición da cuenta de la reciprocidad que, para Spinoza, hay entre lo singular y Dios (Klein, J. (2002), *op. cit.*, p. 308).

en que estamos unidos de modo inescindible a la Naturaleza. Y, más aún, el modo en que esta unión no implica alienación de lo individual y concreto, sino la unión entre dos aspectos irrenunciables de lo real: lo *singular* y lo *común*. Así, la felicidad no consiste en otra cosa que en la superación de cualquier *dualidad* y separación a partir de la constatación de la absoluta *univocidad* de lo real. Univocidad que se ve expresada en la síntesis de todas las duplas postuladas. Cuestión que se deja ver, por ejemplo, cuando Spinoza afirma en este mismo tratado que del amor y unión que nos brinda la ciencia intuitiva deriva una estabilidad eterna e inmutable.<sup>438</sup> O, cuando más adelante agrega, que es este amor a Dios lo que nos permite experimentar nuestra duración eterna.<sup>439</sup> O, lo que es lo mismo, aquello que nos permite confirmar que, en tanto modificaciones durables de Dios, somos, también, eternos.

### *Ética*

El tercer género de conocimiento recibe finalmente en la *Ética* el nombre de *ciencia intuitiva*. Éste, dice Spinoza, “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*”.<sup>440</sup> Es importante para la comprensión cabal de esta definición, retomar la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*, con la que Spinoza se encuentra dialogando. Ésta establece que “todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”,<sup>441</sup> es decir, resume en una sola afirmación el carácter inmanente del planteo 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.<sup>442</sup> En definitiva, la única manera de comprender correctamente los modos –tal como se señalaba en el TIE– es como siendo “en otro”, entendiendo este ser en otro, tal como demostramos en este mismo capítulo, como un modo de concebir. Dicho en otras palabras, conocer los modos de manera completa es entenderlos a partir de su causa explicativa: la sustancia. Y este camino, tal como constatamos a lo largo de la

---

<sup>438</sup> KV, II, 22.

<sup>439</sup> KV, II, 24.

<sup>440</sup> EIIP40Esc2 y EVP25Dem.

<sup>441</sup> EIP15.

<sup>442</sup> EIIP45Dem.

exposición de los primeros géneros de conocimiento, está reservado sólo a la intuición. Sólo el tercer género de conocimiento logra, como se vio en los tratados anteriores, dar lugar al conocimiento completo del ser. En este sentido, ya no nos pone en contacto con perspectivas sesgadas de la Naturaleza, como sucedía con la imaginación y la razón, sino que logra concebir de manera íntegra al conocer las cosas en su singularidad, pero a partir de la necesidad y eternidad divinas.<sup>443</sup>

La segunda parte de la *Ética* realiza el paso de la razón a la ciencia intuitiva sin cortes. Lo que en la proposición 44 refiere a la razón, en la 45 se conecta con aquello a lo que el segundo género de conocimiento no accede, y que la ciencia intuitiva nos permitirá conocer de modo esencial: la cosa singular. Esta última proposición establece que “cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una *cosa singular existente* en acto, implica necesariamente la *esencia eterna e infinita* de Dios”.<sup>444</sup> Así, Spinoza explicita que la intuición será conocimiento de lo singular, aquello que la razón no lograba alcanzar. En la demostración a esta proposición, nuestro filósofo explicita, como ya ha hecho antes, que “las *cosas singulares* no pueden concebirse sin Dios; pero, puesto que tienen a Dios por causa, en cuanto se le considera bajo el atributo del que esas cosas son modos, sus ideas deben necesariamente implicar el concepto de ese atributo, es decir, la esencia eterna e infinita de *Dios*”.<sup>445</sup> De este modo, vuelve a establecerse que el último género de conocimiento conoce lo singular y concreto,<sup>446</sup> pero sin dejar de pensarlo o concebirlo a partir de la esencia eterna e infinita de Dios.

Volvamos a la caracterización que realiza la *Ética* respecto de los primeros dos géneros de conocimiento para mostrar en qué sentido la ciencia intuitiva unifica sus perspectivas, dando lugar al conocimiento acabado de la totalidad de lo real. Tal como dejamos ver, las ideas de la imaginación nos ponen en contacto con los cuerpos externos singulares existentes de modo

---

<sup>443</sup> 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” (En Deleuze, G. (2013), *op. cit.*, p. 143).

<sup>444</sup> EIP45.

<sup>445</sup> EIP45Dem.

<sup>446</sup> Solé, M. J. (2013) “La intuición intelectual en Spinoza” en Diego Tatián (comp.) *Spinoza. Noveno Coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, p. 208.



espontáneo, involuntario y concreto. Con esto queremos decir que lo que allí se da es un choque con el mundo externo, choque que genera enfrentamientos o uniones, tristezas o alegrías, pero que nos permite una experiencia vital de lo real. La contracara del carácter vivencial de este tipo de experiencia es su parcialidad e inadecuación, basada en el desconocimiento de las causas y esencias, es decir, de aquello que nos permite conocer las cosas en su totalidad. Así, el conocimiento imaginativo, nos muestra las cosas singulares como efectos sin causas, o, en palabras de Michel Henry, nos presenta “el individuo separado del universo”.<sup>447</sup>

Lo que sucede con la razón es lo opuesto. En principio, porque nos permite conocer no ya el aspecto existencial y singular de los cuerpos externos, sino aquello que necesariamente estos comparten por el mero hecho de ser. Esto es, aquello que tienen en común, lo que los equipara o vuelve equivalentes. Es decir, nos muestra “la relación necesaria que liga al individuo con el universo”.<sup>448</sup> O, en otras palabras, aquello que *de universo* poseen todos los individuos. En este sentido, nos da a conocer, a partir de las nociones comunes, los atributos de la sustancia, es decir, la esencia divina.

El tercer género de conocimiento, como señala Spinoza, al progresar de la idea de Dios hacia el conocimiento de las esencias de las cosas,<sup>449</sup> concibe fuera de toda parcialidad o perspectiva. En principio, y tal como ya hemos señalado, el conocimiento del tercer género es concreto, es decir, conocimiento de lo singular. Vayamos, entonces, a un ejemplo concreto: este o aquel cuerpo singular. ¿Cómo conoce la ciencia intuitiva? La segunda parte de la *Ética* se inicia con la definición de cuerpo. Allí Spinoza dice: “Entiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa”.<sup>450</sup> 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”.<sup>451</sup> Así, un cuerpo singular no es más que una expresión determinada de la esencia de Dios considerada desde la

---

<sup>447</sup> Henry, M. (2008), *op. cit.*, p. 131.

<sup>448</sup> *Ibidem*.

<sup>449</sup> EIIP40Esc2.

<sup>450</sup> EIIDef1.

<sup>451</sup> EIP25Cor.

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 de Dios, para dirigirse hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Es decir, parte del acceso que nos permitían las 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 da cuenta de la unión que lo singular posee con lo común. Esto es, da cuentas de no hay manera de conocer adecuadamente tal o cual cuerpo sin entender primero el modo en que éste 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 dualidad. 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. Cuando concebimos intuitivamente no sólo constatamos la absoluta univocidad de lo que es, sino que podemos entender la dualidad en tanto parcialidad. Esto es, entender que las duplas *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración*, *sustancia-modos*, que, desde la imaginación y la razón parecían referir a dos aspectos irreconciliables 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.<sup>452</sup>

Dicho de otro modo, que la Naturaleza no es más que la unidad de todos los aspectos que podemos concebir de ella. Esto es, que no hay más que la sustancia modalizada, la duración eterna y la esencia en su existencia necesaria.

Es la búsqueda de esta constatación la que se vuelve un destino humano,<sup>453</sup> objetivo ético que persigue el proyecto spinoziano y que abordaremos más profundamente en el cuarto capítulo de este trabajo. Objetivo que se deja ver en la insistencia de Spinoza en la última parte de su *Ética* en que los hombres se esfuercen por conocer la mayor cantidad de cosas a partir del último género de conocimiento.<sup>454</sup> Modo de conocer del que nace el mayor contento posible del alma,<sup>455</sup> la suprema felicidad o beatitud humana.<sup>456</sup> Felicidad que será asociada a un tipo de afecto muy especial: el amor intelectual de Dios. Con las siguientes palabras lo describe Spinoza:

Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios. Pues del citado género surge una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, esto es, un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente, sino en cuanto que conocemos que es eterno; a esto es a lo que llamo “amor intelectual de Dios”.<sup>457</sup>

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

---

<sup>452</sup> Henry, M. (2008) *op. cit.*, p. 136.

<sup>453</sup> Tomamos aquí el concepto de “destinación humana” defendido por Natalia Sabater. Quien señala en su trabajo que: “Cierto es que el filósofo no utiliza la categoría de ‘destinación humana’ de forma explícita, no emplea el término ‘destino’ para referirse a dicho bien supremo. Sin embargo, el conjunto de su obra se ve atravesado por el intento de guiar a sus semejantes hacia una realización plena de su ser, hacia una unidad genuina con el todo de la Naturaleza, que tenga como resultado inmediato una vida mejor. Esto indica que la pregunta por la virtud representa un elemento de fundamental importancia en su pensamiento y se configura como aquel horizonte pasible de ser conquistado en la duración de la existencia, en vistas al cual se deben dirigir los esfuerzos y los propios deseos” (Sabater, N. (2019) *La destinación humana en Spinoza. Una interpretación de su proyecto ético*, RAGIF Ediciones, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, pp. 14-15).

<sup>454</sup> EVP25Dem.

<sup>455</sup> EVP27.

<sup>456</sup> EVP36Esc.

<sup>457</sup> EVP32Cor.

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 Dios.<sup>458</sup> 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”.<sup>459</sup>

### ***En resumen***

La descripción del último género de conocimiento se muestra sólida y consistente desde los primeros tratados hasta la *Ética*. La ciencia intuitiva se encuentra asociada, a lo largo de toda la producción de Spinoza, a una tarea esencial desde el punto de vista gnoseológico, pero también ontológico y ético: es sólo a partir de este género que el hombre puede comprender la univocidad de lo que existe, liberándose de toda perspectiva, sesgo o dualidad. Y es justamente en esta comprensión en la que reside el fin ético supremo: la salvación o beatitud humana.<sup>460</sup> ¿En qué consiste esta beatitud? En “conocer las cosas según el tercer género de conocimiento”,<sup>461</sup> esto es, en entender lo singular como expresión de lo universal. Dicho de otro modo, en comprender que conocer las cosas singulares de modo cabal y completo es conocer a Dios.

## **2.3 Conclusiones**

El análisis de la teoría del conocimiento spinoziana revela que las duplas *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración* y *sustancia-modos* aparecen asociadas de modo inescindible a las distintas maneras de conocer humanas. Y esto, no de modo aleatorio o azaroso, sino deliberado y constante. La *imaginación* concibe la Naturaleza en su *finitud*, su *existencia*, su *duración* y en tanto *modificación*. Esto es, nos pone en contacto con un aspecto de la dualidad, aspecto que, tal como mostramos, es fruto de un modo humano de concebir de lo real. La *razón*, por su parte, concibe la misma Naturaleza, pero en su *infinitud*, su *esencia*, su *eternidad*, y en tanto *sustancia*.

---

<sup>458</sup> Tal como señala Lorenzo Vinciguerra, en Spinoza “el conocimiento adecuado del cuerpo va de la mano del conocimiento adecuado del universo” (en (2020) *La semiótica de Spinoza*, traducción de Fernando Venturi, Editorial Cactus, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, p. 27).

<sup>459</sup> Gerszenzon, L., (2016), *op. cit.*, p. 130.

<sup>460</sup> *Ibidem*.

<sup>461</sup> EVP25.

Es decir, nos brinda la perspectiva contraria, la otra cara de la dualidad. Así, mientras la realidad, Dios o Naturaleza es una y la misma -de allí la univocidad-, la dualidad es introducida por las distintas perspectivas que nos brindan nuestras maneras de concebir.

La *ciencia intuitiva*, como quedó demostrado, es aquel género de conocimiento que nos permite apreciar la unidad que existe entre los accesos de la imaginación y la razón, unidad que se halla por debajo de estos puntos de vista y que, una vez que la constatamos, nos muestra la parcialidad de estos. Es gracias a este último género de conocimiento que logramos concebir la identidad existente entre lo infinito y lo finito, la esencia y la existencia, la eternidad y la duración, la sustancia y los modos. Esto es, comprender que, desde el punto de vista ontológico, no hay dualidad posible.

En el capítulo siguiente nos dedicaremos a abordar las duplas postuladas en función de nuestra hipótesis de lectura. Esto es, en la medida en que demostramos que las duplas *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración* y *sustancia-modos*, aparecen, a lo largo de toda la obra spinoziana, vinculadas fuertemente a las maneras de conocer humanas, nos queda ahora realizar el análisis específico de cada dupla en virtud de este principio. Buscaremos mostrar que cada uno de estos conceptos tiene su origen y explicación en función del factor gnoseológico. Este será el último paso en virtud de la corroboración de nuestra hipótesis interpretativa.

## CAPÍTULO III

### DUALIDADES EN LA UNIVOCIDAD

El presente capítulo tiene como objetivo mostrar cómo los conceptos de *infinito y finito, esencia y existencia, eternidad y duración y sustancia y modos*, encuentran su explicación última en función de los rasgos y características que Spinoza otorga a la imaginación, la razón y la ciencia intuitiva: éstos no son más que las notas con que los hombres conciben lo real. Así, habremos demostrado nuestra hipótesis onto-gnoseológica. Para esto, utilizaremos, además de las obras hasta aquí empleadas, los *Pensamientos metafísicos*, escrito de juventud de Spinoza.

#### 3.1 Justificación de la utilización de los *Pensamientos metafísicos*

Los *Principios de Filosofía de Descartes*, y el apéndice que los acompaña, *Pensamientos Metafísicos* (CM),<sup>462</sup> salen publicados en 1663. La disputa en torno al valor de su contenido como propiamente spinoziano no es menor. Es sabido que el propio Spinoza explicita en su carta 13, dirigida a Enrique Oldenburg, que accedió a publicar la obra a condición de que se le agregara un breve prólogo en el que se advirtiera a los lectores que no reconocía como suyas todas las ideas contenidas en el libro, ya que había escrito en él no pocas cosas acerca de las cuales sostenía enteramente lo contrario.<sup>463</sup> Dicho prólogo, como bien sabemos, fue escrito por Lodewijk Meyer, editor y amigo de Spinoza. Allí, tal como nuestro filósofo lo exigió, Meyer establece que “tanto en la primera y segunda parte y en el fragmento de la tercera de los *Principios*, como en sus *Pensamientos metafísicos*, nuestro autor se ha limitado a proponer las opiniones de Descartes y sus demostraciones, tal como se encuentran en sus escritos o como debían ser deducidas, por legítima consecuencia, de los principios por él establecidos”. Por consiguiente, solicita, “no piense nadie que él enseña aquí sus dogmas o sólo los que aprueba”.<sup>464</sup>

---

<sup>462</sup> En la introducción, Domínguez adhiere a la hipótesis de que lo que allí Spinoza expone son sus pensamientos sobre cuestiones metafísicas todavía no aclaradas por Descartes (en Domínguez, A. (1988a) *op. cit.*, p.50).

<sup>463</sup> Ep. 13, Gb. 63.

<sup>464</sup> Lodewijk Meyer Prefacio a los *Pensamientos metafísicos*, en Spinoza, B. (1988) *op. cit.*, p.130.

Ahora bien, es en estas mismas páginas que su amigo y prologuista declara, también, que Spinoza “no sólo se aleja muchísimas veces de Descartes en la forma de proponer y de explicar los axiomas, sino en el modo de demostrar las mismas proposiciones y demás conclusiones, y se sirve de pruebas muy distintas a las suyas”, y que en este libro el lector encontrará “las principales y más difíciles cuestiones que se ventilan en la metafísica y todavía no aclaradas por Descartes”.<sup>465</sup> Con lo que parece advertir al lector del hecho de que en estas páginas encontrará ciertas postulaciones propiamente spinozianas.<sup>466</sup>

De cara a este problema, Federic Pollock,<sup>467</sup> Win Klever,<sup>468</sup> Filippo Mignini,<sup>469</sup> Atilano Domínguez,<sup>470</sup> Pierre-François Moreau,<sup>471</sup> y Chantal Jaquet<sup>472</sup> sostienen que en este libro se hallan las propias convicciones de Spinoza, y que, por lo tanto, conviene estudiarlo sistemáticamente. Con la opinión contraria se encuentran Carl Gebhardt,<sup>473</sup> quien considera que es poco lo que este texto puede decirnos hoy todavía, y Martial Gueroult,<sup>474</sup> que afirma que Spinoza rechaza en su

---

<sup>465</sup> *Ibidem*.

<sup>466</sup> Acerca de la ruptura de este texto con las postulaciones cartesianas Cf. Domínguez, A. (1988a), p. 51; Sibilia, G. *op. cit.*, p. 70, allí el autor establece sobre CM: “En otras palabras, el “itinerario” filosófico de Spinoza, en este momento de su obra intelectual, supone un trabajo de rectificación crítica operada justamente sobre los textos del filósofo francés (y sobre los de la escolástica), esto es, a partir de una lectura de los mismos que busca subrepticamente enmendar los presupuestos metafísicos del sistema de Descartes que Spinoza consideraba erróneos o mal probados, así como radicalizar ciertos elementos teóricos presentes de modo germinal en el mismo y que conducían, sin embargo, a una formulación contraria al espíritu cartesiano y representativa del pensamiento “spinozista”. La concepción spinoziana de la eternidad y el vaciamiento de sentido de la idea de creación ex nihilo, su comprensión de la relación entre la división de la duración y la diferencia entre la existencia necesaria y la actual, así como también la refutación implícita en los DDP de la teoría finitista del tiempo son, en este momento de la formación de su sistema filosófico, componentes teóricos centrales a través de los cuales se percibe dicho trabajo de enmendación y crítica, a través de los cuales la filosofía de Spinoza interviene filosóficamente en la historia”.

<sup>467</sup> Federic Pollock, señala que “[l]os contenidos eran la exposición de dos partes de los Principios de Descartes, un fragmento de una tercera parte y un apéndice de Reflexiones metafísicas, supuestamente escritas desde un punto de vista cartesiano, pero que a menudo dan indicios significativos de la divergencia real del autor con Descartes” (En Pollock, F. (1988) *Spinoza. His life and Philosophy*, Duckworth and Co, Londres, p.29). Traducción nuestra.

<sup>468</sup> Spinoza, B. (1986) *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, Introducción, traducción y comentario por W. N. A. Klever, Baarn, Ambo, núm. 56.

<sup>469</sup> Mignini, F. (1983), *Introduzione a Spinoza*, Ed. Laterza, 76/pr.

<sup>470</sup> Domínguez, A. (1988a) *op. cit.*, p. 52.

<sup>471</sup> Moreau, P. F (2012) *op. cit.*, p.73. Según el autor, en CM se da “un camino a través del léxico tradicional y cartesiano para transformar poco a poco las nociones y acercarse a lo que se convertirá en el juego semántico spinozano”

<sup>472</sup> Jaquet, Ch. (1997) *Sub specie aeternitatis*, Kimé, Paris, pp. 38-39.

<sup>473</sup> Spinoza, B. (1944), *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. Oscar Cohan, Ed. Bajel, Buenos Aires (reproducida en: *Obras completas de Spinoza* (1977), Acervo cultural, Buenos Aires, 5 vols, IV, pp.22-62), p.52.

<sup>474</sup> Gueroult, M (1968, 1974), *Spinoza*, Paris, Hildeshem, 2 vols, 446, n°80; 471-2; 557-61; II, 529-56.

obra posterior todo lo que sostiene en él, especialmente aquello que postula en los *Pensamientos metafísicos*.<sup>475</sup>

Lo cierto es que es en este Apéndice de 1663 donde Spinoza define y explica por primera vez muchos de los conceptos que luego aparecerán en la primera parte de la *Ética*, y sobre los cuales, como ya hemos establecido, la tradición forjará sus lecturas de la filosofía spinoziana: Dios-criaturas, esencia-existencia, eternidad-duración, entre otros. Esto nos obliga, en cierta forma, a adentrarnos en este texto cuya continuidad con el resto de la obra es aún hoy puesta en duda. Esta decisión, consideramos, es respaldada también por el hecho de que sabemos por su correspondencia, que para 1661 –momento en que se da la redacción de los *Pensamientos Metafísicos*–,<sup>476</sup> nuestro filósofo se encontraba ya redactando su *Ética*.<sup>477</sup> Es decir, que Spinoza no es un simple estudioso de Descartes con la mera pretensión de brindar un esquema transparente de sus postulaciones, sino un pensador interpretando filosóficamente desde una óptica particular. Esto se ve, entre otras cosas, en el abordaje y tratamiento de los conceptos temporales –eternidad, duración y tiempo– que allí realiza. Abordaje que, en lo esencial, no cambiará a lo largo de sus otras obras.<sup>478</sup> En este sentido, creemos que lo que en este apéndice podemos hallar no puede ser pasado por alto, ni ignorado. Su estudio, contrariamente, se vuelve fundamental para los fines de nuestro trabajo.

Los *Pensamientos metafísicos* se encuentran divididos en dos partes: una consagrada a la metafísica general –la teoría del ser y de sus afecciones, y los trascendentales–, y una segunda parte que trata de la metafísica especial: Dios y sus atributos, y el alma humana.<sup>479</sup> En el primer capítulo de la primera parte, Spinoza elige para inaugurar su apéndice una definición sobre el ser que resulta, por lo menos, curiosa. Allí dice: “Comencemos, pues, por el ser, por el que entiendo todo aquello que, cuando se percibe clara y distintamente, comprobamos que existe

---

<sup>475</sup> Domínguez, A. (1988a) *op. cit.*, Introducción.

<sup>476</sup> Hay quienes sostienen que los *Pensamientos metafísicos* son redactados un tiempo antes que los *Principios de Filosofía de Descartes*, incluso antes de 1660. Acerca de esta hipótesis Cf. Lécivain, A., (1977) “Spinoza et la physique cartésienne”, *Cahiers Spinoza*, N.1, Ed. Réplique, Paris, p. 236, quien sostiene que hay muchos indicios de que los *Pensamientos metafísicos* son anteriores al llamado “Prólogo” del *Tratado de la reforma del entendimiento*.

<sup>477</sup> En Sibilia, G. *op. cit.*, p. 59. Cf. Ep.2, Gb. 7-9, dirigida a Oldenburg en 1661. En esta carta encontramos la definición de Dios que aparecerá en la *Ética*.

<sup>478</sup> Cf. Sibilia, G., *op. cit.*, p. 62

<sup>479</sup> Moreau, P. F. (2012), *op. cit.*, p.



necesariamente o que, al menos puede existir”.<sup>480</sup> La definición parece calcada de aquella con que nuestro filósofo inaugura el KV. Allí, como ya hemos señalado, Spinoza –a propósito de la primera prueba de la existencia de Dios– afirma: “[t]odo lo que nosotros entendemos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza de una cosa, lo podemos afirmar también con verdad de esa cosa. Ahora bien, que la existencia pertenece a la naturaleza de Dios lo podemos entender clara y distintamente. Luego (...)”.<sup>481</sup> Subrayando, de este modo, que sólo a partir de la adquisición del conocimiento claro y distinto podemos conocer la naturaleza o esencia de Dios.<sup>482</sup> Proclamación que, también, se halla en continuidad con el abordaje que Spinoza realiza en la primera parte de su *Ética*: lo ontológico siempre es a través de lo gnoseológico. Primero aparece la claridad y la distinción, luego el ser. Con esta definición, los *Pensamientos metafísicos* dan por iniciado un análisis en donde la metafísica y la teoría del conocimiento se abordan de modo conjunto. Esto se dejará ver en las definiciones de ser real y de razón, esencia y existencia, ser necesario y contingente, duración y tiempo, oposición y orden, unidad, verdad y bondad.<sup>483</sup>

Inmediatamente después de esta definición de ser –y con la convicción de que hay ciertos conceptos que debe aclarar respecto al modo de conocer de los hombres–, Spinoza afirma que la *quimera*,<sup>484</sup> el *ser ficticio* y *ente de razón* no son seres: la *quimera*, por su propia naturaleza, no puede existir; el *ser ficticio* excluye la percepción clara y distinta; el *ente de razón* no es más que un modo de pensar que sirve para retener, explicar e imaginar más fácilmente.<sup>485</sup> Para “retener más firme y más fácilmente las cosas, y para traerlas a la memoria”<sup>486</sup> se encuentran los modos de género y especie. Para explicar las cosas, es decir, para compararlas con otras y así determinarlas, se hallan el tiempo –que sirve para explicar la duración–, número y medida. Por último,

---

<sup>480</sup> CM 233. Trad. cast: 230. Acerca de esto, señala Sibilia en pág. 74, que Marilena Chaui recuerda que esta definición del ser aparecía ya en Descartes, en el axioma 10 de las *Respuestas a las segundas objeciones*, y en Spinoza en el axioma 6 de la primera parte de los *Principios de filosofía* de Descartes (véase: Chaui, M. (1999) *op. cit.*, p. 371-ss.

<sup>481</sup> KV, I, 1, §1.

<sup>482</sup> Cf. Cap. 2 de este mismo trabajo.

<sup>483</sup> Domínguez, A. (1988a) *op. cit.*, Nota 229 a los *Principios de filosofía de Descartes*.

<sup>484</sup> En su traducción al holandés, Balling agrega una nota marginal de Spinoza que explicita que la quimera es “[a]quello cuya naturaleza implica una abierta contradicción.” (CM 233. Trad. cast.: 230, nota\*).

<sup>485</sup> CM 233. Trad. cast: 230.

<sup>486</sup> CM 234. Trad. cast: 230.

imaginamos como entes, dice Spinoza, todos los modos de los que se sirve el alma para negar, tales como la ceguera, la extremidad o fin, el término, las tinieblas.<sup>487</sup>

¿Cuál es el objetivo de nuestro filósofo? ¿Por qué un tratado de metafísica aborda los problemas del conocimiento humano? Para Spinoza hablar del ser es hablar del conocer o, en otras palabras, no hay senda al ser que no sea a través del conocer. En este sentido, debe liberar el camino de los obstáculos que surgen de la ignorancia de los hombres: debe distinguir el ser de los entes de razón. Estos últimos, sostiene, no son ideas de las cosas, ya que no tienen objeto alguno (*ideatum*) que exista o pueda existir. Sin embargo, al proceder y surgir de las ideas de los seres reales de forma tan inmediata son muy fácilmente confundibles con ellas. “De ahí que incluso les hayan puesto nombres, como si significaran seres que existen fuera de nuestra mente, y a esos seres o más bien no-seres los llamamos *entes de razón*”.<sup>488</sup>

Ahora bien, dice Spinoza –del modo más spinozista posible–, esto no equivale a sostener que estos modos de pensar son pura nada. En tanto modos de pensar, son seres reales, que se distinguen de otros modos de pensar. El problema se da cuando confundimos la naturaleza de las cosas con el modo en que nosotros las percibimos. “Pues una cosa –afirma Spinoza– es investigar la naturaleza de las cosas y otra, los modos como nosotros las percibimos. Si confundimos una con otra, no podremos entender ni los modos de percibir ni la naturaleza real. Aún más, y esto es lo peor, eso nos hará caer en grandes errores, como ya ha sucedido a muchos”.<sup>489</sup>

Así, ya desde el primer abordaje del problema ontológico, encontramos a un Spinoza preocupado por establecer ciertas distinciones esenciales relativas al conocimiento humano. Es fundamental recordar que investigar la naturaleza de las cosas e investigar los modos como nosotros las percibimos no son lo mismo. Esto es, nuestros modos de percibir no siempre son completos y acabados. Cuestión que es menester recordar para no caer “en grandes errores, como ya ha sucedido a muchos”.<sup>490</sup> Creemos que esta recomendación spinoziana se encuentra a tono con el estudio que en estas páginas llevaremos adelante, y por eso es fundamental tenerla presente

---

<sup>487</sup> *Ibidem*.

<sup>488</sup> CM 234. Trad. cast: 231.

<sup>489</sup> CM 236. Trad. cast.: 233.

<sup>490</sup> CM 236. Trad. cast.: 233.

todo el tiempo. Comencemos, entonces, con el análisis de las dualidades conceptuales a partir de la caracterización de los géneros de conocimiento realizada en el capítulo anterior

### **3.2 Esencias y Existencias**

A lo largo del capítulo anterior hemos analizado la teoría de los géneros de conocimiento spinoziano. Allí, se hizo hincapié en las notas o características de cada género: la imaginación, la razón y la ciencia intuitiva. Tal como se pudo apreciar, los conceptos de esencia y existencia aparecieron asociados a los distintos modos de conocer una y otra vez: la imaginación era asociada al conocimiento de la existencia, pero no de la esencia de las cosas; la razón, era incapaz de acceder al conocimiento de las esencias singulares; la ciencia intuitiva progresaba de la esencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento de las esencias de las cosas. Así, los distintos modos de percibir de los hombres se presentaban como fuertemente vinculados a la dupla esencia-existencia.

Ahora bien, lo que también se apreciaba, a partir de dicho análisis, era el hecho de que Spinoza no utiliza el concepto de *esencia* de un modo unívoco, sino que parece otorgarle distintos sentidos dependiendo del contexto en que lo emplea. En este sentido, no parece ser la misma esencia aquella que desconoce la imaginación, que aquella que se le escapa a la razón, ni la que nos permite conocer el último género de conocimiento. Esta necesidad de distinguir entre distintos sentidos de esencia se deja ver, a su vez, a lo largo de la *Ética*, donde Spinoza utiliza de modo diferenciado las nociones de *esencia formal*, *esencia objetiva*, *esencia actual* y *esencia singular*. Esta situación enturbia aún más el problema que nos encontramos investigando, obligándonos a abordar dichas distinciones antes de poder sumergirnos en la dupla esencia-existencia. De este modo, dedicaremos las primeras páginas a mostrar que las nociones de *esencia formal*, *objetiva*, *actual* y *singular* se corresponden, de modo más simplificado, con las de esencia y existencia. Luego, a partir de nuestra hipótesis de trabajo, demostraremos que la dupla esencia-existencia no puede ser asociada a una dualidad ontológica, sino a una gnoseológica.

La noción de *esencia formal* aparece en la *Ética* por primera vez en el Escolio a la Proposición 17 de la Primera Parte, para distinguirse de la de *esencia objetiva*. Allí Spinoza, retomando las postulaciones escolásticas de Descartes y Suárez,<sup>491</sup> afirma:

---

<sup>491</sup> Joachim (1940), *op. cit.*, p.56.

Si el entendimiento pertenece a la naturaleza divina, no podrá, como nuestro entendimiento, ser por naturaleza posterior (como creen los demás) o simultáneo a las cosas entendidas, supuesto que Dios, en virtud de ser causa, es anterior a todas las cosas (por el Corolario 1 de la Proposición 16); sino que, por el contrario, la verdad y la *esencia formal* de las cosas es de tal y cual manera porque de tal y cual manera existen *objetivamente* en el entendimiento de Dios.<sup>492</sup>

Si bien, tal como señala Moguens Laerke, esta afirmación revierte serias complicaciones asociadas a la postulación de un Dios que primero concibe el mundo, y luego lo crea –postulación que se encuentra en las antípodas de todo el planteo spinoziano–,<sup>493</sup> nos es útil para la distinción que nos encontramos analizando. Es en este Escolio donde Spinoza nos presenta la distinción entre *esencia formal* y *esencia objetiva*. ¿Qué nos dice específicamente de estas dos esencias? Tal como señala Vidal Peña, “la ‘esencia objetiva’ es, para Espinosa, el concepto o idea de una realidad frente a la ‘esencia formal’, que es la realidad misma”.<sup>494</sup> En el TIE, Spinoza explica esta diferencia a partir de los conceptos *idea-ideatum*. Una cosa, dice allí nuestro filósofo, es la idea –verdadera– de círculo y otra, el círculo mismo. La idea de algo está asociada a la *esencia objetiva* de ese algo, es la manera en que ese algo es inteligible, objeto posible de una idea: en este caso, idea de círculo.<sup>495</sup> El círculo, en tanto *ideatum*, posee una *esencia formal* o real. En palabras de Koyré, “el ser formal de una cosa es su ser real, es ella misma; su ser objetivo es su ser en cuanto ella es el objeto de una idea, es decir el ser de la idea en cuanto es idea de esta cosa”.<sup>496</sup>

¿Qué es, entonces, la *esencia objetiva* de algo? El propio Spinoza lo explicita en el TIE: “A partir de aquí es manifiesto que la certeza no es otra cosa que la misma *esencia objetiva*, esto es, la certeza misma es el modo en que *percibimos* la *esencia formal*”.<sup>497</sup> Así, no hay distinción real entre *esencia formal* y *esencia objetiva*. La última es el modo verdadero de percibir las cosas,

---

<sup>492</sup> EIP17Esc.

<sup>493</sup> Laerke, M. (2017) *op. cit.*, p. 24.

<sup>494</sup> Nota 12 de Vidal Peña a la Primera parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico* (2016) *op. cit.*

<sup>495</sup> Tal como sabemos, esta idea es para Spinoza, a su vez, algo real y tiene, por lo tanto, una *esencia formal*. Esta última es susceptible de ser inteligida, es decir, posee una *esencia objetiva*. Y esto, de modo indefinido (Cf. TIE, § 34).

<sup>496</sup> Koyré (1938) *op. cit.*, p.103.

<sup>497</sup> TIE §15. Estas ideas tienen, a su vez, un ser formal en tanto que modos del atributo pensamiento: “El ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto a éste se le considera sólo como cosa pensante, y no en cuanto es explicado por otro atributo” (EIIP5).

esto es, las esencias *formales*. Lo que llevado al “paralelismo”<sup>498</sup> de atributos no es más que sostener que el atributo pensamiento contiene en sí objetivamente la esencia formal de todas las cosas.<sup>499</sup> O, en palabras de Moguens Laerke, “que siempre que tengo una idea adecuada de una cosa, o que la cosa se da objetivamente en el intelecto, debe haber una esencia formal correspondiente de esa cosa en el atributo pertinente”.<sup>500</sup>

Esta explicación nos permite realizar una primera síntesis: *esencia formal y objetiva* no son esencias distintas, sino una y la misma cosa observada desde distintas perspectivas. La esencia objetiva se refiere al concebir de modo verdadero la esencia formal de la cosa. Dirijámonos, entonces, a las *esencias formales*. En sus *Pensamientos Metafísicos*, Spinoza establece que “la *esencia formal* ni es por sí misma ni es creada, ya que ambas cosas supondrían que la cosa *existe actualmente*, sino que sólo depende de la esencia de Dios, en la que están contenidas todas las cosas. En este sentido, estamos de acuerdo con los que dicen que las esencias de las cosas son eternas”.<sup>501</sup> Así, inaugura una caracterización de la *esencia formal* que se mantiene invariable durante toda su obra, basada en la separación entre la esencia formal y la existencia actual, y en la afirmación de que las esencias formales se hallan contenidas en Dios y son, por lo tanto, eternas. La proposición 8 de la segunda parte de la *Ética* –conocida por su complejidad, y que será analizada más adelante– es muestra de esta invariabilidad. Allí, Spinoza dice: “las *esencias formales* de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios”,<sup>502</sup> insistiendo en ubicarlas en relación directa con la esencia divina. En lo que queda de su obra magna, casi no vuelve a utilizar este concepto, pero, cuando lo hace, es en relación a las esencias de los atributos. Así vemos, por ejemplo, que lo emplea para caracterizar la ciencia intuitiva como aquella que “procede de la idea adecuada de la *esencia formal* de algunos atributos de Dios al conocimiento de la esencia de las cosas”.<sup>503</sup>

---

<sup>498</sup> Se ha denominado “paralelismo” a la proclama que Spinoza realiza en EIIP7: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”, lo que implica que “todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en él objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión” (EIIP7Cor).

<sup>499</sup> KV, II, Apéndice 2, 3.

<sup>500</sup> Laerke, M. (2017), *op. cit.*, p. 25.

<sup>501</sup> CM 239. Trad. cast: 236.

<sup>502</sup> EIIP8

<sup>503</sup> EIIP40Esc2.

Vayamos ahora a las *esencias actuales*. En la tercera parte de su *Ética*, Spinoza establece que “el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser (*conatus*) no es nada distinto de la *esencia actual* de la cosa misma”.<sup>504</sup> Este esfuerzo es asociado por nuestro filósofo a la *potencia* de obrar que tiene una determinada cosa. En la cuarta parte de esta misma obra, agrega respecto de esta cuestión:

La *potencia* por la que las cosas singulares –y, por consiguiente, el hombre– conservan su ser, es la misma potencia de Dios, o sea de la Naturaleza, no en cuanto es infinita, sino en cuanto puede explicarse a través de una esencia humana actual. Así pues, la potencia del hombre, en cuanto explicada por su *esencia actual*, es una parte de la infinita potencia, esto es de la esencia, de Dios o la Naturaleza.<sup>505</sup>

Lo que establece Spinoza, a partir de esta definición, es que la *esencia actual* de una determinada cosa no se halla ya asociada al modo en que esta es infinita y eterna, sino a la manera en que esta posee actualidad. Justamente aquello que excluía la *esencia formal* –esto es, la existencia actual de la cosa– es lo que aparece asociado a la *esencia actual*.

En la quinta parte de su *Ética*, Spinoza nos brinda una distinción entre dos modos de concebir las cosas, fundamental a propósito de los diferentes tipos de esencias presentados. Allí dice:

Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios.<sup>506</sup>

Aquí nuestro filósofo distingue entre dos maneras de concebir las cosas singulares, o bien en relación a un tiempo y espacio determinado –esto es, como durables–, o bien como contenidas en Dios –esto es, como eternas–. El primer modo de concebir lo singular no parece ser más que el

---

<sup>504</sup> EIIIIP7.

<sup>505</sup> EIVP4Dem.

<sup>506</sup> EVP29Esc.

concebir la *esencia actual* de la cosa. En la medida en que esta esencia es asociada al perseverar en el ser o la *existencia*, se comprende el carácter durable de ésta. Cuando el perseverar cesa, la existencia cesa, esto es, cesa la *esencia actual*. En este sentido, lo que Spinoza llama *esencia actual* es la existencia durable de una cosa singular.<sup>507</sup> En palabras de Chaui, “una cosa singular es un poder de sufrir y de actuar, y esa pasión y acción son el esfuerzo de la perseverancia propia en la existencia, siendo este esfuerzo o causalidad nada más que la *esencia actual* de una cosa singular”.<sup>508</sup> El segundo modo de concebir es asociado por Spinoza a la necesidad divina y a lo real, y no parece ser más que la *esencia formal* de la cosa singular.

En la proposición inmediatamente posterior, Spinoza insiste en esta cuestión señalando que “concebir las cosas desde la perspectiva de la eternidad significa entenderlas en cuanto que concebidas como entes reales en virtud de la esencia de Dios, o sea, en cuanto que en ellas está implícita la existencia en virtud de la esencia de Dios”.<sup>509</sup> Así, el concebir las cosas a partir de –o como siendo en– Dios, es concebirlas en su *esencia formal* y, correspondientemente, *objetiva*. Este ser *en* Dios se ve expresado a partir del estar contenidas en los atributos divinos. Esto es, las *esencias objetivas* son en y concebidas a través del atributo pensamiento en tanto ideas verdaderas de las *esencias formales* que son en y concebidas por el atributo extensión.

¿Qué nos permite establecer este breve análisis? Los conceptos de *esencia formal* y *esencia actual* pueden ser asociados, de modo más simplificado, con la esencia y la existencia de las cosas respectivamente. Esta asociación no es otra que la que realizaron los intérpretes dualistas de la ontología spinoziana, quienes, además, sostuvieron un corte ontológico entre ambas. Así, con una lectura de corte platónico, autores como Valteri Viljanen, Don Garrett, Christopher Martin, Tad Schmaltz y Charles Jarrett, sostenían que las *esencias formales* de las cosas estaban situadas en un ámbito ontológico diferente del de las *esencias actuales* o lo que existe. En lo que sigue, intentaremos mostrar cómo esta primera dupla encuentra su coherencia dentro del sistema a partir de la propuesta onto-gnoseológica. Esto es, a partir de sostener que la distinción entre esencia (*esencia formal*) y existencia (*esencia actual*) debe conservarse para no falsear la propuesta

---

<sup>507</sup> Nadler, S. (2012) “Spinoza’s Monism and the Reality of the Finite” en Goff, P. *Spinoza on Monism*, Universidad de Liverpool, Palgrave Macmillan, UK, p. 237.

<sup>508</sup> Chaui, M. (1999) *op. cit.*, p. 46.

<sup>509</sup> EVP30Dem.

spinoziana, pero que, sin embargo, debe comprenderse como una dualidad introducida por el conocimiento humano. El concepto de *esencia singular* será analizado más adelante una vez que se haya investigado el vínculo entre la *esencia formal* y la *actual* en las cosas finitas, encontrando su razón de ser también en la teoría del conocimiento de Spinoza.

Spinoza aborda el problema de la distinción entre esencia y existencia apenas iniciados sus *Pensamientos metafísicos*. En el segundo capítulo de este apéndice, nuestro filósofo busca echar luz sobre estos conceptos que, tal como deja ver, han sido definidos por muchos otros autores.<sup>510</sup> Para esto, distingue entre el *ser de la esencia* y el *ser de la existencia*. Sobre el primero, afirma: “el *ser de la esencia* no es más que el modo como las cosas creadas están comprendidas en los atributos de Dios”<sup>511</sup> –lo que no hace más que mostrar la continuidad entre los CM y aquello que se sostiene en el TIE y en la *Ética* sobre las *esencias formales*–. Acerca del segundo, “el *ser de la existencia* es la misma esencia de las cosas, en cuanto se la *considera* fuera de Dios, y en sí misma; se atribuye a las cosas después que fueron creadas por Dios”.<sup>512</sup> Así, señala ya aquí un hecho que, intentaremos mostrar, se mantiene idéntico a lo largo de toda su obra: esencia y existencia son y no son lo mismo. Desde el punto de vista ontológico, “el *ser de la existencia* es la misma *esencia* de las cosas”. Ahora bien, desde otro respecto, es necesario distinguir entre la esencia de algo y la existencia de esa misma cosa. Este respecto no es otro que el del conocimiento: el *ser de la esencia* refiere a las cosas en tanto son *comprendidas* en los atributos de Dios; el de la *existencia*, en cuanto se las *considera* fuera de Dios, y en sí mismas.

En este mismo sentido, Spinoza señala que “en Dios, la esencia no se distingue de la existencia, ya que aquélla no se puede *concebir* sin ésta; pero en las otras cosas, la esencia se distingue de la existencia, porque se puede *concebir* sin ésta”.<sup>513</sup> Es decir, asocia –tal como lo hará en la *Ética*– la distinción no a una cuestión de ser sino del conocer. La distinción está basada en la capacidad humana de concebir una sin la otra. A continuación, con el objetivo de aclarar aún más qué entiende por esencia –y sin brindar, tal como sucede en su obra central, ninguna definición

---

<sup>510</sup> CM 239. Trad. cast.:237

<sup>511</sup> CM 237. Trad. cast: 235.

<sup>512</sup> *Ibidem*.

<sup>513</sup> CM 238. Trad. cast.: 236.



concreta de este concepto—<sup>514</sup> dirá: “¿Qué hay más claro, en efecto, que entender qué es la esencia y la existencia, dado que no podemos dar ninguna definición de una cosa sin explicar, al mismo tiempo, su esencia?”. De este modo, la esencia de algo parece estar emparentada con la definición de ese algo. Lo que desestima desde el inicio del pensamiento spinoziano cualquier lectura de tipo platónica: lejos de sostener que las esencias de las cosas se hallan en un ámbito ontológico distinto del de las existencias, aquí Spinoza sostiene que lo que él llamará esencia es *pensable o definible* independientemente de su existencia. El siguiente ejemplo lo ilustra de manera acabada:

Finalmente, si algún filósofo duda todavía si la esencia se distingue de la existencia en las cosas creadas, no debe trabajar demasiado con las definiciones de la esencia y de la existencia para eliminar la duda; basta con que se acerque a un escultor o a un carpintero, y ellos mismos le mostrarán cómo *conciben* de determinada forma la estatua que todavía no existe y se la presentarán después ya hecha y existente.<sup>515</sup>

Nuevamente, la esencia de algo puede pensarse sin ese algo. El escultor puede concebir la esencia de la estatua aún cuando ésta no exista actualmente. Ahora bien, Spinoza se esfuerza ya desde esta obra de juventud en distinguir la *esencia formal* de la *esencia objetiva*. Las esencias formales no son ideas, “la cosa que se concibe clara y distintamente, es decir, verdaderamente fuera del entendimiento, es algo diferente de la idea”.<sup>516</sup> La idea, en tanto esencia objetiva, es la representación de la *esencia formal*. Ahora bien, en tanto idea adecuada, me permite concebir las esencias formales tal cual son.

Pero, ¿qué es, específicamente, conocer la esencia de algo?, ¿qué es conocer el aspecto esencial o definición de las cosas? Spinoza brinda en este apéndice, como ya hemos mostrado, una respuesta que se encuentra en consonancia con lo que establece en sus demás obras: “la *esencia formal* ni es por sí misma ni es creada, ya que ambas cosas supondrían que la cosa existe *actualmente*, sino que sólo depende de la esencia de Dios, en la que están contenidas todas las cosas. En este sentido, estamos de acuerdo con los que dicen que las esencias de las cosas son eternas”.<sup>517</sup> Así, los CM establecen en primer lugar, que las esencias formales de las cosas

---

<sup>514</sup> La definición 2 de EII dista mucho de ser una definición de esencia, más bien tematiza la relación que se da entre una cosa y su esencia.

<sup>515</sup> CM 239. Trad. cast: 237.

<sup>516</sup> CM 238. Trad. cast: 236

<sup>517</sup> CM 239. Trad. cast: 236.

dependen de la esencia de Dios, en la que están contenidas. En segundo lugar, que estas deben diferenciarse de lo que existe actualmente. En tercer lugar, que –como consecuencia de lo anterior– podemos decir que las esencias de las cosas son *eternas*. Cuestión que se conectará directamente con la dupla eternidad-duración que analizaremos más adelante.

En el capítulo tres de esta misma obra, Spinoza encara la distinción entre lo necesario, lo imposible, lo posible y lo contingente, e inmediatamente vuelve a las esencias y las existencias. Allí insiste en que “respecto a la esencia, ya sabemos que Dios existe necesariamente, ya que su esencia no se puede *concebir* sin su existencia”.<sup>518</sup> ¿Qué sucede con las cosas finitas? Nuestro filósofo explica que esto no sucede respecto de las cosas, ya que en ellas la *esencia* depende de las leyes eternas de la naturaleza, mientras que la *existencia*, de la serie y el orden de las causas.<sup>519</sup> ¿Es esta una proclamación dualista? ¿Debemos concluir que esencia y existencia son realmente distintas en los entes finitos? A continuación esta cuestión se aclara cuando se introducen los conceptos de posibilidad y contingencia. Allí, nuestro filósofo afirma:

Hay algunos que los tienen -a lo posible y a lo contingente- por afecciones de las cosas, cuando no son, en realidad, sino defectos de nuestro entendimiento [...] Una cosa se dice *posible* cuando entendemos su causa eficiente, pero ignoramos si esa causa está determinada. Por eso podemos considerarla como posible, pero no como necesaria ni como imposible. En cambio, si nos fijamos en la esencia de la cosa, sin más, y no en su causa, la llamaremos *contingente*; es decir, que la consideraremos como algo intermedio, por así decirlo, entre Dios y la quimera, puesto que no hallamos en su esencia ni la necesidad de existir, como en la esencia divina, ni tampoco la contradicción ni imposibilidad, como en la quimera.<sup>520</sup>

---

<sup>518</sup> CM 240. Trad. cast: 238.

<sup>519</sup> CM 241. Trad cast: 239. En EIP33Esc1 retoma esto mismo estableciendo “Se llama necesaria a una cosa, ya en razón de su esencia, ya en razón de su causa. En efecto: la existencia de una cosa cualquiera se sigue necesariamente, o bien de su esencia y definición, o bien de una causa eficiente dada. Además, por iguales motivos, se llama ‘imposible’ a una cosa: o porque su esencia -o sea, su definición- implica contradicción, o porque no hay causa externa alguna determinada a producir tal cosa. Pero una cosa se llama ‘contingente’ sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de cuya esencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica contradicción alguna, pero sin poder afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas...”

<sup>520</sup> CM 242. Trad. cast: 240.

Es interesante la distinción que aquí introduce Spinoza entre lo posible y lo contingente.<sup>521</sup> Ambos, aclara, defectos de nuestro entendimiento. Esto es, modos de concebir parcialmente, inadecuadamente, defectuosamente y, en definitiva, falsamente.<sup>522</sup> Ahora bien, aquí se distingue entre dos maneras de percibir parcialmente, una en relación a la esencia; otra, a la existencia. Esto es, Spinoza está aquí afirmando que es tan defectuoso concebir lo real sólo a partir de las esencias, como hacerlo sólo mediante las existencias. Pasemos esto en limpio. Tal como se estableció antes, para nuestro filósofo la *esencia* depende de las leyes eternas de la naturaleza, mientras que la *existencia*, de la serie y el orden de las causas.<sup>523</sup> Al hablar de la posibilidad y la contingencia, Spinoza explicita que, cuando entendemos la causa eficiente de alguna cosa, pero ignoramos si está determinada, pensamos la cosa como *posible*. Esto es consecuencia de desconocer las leyes eternas de la naturaleza, esto es, la esencia de la cosa, el modo en que ésta es en Dios. Llamamos a algo *contingente* cuando concebimos la cosa a partir de su esencia, pero ignorando la serie y orden de las causas. Esto es, pensamos como contingente el hecho de que esa cosa pueda o no existir. En definitiva, en ambos casos ignoramos algo.

Así, ya desde sus *Pensamientos metafísicos*, Spinoza asocia la dupla esencia-existencia a los modos de conocer humanos. Esto, de dos maneras: en principio explicando que la única manera de separar o aislar la esencia de la existencia es como consecuencia de una falta de conocimiento. Esto es, atribuyendo toda dualidad a una cuestión gnoseológica. Contra toda lectura platónica, Spinoza explicita que esencia y existencia son separables en una cosa sólo a partir de nuestros modos de percibir: podemos concebir en los entes finitos la existencia sin la esencia, o viceversa. Lo que es identificado con maneras insuficientes de conocer, es decir, con modos de desconocer lo real, de falsearlo. En segundo lugar, haciendo explícito el hecho de que si se examina de modo completo la Naturaleza –esto es, sin parcialidades– lo posible y lo contingente desaparecen, dejando lugar a lo necesario. ¿Qué es lo necesario? La constatación de la unidad inescindible de

---

<sup>521</sup> Distinción que, aunque importante, parece poder intercambiar sus nombres: “Y si alguien quiere llamar contingente lo que yo llamo posible, y al revés, llamar posible lo que yo llamo contingente, no le contradiré, ya que no acostumbro a discutir sobre los nombres” (CM 242. Trad. cast: 240).

<sup>522</sup> Recordemos aquí la definición de falsedad que Spinoza brinda en tanto privación de conocimiento o carencia. Cf. TIE §110, EIIP35, EIIP41.

<sup>523</sup> CM 241. Trad. cast: 239. Acerca de esto mismo, señala Joachim que “la esencia de las cosas particulares que tienen una actualidad eterna en los atributos de Dios, tienen también una actualidad o existencia que se muestra en la en las series temporales”. Tanto su esencia como su accionar en el mundo de los fenómenos son consecuencias inevitables de la causalidad divina (Joachim, H. (1901), *A Study of the Ethics of Spinoza*, Clarendon Press, Oxford, p. 80).

esencia y existencia. “En efecto –señala Spinoza–, si examina la naturaleza y cómo esta depende de Dios, no hallará nada contingente en las cosas, es decir, algo que en realidad pueda existir o no existir, o que, como dice el vulgo, sea un contingente real.”<sup>524</sup>

Mucho más claro es, con respecto a esto mismo, en una nota al pie de CM. Allí establece:

Pero decimos también que la necesidad de *existir* realmente no es distinta de la necesidad de la *esencia*. Es decir, cuando afirmamos que Dios ha decretado que existirá el triángulo, no queremos decir sino que Dios ha establecido también el orden de la naturaleza y de las causas, de forma que el triángulo existirá necesariamente en tal tiempo. De suerte tal que, si comprendemos el orden de las causas, tal como ha sido fijado por Dios, comprobaremos que el triángulo existirá realmente en tal tiempo, con la misma necesidad con que comprobamos ahora, si examinamos su naturaleza, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.<sup>525</sup>

El conocimiento verdadero me deja ver la necesidad de lo real. Esta necesidad se ve expresada, entre otras cosas, en la unidad o identidad ontológica entre la esencia y la existencia. Si comprendemos el orden de las causas, comprendemos que no hay esencias sin existencias.

Está claro, por lo señalado hasta aquí, que ya en este apéndice Spinoza tiene la intención de brindar una explicación acerca de la dupla esencia-existencia a partir del conocimiento humano. En él, no sólo brinda una descripción de la esencia y la existencia a partir de los modos de percibir de los hombres, sino que, también, asocia lo posible y lo contingente –en tanto defectos de nuestro conocimiento– a la separación entre el *ser de la esencia* y el *ser de la existencia*. Es el propio Spinoza el que nos da la clave para leer esta dupla -tantas veces asociada a una fuerte dualidad ontológica- a partir del factor gnoseológico.<sup>526</sup> Es menester, entonces, retomar aquellas distinciones que hemos realizado en el capítulo II de este trabajo. Esto es, repensar esta dupla a partir de la imaginación, la razón y la ciencia intuitiva.

---

<sup>524</sup> CM 242. Trad. cast: 240. En EIP29 y P33 se repite esto mismo de modo casi textual.

<sup>525</sup> CM 243. Trad. cast.: 241. Énfasis nuestro. En el mismo sentido se encuentra la siguiente afirmación de Spinoza: “Pues, si los hombres entendieran claramente todo el orden de la naturaleza, hallarían todas las cosas tan necesarias como las que se estudian en matemáticas. Como esto, sin embargo, supera el conocimiento humano, juzgamos que unas cosas son posibles y otras necesarias” (CM 266. Trad. cast.: 268).

<sup>526</sup> Spinoza establece explícitamente a lo largo de su obra que existencia y esencia son modos de conocimiento. En TIE §19, por ejemplo, dice: “Como todo conocimiento lo es, ya de la cosa considerada como existente, ya de la sola esencia, y como la mayor parte de las imaginaciones se producen con motivo de cosas consideradas como existentes, hablaré, en primer lugar, de estas, en las que solo se imagina la existencia y donde la cosa imaginada en tal caso es comprendida o se supone comprendida.”

El *Tratado de la reforma del entendimiento* distinguía entre dos niveles dentro del conocimiento imaginativo, a los que llamaba “de oídas” y “por experiencia vaga”. Respecto del primero establecía 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”.<sup>527</sup> En la experiencia vaga se repetía el problema en torno al desconocimiento de las esencias. Acerca de esta establecía:

En cuanto al segundo (tipo de conocimiento), aparte de que es muy incierto e indeterminado, debemos decir que no hay nadie que tenga la idea de aquella proporción que busca. Con todo, 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. De ahí que también se deba rechazar aquel modo de conocimiento.<sup>528</sup>

Así, el problema se replicaba en ambas percepciones imaginativas: las esencias son inaccesibles a la imaginación. Esto es, el *ser de la esencia* o la *esencia formal* de las cosas está vedado para el primer género de conocimiento.<sup>529</sup> Esto se dejaba ver, también, en el tratamiento que Spinoza dedica en el TIE a las ideas ficticias, falsas y dudosas. Las ideas ficticias, por ejemplo, surgían al considerar las cosas como posibles. Es decir, cuando, por desconocer la esencia de la cosa, los hombres no pueden asegurar de ella ni su necesidad ni su imposibilidad.<sup>530</sup> Cuestión que está en perfecta continuidad con aquello establecido por Spinoza en CM: cuando entendemos la causa eficiente de alguna cosa, pero ignoramos si está determinada, pensamos la cosa como posible. Esto es lo que sucede cuando conocemos a partir de la imaginación. La posibilidad surge por desconocer las leyes eternas de la naturaleza, esto es, la esencia de la cosa.<sup>531</sup>

Ahora bien, hay una perspectiva de lo real que sí puede ofrecernos el conocimiento imaginativo. De ahí que éste no sea –como ya se señaló– un conocimiento absolutamente falso, sino parcial o sesgado. La imaginación nos pone en contacto con la *existencia* de las cosas.<sup>532</sup> En

---

<sup>527</sup> TIE §12.

<sup>528</sup> TIE §13.

<sup>529</sup> Nos permitimos hablar de *primer género de conocimiento*, tomando como base la distinción realizada en la *Ética*, puesto que ya se explicó el modo de abordar la teoría del conocimiento spinoziana en el capítulo 2.

<sup>530</sup> TIE §20.

<sup>531</sup> CM 242. Trad. cast: 240.

<sup>532</sup> EIIP17.

el registro imaginativo, el hombre tiene una experiencia directa del mundo externo. Tal como deja ver el análisis profundo que Spinoza nos brinda en su *Ética*, el primer género de conocimiento está basado en el impacto de los cuerpos externos sobre el cuerpo propio. Las impresiones o afecciones de las cosas externas sobre nosotros, dan lugar a *ideas de afecciones*. Esto es, a ideas que, si bien son confusas por implicar la naturaleza del cuerpo exterior afectante y la del propio cuerpo,<sup>533</sup> son fundamentales respecto a su vitalidad y vividez por ser aquellas que surgen de la interacción de nuestro cuerpo –y alma– con el mundo. Ahora bien, ¿cómo concibe la imaginación lo real? El alma, afirma Spinoza, no puede imaginar de otra forma los cuerpos exteriores que como *existentes* en acto,<sup>534</sup> es decir, como algo que le está presente.<sup>535</sup> “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”.<sup>536</sup> Así, el alma posee, a partir de las ideas de la imaginación, una percepción de las cosas que existen en la experiencia.<sup>537</sup> En otras palabras, es un conocimiento de la existencia de los cuerpos singulares del mundo externo.<sup>538</sup>

¿Qué podemos decir, entonces, acerca de la dupla esencia-existencia desde el registro imaginativo? La imaginación, al desconocer esencias, conoce el ser sólo desde el punto de vista de la existencia o *esencia actual*. O, tal como nosotros lo entendemos, el modo de conocer de la imaginación es existencial, y, entonces, el término “existencia” no alude ya a una manera de ser, sino de entender o comprender. La existencia no es más que la percepción de una cosa como presente, *existente* en acto, aquí y ahora –incluso la memoria será resultado de un orden empírico y durable basado en la experiencia de las existencias de dichas cosas–. Cuando percibimos una cosa singular desde el primer género de conocimiento, la separamos de Dios y de lo que es su esencia, ignorando el modo en que se halla contenida en los atributos divinos.<sup>539</sup> De allí la

---

<sup>533</sup> 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” (EIIIP41Cor2).

<sup>534</sup> EIIIP26Dem2

<sup>535</sup> EIIIP17

<sup>536</sup> Benvenuto, R. M. (2019) “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.) UNR Editora, Rosario.

<sup>537</sup> 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).

<sup>538</sup> Cohen Agrest (2015) *op. cit.*, p.101.

<sup>539</sup> 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 sólo en relación a su esencia, ya no tenemos en mente estas cadenas causales, sino

parcialidad, que lleva a comprender las cosas como posibles. Es decir, a no captar la necesidad que poseen en función de su esencia.

Vayamos al segundo género de conocimiento. Tal como se señaló en el capítulo 2 de este trabajo, la razón es, también, un conocimiento que reviste parcialidad. De hecho, este género nos brinda, al igual que la imaginación, una perspectiva de lo real. Como ya se mostró, la perspectiva racional se revela como contraria u opuesta a la imaginativa.<sup>540</sup> Tal 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 relaciones que me constituyen”.<sup>541</sup> Lo que conozco racionalmente son, entonces, las composiciones de relaciones entre los cuerpos externos y el mío. Como sabemos, esto no es otra cosa que las *nociones comunes*.

Al investigar la naturaleza de las *nociones comunes*, señalamos que, tal como las presenta Spinoza, las nociones comunes de máxima universalidad se ven identificadas con las esencias de los atributos. Esto es, nuestro filósofo sostiene 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”.<sup>542</sup> Todos los cuerpos tienen en común el pertenecer al mismo atributo, el de la extensión. Este atributo es una forma común a todos los cuerpos de los que engloba las esencias.<sup>543</sup> En tanto noción común, “no se confundirá con esencia alguna, sino que designará *la unidad de composición* de todos los cuerpos: todos los cuerpos son en la extensión”.<sup>544</sup> Tal y como las describe nuestro filósofo, estas *nociones* no son más que el

---

que los pensamos como siguiéndose directamente de los atributos divinos. En este sentido, las esencias toman al atributo mismo como su causa” (Marshall, E. (2013), *op. cit.*, p. 24).

<sup>540</sup> Henry, M. (2008), *op. cit.*, p. 132.

<sup>541</sup> Deleuze, G. (2008), *op. cit.*, p. 305.

<sup>542</sup> EIII.2.

<sup>543</sup> Acerca de esta unidad Spinoza insiste sobradas veces. En KV, por ejemplo, establece “que todas las esencias de los atributos y las esencias de los modos comprendidos en esos atributos, son la esencia de un solo ser infinito” (KV, Apéndice II, 10).

<sup>544</sup> Deleuze, G. (2013), *op. cit.*, p. 140.

acceso a aquellos rasgos esenciales de los atributos, que han sido identificados por Spinoza con los modos infinitos inmediatos:<sup>545</sup> en el caso de la extensión, el movimiento y el reposo.<sup>546</sup>

¿Qué podemos agregar ahora? Aquellas *nociones comunes* que Spinoza presentaba asociadas al modo de conocer de la *ratio*, y que en su máxima universalidad debían ser asociadas a los rasgos esenciales de los atributos –esto es, a los modos infinitos inmediatos– deben repensarse, ahora, en relación a las *esencias formales –y objetivas–* de las cosas. En verdad, las *nociones comunes* no son más que el modo en que conocemos las esencias de los atributos, esto es, aquello que es común a todas las esencias de las cosas singulares. O, 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. Expliquemos más en detalle esta última afirmación. Tal 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*.<sup>547</sup> Como señala 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”.<sup>548</sup> Esto es, que 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 y podemos, entonces, concebirlos desde *una cierta perspectiva de eternidad*. En otras palabras, conocemos aquello que es su *esencia formal*. ¿Qué pasa con el *entendimiento absolutamente infinito*? Éste es, en palabras de Spinoza, una idea infinita que

---

<sup>545</sup> Ep. 64, Gb. 278

<sup>546</sup> En KV dice acerca de esto: “[c]omenzaremos suponiendo, como cosa demostrada, que en la extensión no existe ningún otro modo, fuera del movimiento y el reposo, y que cada cosa corporal particular no es nada más que una cierta proporción de movimiento y reposo. De tal forma que, si no existiera en la extensión nada más que sólo movimiento o sólo reposo, no podría haber existido o existir en toda la extensión ninguna cosa particular. De ahí que también el cuerpo humano no es otra cosa que una cierta proporción de movimiento y reposo (KV, Apéndice II, 14).

<sup>547</sup> 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).

<sup>548</sup> Nota 15 de Vidal Peña a la Primera Parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico* (2016) *op. cit.* 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” 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. (2012) *op. cit.*, p. 234).



contiene en sí objetivamente toda la naturaleza, tal como es realmente en sí.<sup>549</sup> 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 formales*, respecto del pensamiento, la de las *esencias objetivas*.<sup>550</sup>

Ahora bien, hay una pregunta que surge como consecuencia directa de este modo de entender las *esencias formales*, y esta refiere a si podemos decir que éstas son singulares. Pareciera que si sostenemos que la esencia formal de una cosa singular es su modo de ser en Dios –esto es, de ser en los atributos de Dios– y definimos las nociones comunes como aquellas que nos brindan el conocimiento de estas esencias formales, la singularidad de estas esencias queda, como mínimo, puesta en duda. Las nociones comunes de máxima universalidad nos brindan el conocimiento de lo que las cosas singulares comparten entre sí, esto es, ser un modo de la extensión, moverse y estar en reposo. ¿No son estos rasgos comunes a todo lo finito? Y, por lo tanto, ¿no son estas esencias formales impersonales? Según Christopher Martin, intérprete dualista de la ontología spinoziana,<sup>551</sup> los eventos que nos definen y particularizan como individuos pertenecen a nuestra existencia en la duración, pero no a nuestra eternidad. En este sentido, afirma el autor, para Spinoza la esencia formal es impersonal.<sup>552</sup>

A esta hipótesis de lectura apoya, por ejemplo, el siguiente escolio:

[...] un hombre es causa de la existencia, pero no de la esencia, de otro hombre, pues ésta es una verdad eterna, y por eso puede concordar del todo según la esencia, pero según la existencia deben diferir, y, a causa de ello, si perece la existencia de uno, no perecerá por eso la del otro, pero si la esencia de uno pudiera destruirse y volverse falsa, se destruirá también la esencia del otro.<sup>553</sup>

---

<sup>549</sup> KV Apéndice II, 4. Joachim lo define como “un acto de aprehensión que comprende toda la realidad” (Joachim, H. (1901), *op. cit.*, p. 94.)

<sup>550</sup> Acerca de la identificación de las esencias formales con los modos infinitos Cf. Garrett, D. (2009) *op. cit.*, p.8; Martin, C. *op. cit.*, p. 504.

<sup>551</sup> Cf. Primer capítulo de este trabajo.

<sup>552</sup> Martin, C. (2008) *op. cit.*, p. 493. Martin, sin embargo, no identifica esta esencia formal con los modos infinitos inmediatos, sino con la humanidad: la esencia formal de los modos humanos es común a todos los hombres y sólo a ellos.

<sup>553</sup> EIP17Esc.

Aquí Spinoza distingue, nuevamente, entre dos aspectos de las cosas singulares: la existencia y la esencia. Mientras que la existencia depende siempre de la serie y orden de las causas, esto es, de otra cosa finita –un hombre es causa de la existencia de otro hombre– de la cual difiere,<sup>554</sup> lo que sucede con la esencia es algo bastante diferente. En principio, esta no puede depender de una causa finita, ya que es una verdad eterna. Además, parece no diferir de la esencia de otra cosa finita, en el caso del ejemplo, de la esencia de otro hombre. Por el contrario, “si la esencia de uno pudiera destruirse y volverse falsa, se destruirá también la esencia de otro”.

Contrariamente, autores como Steven Nadler y David Savan sostienen que la *esencia formal* de una cosa debe identificarse con un tipo de fórmula matemática que describe cierta parcela de extensión particular. Así, cada cuerpo es una ratio específica de movimiento y reposo,<sup>555</sup> que no puede confundirse ni ser intercambiada con otra. Esto es, sólo uno de los infinitos modos de ser extenso. Laerke, retomando esta postura, establece que la *esencia formal* en tanto forma singular eterna e invariable se encuentra contenida en los atributos divinos como existente o como inexistente, pero siempre de uno u otro modo y como esencia individual.<sup>556</sup>

En continuidad con la línea interpretativa que hemos propuesto, intentaremos demostrar a continuación que ni una ni otra lectura logran reponer el planteo spinoziano, y esto debido a no tener en cuenta el factor del conocimiento humano. Y que, al traerlo a la escena, la discusión en torno a la singularidad o universalidad de estas esencias se ve matizada. Decimos matizada, porque si bien sigue siendo una cuestión a analizar, desde luego no lo es desde un punto de vista ontológico. Esto implica que es imposible hablar de una dualidad respecto a las esencias modales. Las *esencias formales*, tal como se ha establecido, son las maneras de concebir las cosas singulares desde el punto de vista de la razón. De este modo, así como la imaginación conocía de modo existencial, la razón lo hace de modo esencial. La razón, mediante las *nociones comunes*, concibe

---

<sup>554</sup> Spinoza afirma que “ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito” (EIP28).

<sup>555</sup> Nadler, S. (2001) *Spinoza's Heresy. Immortality and Jewish Mind*, Oxford University Press, USA, p. 112; Savan, D. (1994) “Spinoza on Duration, Time, and Eternity” in Graeme Hunter (ed) *Spinoza. The Enduring Questions*. University of Toronto Press, p. 5.

<sup>556</sup> Laerke, M. (2017), *op. cit.* p. 32. Allí, Laerke sostiene que cuando la cosa existe, su forma es contenida en los atributos en virtud de las causas que la llevaron a la existencia; cuando no existe, está contenida en virtud de las causas que la excluyen de la existencia.

lo común o general de lo real. Cuestión que el mismo Spinoza afirma, al llamar al conocimiento racional “conocimiento universal”.<sup>557</sup> En este sentido, sí podemos decir que las esencias formales no pueden ser, en modo alguno, singulares. Creemos que esta posición se ve respaldada, además de por el escolio anteriormente citado,<sup>558</sup> por dos razones fundamentales. En principio, por la exposición que Spinoza realiza en la llamada “digresión física”<sup>559</sup> sobre la naturaleza de los cuerpos. Allí, nuestro filósofo explicita algo que ya hemos mencionado: “todos los cuerpos convienen en ciertas cosas”, fundamentalmente, en el hecho de que implican el concepto de un solo y mismo atributo. Además, agrega, en que pueden moverse o estar en reposo.<sup>560</sup> Así, nos señala qué es lo que tienen en común todos los cuerpos. Ahora bien, también explica cómo podemos distinguir entre cuerpos singulares: éstos “se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia.”<sup>561</sup> Inmediatamente después, afirma que este movimiento y reposo es determinado en los cuerpos por otros cuerpos singulares, que han sido, a su vez, determinados por otros, y así, al infinito.<sup>562</sup> ¿Qué podemos inferir de estas afirmaciones? Todos los cuerpos tienen en común ser extensos; esta extensión, tal como hemos señalado antes, tiene como rasgos esenciales el movimiento y el reposo. De este modo, todos los cuerpos o se mueven o están en reposo, y esto más lenta o más rápidamente. Las *nociones comunes* nos permiten conocer con verdad estos caracteres esenciales de todo lo singular, esto es, las *esencias formales* de los modos. Ahora bien, lo singular está determinado por una cantidad específica de movimiento y reposo, una *ratio* específica que no puede confundirse con otra, lo que vuelve a un modo singular y distinto de otros muchos modos extensos.<sup>563</sup> Esa especificidad, tal como señala Spinoza, sólo puede pensarse a partir de la actualidad o duración.<sup>564</sup> Esto es, no hay

---

<sup>557</sup> EVP36Esc.

<sup>558</sup> EIP17Esc.

<sup>559</sup> EIIP13Esc.

<sup>560</sup> EIIP13Lem2.

<sup>561</sup> EIIP13Lem1.

<sup>562</sup> EIIP13Lem3.

<sup>563</sup> Esta *ratio* no es otra cosa que una relación particular de movimiento y reposo, que caracteriza a ese cuerpo a diferencia de cualquier otro (Deleuze, G., (2008), *op. cit.*, p. 327).

<sup>564</sup> Respecto de esta cuestión, Deleuze señala que: “Existir, para el modo finito, es: 1° tener causas exteriores que sean ellas mismas existentes; 2° poseer actualmente una infinidad de partes extensivas, exteriormente provocadas por las causas que deben entrar en la relación precisa de movimiento y reposo que caracteriza a este modo; 3° durar, y tender a perseverar, o sea mantener estas partes en la relación característica, mientras causas exteriores distintas no provoquen su entrada en relaciones distintas (muerte, IV, 39). La existencia del modo es, pues, su esencia misma, en cuanto que ya no está contenida en el atributo, sino que dura y posee una infinidad de partes extensivas, posición modal extrínseca (II, 8, cor. Y esc.)” (Deleuze, G. (2013) *op. cit.*, p. 92).

manera de distinguir una ratio singular en la eternidad. En tanto nos pensamos como siendo *en* Dios -en los atributos de Dios- concebimos aquello que tenemos en común con todas las otras singularidades, dejando de lado aquello que nos hace singulares, particulares, individuales, modalizaciones, parte. Por otro lado, creemos que esta cuestión se vuelve aún más clara cuando retomamos aquella caracterización fundamental de la razón que Spinoza brinda en su teoría del conocimiento: la razón desconoce las *esencias singulares*. Este término, que habíamos presentado de la mano de los de *esencia formal* y *esencia actual*, irrumpe en el planteo spinoziano en relación con la carencia del conocimiento racional. Tal como expusimos en el capítulo anterior, en el TIE Spinoza afirmaba que mediante la razón “no se atribuye, empero, nada a no ser las propiedades, no así la *esencia particular* de una cosa”.<sup>565</sup> El KV afirmaba que este género de conocimiento sólo nos puede decir qué le corresponde ser a la cosa, y no qué es la cosa en verdad.<sup>566</sup> La *Ética* insistía en lo mismo:

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. 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.<sup>567</sup>

Así, la *esencia singular* de la cosa se presentaba como algo inaccesible a la razón. Lo que le permite a Spinoza introducir la necesidad del último género de conocimiento: sólo la ciencia intuitiva puede acceder a estas esencias singulares.

---

Esta misma problemática es abordada en las cartas 82 y 83 del *Epistolario*. En la primera, Tschirnhaus le pide a Spinoza que le indique “cómo del concepto de la Extensión, según sus meditaciones, se puede demostrar a priori la variedad de las cosas”, ya que no puede ver “de qué modo, de algún atributo, considerado por sí sólo, por ejemplo, de la Extensión infinita, pueda provenir la variedad de los cuerpos” (Ep. 82, Gb. 333-334). A lo que Spinoza responde que “al respecto, hasta ahora, no [le] ha sido posible poner nada en orden” (Ep. 83, Gb. 334). Es decir, da cuenta de que la distinción de los cuerpos singulares es imposible concebirla teniendo en cuenta sólo los atributos divinos.

<sup>565</sup> TIE §10, nota *f*.

<sup>566</sup> KV, II, 4, 1\*

<sup>567</sup> EIIP44Cor2Dem. Subrayado nuestro. También encontramos esta proclamación en EIIP37.

En resumen, las *nociones comunes* nos brindan acceso a estos rasgos comunes de lo singular, son aquellas que conciben de modo adecuado cómo todo lo singular es *en* lo infinito. Aquellas que nos muestran que, en tanto modos extensos –esto es, modos que se mueven y están en reposo– somos una parte de lo divino, y debemos concebimos como contenidos en los atributos de Dios.<sup>568</sup> Sin embargo, estas nociones parecen perderse en lo infinito, embelesarse con lo divino, extraviarse en la eternidad. Tan así, que terminan perdiendo de vista lo finito, lo individual, la *esencia singular*.

Dirijámonos, ahora, al último y mejor género de conocimiento: la ciencia intuitiva. En el TIE, Spinoza explicita que “la mejor conclusión deberá obtenerse a partir de alguna *esencia particular afirmativa*<sup>569</sup> o, lo que es lo mismo, a partir de alguna definición legítima y verdadera”.<sup>570</sup> Esta definición sólo será alcanzada por la ciencia intuitiva, que se remonta desde la causa hacia el efecto. Esto es –en las cosas finitas– desde el principio absoluto o Dios en tanto causa primera, hacia la singularidad de esa cosa particular. El KV sostenía que este último género de conocimiento nos permitía “un gozo o una unión inmediata con algo que sea mejor conocido y gozado que lo anterior”.<sup>571</sup> Y que esto era posible porque la ciencia intuitiva aprehende de en un mismo acto la unión de lo singular con Dios.<sup>572</sup> En este sentido, el último género vuelve a la singularidad, pero para entenderla en su unión con la totalidad. En la *Ética*, Spinoza también asocia el último género de conocimiento a las *esencias singulares*. Allí, por ejemplo, dice:

Y he creído que merecía la pena señalarlo aquí, a fin de mostrar con este ejemplo cuánto valor tiene el conocimiento de las cosas singulares, que he llamado intuitivo o de tercer género (ver 2/ 40e2), y cuánto más valioso es que el conocimiento universal que he llamado de segundo género. Pues, aunque en la primera parte he demostrado, de forma general, que todas las cosas (y por tanto también el alma humana) dependen de Dios en cuanto a la esencia y a la

---

<sup>568</sup> EIP8.

<sup>569</sup> La esencia particular afirmativa estará ligada en el TIE a la teoría de la definición perfecta (§ 34-35). Acerca de esta relación dice Chauí: “La esencia particular afirmativa es un principio del cual se extraen las mejores conclusiones, y un fundamento: sabemos algo en particular al respecto. Ahora, una esencia afirmativa particular solo puede lograrse mediante una definición perfecta, es decir, que ofrece o la estructura íntima de la cosa definida, si esa cosa, siendo la causa de sí misma, existe por la necesidad de su propia naturaleza, o muestra la causa eficiente necesaria de lo definido, si esa cosa no es su propia causa. En ambos casos, es conocimiento basado en la causa, ya que el verdadero conocimiento siempre es conocimiento de causas y causas” (Chauí, M. (1999) *op. cit.*, p. 11).

<sup>570</sup> TIE §34.

<sup>571</sup> KV II 21 \*2.

<sup>572</sup> KV, II, 22, §3.

existencia, aquella demostración, aunque sea legítima y alejada de toda duda, no afecta, sin embargo, a nuestra alma del mismo modo que cuando eso mismo es deducido de la *esencia misma de cualquier cosa singular*, que decimos depender de Dios.<sup>573</sup>

Así, este último modo de conocer resulta darnos aquello que se le escapaba a la razón, que era su carencia: la *esencia singular*. Ahora bien, ¿qué es, específicamente esta *esencia singular*? Creemos que no es otra cosa que el resultado de aquella *unión inmediata*<sup>574</sup> –descrita por Spinoza como característica de la ciencia intuitiva– entre la *esencia formal* (esencia) y la *esencia actual* (existencia) de las cosas singulares. Unión que radica en la superación de toda dualidad, esto es, en la comprensión de la univocidad absoluta de lo real.

Tal como se sostuvo, el modo de conocer de la imaginación era existencial –la imaginación conoce existencias singulares–<sup>575</sup> y, en este sentido, sus ideas eran inadecuadas o parciales por desconocer la totalidad de lo real. El modo de conocer de la razón, al ser esencial, nos brindaba otra perspectiva que, en tanto perspectiva, no alcanzaba la totalidad de lo que es. Frente a estos géneros de conocimiento, la ciencia intuitiva se presenta como la superación de toda perspectiva a partir de la constatación de la univocidad de lo real. Cuando conocemos a partir del tercer género de conocimiento, los términos *esencia formal* y *esencia actual* se vuelven absolutamente innecesarios. Expresándose la superación de esta dualidad en el concepto de *esencia singular*: el tercer género de conocimiento concibe esencias singulares existentes en acto.<sup>576</sup> Tal como señala Chauí, “el conocimiento de esa implicación –el de la idea de una cosa singular implicando la esencia eterna e infinita de Dios– se llama tercer género de conocimiento o ciencia intuitiva, esto es, el conocimiento de la idea adecuada de la esencia de un ser singular en cuanto singular que procede de la esencia formal de un atributo de Dios y, por tanto, está constituida por Dios”.<sup>577</sup> Así, el último género de conocimiento es aquel que nos permite acceder a la unión que lo singular posee con Dios o la Naturaleza,<sup>578</sup> esto es, a la unidad inescindible entre la *esencia actual* y la *esencia formal* en las cosas finitas.

---

<sup>573</sup> EVP36Esc.

<sup>574</sup> KV II 21 \*2.

<sup>575</sup> Chauí, M. (1999), *op. cit.*, p. 9.

<sup>576</sup> *Ibidem*.

<sup>577</sup> Chauí (1999), *op. cit.*, p. 47. Traducción nuestra. Este conocimiento de lo singular en cuanto expresión determinada de lo absoluto -agrega Chauí- se llama *amor intelectual de Dios* (*Ibidem*).

<sup>578</sup> TIE §8.

Nos interesa ahora, antes de concluir esta sección, analizar, a partir de nuestra propuesta, una de las proposiciones de la *Ética* más polémicas en relación a este tema, y de la cual se han hecho eco fuertemente las lecturas dualistas: la proposición 8 de *Ética* II.<sup>579</sup> Allí Spinoza dice: “Las ideas de las cosas singulares -o sea, de los modos- no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios”. ¿Qué está estableciendo aquí nuestro filósofo? Las *esencias objetivas* de los modos finitos no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, esto es, en el modo infinito inmediato del atributo pensamiento –el entendimiento absolutamente infinito–. De la misma manera, las *esencias formales* de estos modos no existentes se encuentran contenidas en los atributos de Dios. En primer lugar, que Spinoza establezca el paralelismo o equivalencia entre las esencias objetivas y las formales en relación a los atributos pensamiento y extensión, no introduce nada que nuestro filósofo no haya explicitado una y otra vez: las ideas de las cosas singulares, es decir, las *esencias objetivas*, no son más que la certeza que poseemos en relación a estas *esencias formales*. Pero, vayamos a la cuestión central de esta proposición, aquello que ha generado innumerables polémicas entre los intérpretes: ¿envuelve esta afirmación una proclamación dualista? ¿Está Spinoza estableciendo que en las cosas finitas la esencia y la existencia -o, lo que es lo mismo, la *esencia formal* y la *esencia actual*- son realmente distintas, y que pueden darse una sin la otra? Creemos que a partir del camino que hemos ido recorriendo, la respuesta se vuelve bastante clara: teniendo en cuenta la hipótesis *ontognoseológica*, esta proposición no reviste objeción alguna a la ontología spinoziana. De hecho, las *nociones comunes* nos brindan el conocimiento de los rasgos compartidos por todos los cuerpos, esto es, nos dan acceso a estas *esencias formales*, tal como se hallan contenidas en el atributo extensión. ¿Podemos concebir estas esencias quitándole todo su carácter actual? Indudablemente. De hecho, la razón sólo nos dice “qué le corresponde ser a la cosa, y no qué es la cosa en verdad.”<sup>580</sup> Esto es, nos muestra cuáles son los rasgos esenciales que comparten las cosas singulares en tanto que son en Dios, pero no me permite conocer nada sobre su singularidad, su individualidad, su

---

<sup>579</sup> En este mismo sentido se encuentra la primera nota al KV, donde Spinoza brinda una especie de definición de esencia o naturaleza, estableciendo: “Entiéndase la naturaleza determinada, por la cual la cosa es lo que es, y que no puede, en modo alguno, ser separada de ella, sin aniquilar ipso facto la cosa. Y así, a la **esencia** de una montaña pertenece que tenga un valle o, en otros términos, (de) la esencia de la montaña es que tenga un valle; lo cual es verdaderamente eterno e inmutable y debe hallarse siempre en el concepto de una montaña, aun cuando ésta no haya existido *ni exista jamás*” (KV I, 1, 1\*, énfasis nuestro).

<sup>580</sup> KVII, 4, 1\*

actualidad o existencia. A esto se refiere Spinoza cuando establece que “podemos tener ideas verdaderas de modificaciones no existentes; supuesto que, aunque no existan en acto fuera del entendimiento, su esencia está, sin embargo, comprendida en otra cosa, de tal modo que pueden concebirse por medio de ésta”.<sup>581</sup> Esto es, está comprendida en los atributos de Dios, a partir de los cuales podemos comprender las esencias formales de las cosas.

Ahora bien, esta separación entre la esencia y la existencia sólo se da en la medida en que no concibo la totalidad de lo real. El tercer género de conocimiento, en lugar de pensar parcialidades o separar aspectos de lo real para hipostasiarlos, nos muestra la complejidad y unidad de lo que hay. La ciencia intuitiva no me brinda una perspectiva sesgada de la Naturaleza, ni confunde una nota de lo real con lo real, sino que capta la unidad de las perspectivas. Consideramos que Spinoza habla desde el tercer género de conocimiento cuando afirma, en la definición 2 de la segunda parte de la *Ética*: “Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa –y viceversa, aquello que sin la cosa– no puede ni ser ni concebirse”.<sup>582</sup> En exactamente el mismo sentido se encuentra la afirmación del KV que reza: “[1]a regla es, pues, ésta: pertenece a la naturaleza de una cosa aquello sin lo cual la cosa no puede existir ni ser entendida. Pero no sólo esto, sino de tal suerte que la proposición sea siempre convertible, a saber, que el predicado no puede existir ni ser concebido sin la cosa.”<sup>583</sup>

aAsí pues, la dupla esencia-existencia encuentra su explicación no en una dualidad de tipo ontológico, sino en una de tipo gnoseológico. De este modo, la distinción entre *esencia formal* y *esencia actual* en las cosas finitas no necesita ser eliminada para poder conservar la univocidad del ser, sino que esta es imprescindible para comprender las posibilidades del conocimiento humano. Esta da cuenta no sólo de nuestras limitaciones en tanto modos finitos que conocen de

---

<sup>581</sup> EIP8Esc2.

<sup>582</sup> EIIDef2. Chauí sostiene acerca de esta definición: “sólo la reciprocidad entre esencia y cosa que aporta la definición de Spinoza puede garantizar simultáneamente que el ser absolutamente infinito es la causa del ser finito determinado, sin confundirse con éste, y garantizando que lo determinado finito es una cosa singular real distinta de ser absolutamente infinito.” (Chauí, M. (1999), *op. cit.*, p.21).

<sup>583</sup> KV, II, Prefacio. También encontramos esta misma manera de referir a la unidad de la esencia y la existencia en sus *Pensamientos metafísicos*. Allí Spinoza dice: “Quienes buscan con afán un bien metafísico, que carezca de toda referencia, obedecen a un falso prejuicio, a saber, confundir una distinción de razón con una distinción real o modal. Efectivamente, distinguen entre la cosa misma y el conato de conservarse, que existe en cada cosa, aunque ignoren qué entienden por tal conato. Pues, aunque estas dos cosas se distinguen con una distinción de razón o, mejor, de palabras (ahí radica justamente su engaño), no se distinguen en modo alguno realmente” (CM 249: trad. cast. 247).



modo sesgado y parcial, sino también de nuestra capacidad de elevarnos, a partir del conocimiento intuitivo, por encima de cualquier forma de separación para constatar, a través de la *esencia singular*, la unidad absoluta de lo real. Una constatación que tiene como corolario la suprema perfección humana y, en consecuencia, la forma más elevada de felicidad.<sup>584</sup> Vayamos, ahora, a la dupla eternidad-duración y veamos de qué modo este mismo camino vuelve a repetirse.

### **3.3 Eternidad y Duración**

La distinción entre *eternidad* y *duración* también es abordada desde los albores de su actividad filosófica por Spinoza, y su análisis se da en absoluta continuidad con la hipótesis *ontognoseológica*.<sup>585</sup> Así, en sus *Pensamientos metafísicos*, lejos de asociar estos conceptos a estratos ontológicos, dice acerca de la eternidad que “es el atributo con el que *concebimos* la existencia infinita de Dios” y de la duración que “es el atributo con el que *concebimos* la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real.”<sup>586</sup> Además, señala que la duración no puede distinguirse, más que por la razón, de la existencia total de una cosa, ya que cuando se detrae de la duración de una cosa, se detrae necesariamente también de su *existencia*.<sup>587</sup> Esto es, identifica la duración de las cosas con la existencia. Respecto de esto último es mucho más claro a continuación, cuando dice: “acerca de la duración hay que señalar aquí algo de que haremos uso después, cuando hablemos de eternidad, a saber, que se *concibe* como mayor o menor y como si constara de partes y que, además, sólo es atributo de la *existencia* y no de la *esencia*”.<sup>588</sup> En este mismo sentido, establece Spinoza que “la duración no puede pertenecer en absoluto a las esencias de las cosas, puesto que nadie dirá jamás que la *esencia* de un círculo o del triángulo, en cuanto es

---

<sup>584</sup> EVP27Dem.

<sup>585</sup> Como señalamos en la Introducción a nuestro trabajo, Julie Klein ha investigado esta misma hipótesis hace ya casi 20 años. Cf. Klein, J. (2002) *op.cit.*, p. 295.

<sup>586</sup> CM 244. Trad. cast.: 243. En el contexto de una obra temprana, que tiene como eje principal la discusión de las tesis escolásticas y cartesianas, se comprende que aquí el término “atributo” no debe entenderse con el sentido que posee en la ontología spinoziana, sino como “propiedad”. Acerca de esto, dice Sibilia: “‘atributo’ debe tomarse aquí evidentemente como ‘propiedad’, es decir como afección de la existencia de una cosa, y no de su esencia” (*op. cit.*, p. 85).

<sup>587</sup> CM 244. Trad. cast.: 243.

<sup>588</sup> *Ibidem*.

una verdad *eterna*, ha durado ahora más tiempo que en la época de Adán”.<sup>589</sup> Es decir, asocia la eternidad a la *esencia* y no a la existencia.

En ese mismo período de tiempo, en respuesta a una carta de Lodewijk Meyer, Spinoza vuelve a enfrentarse con los conceptos de eternidad y duración, sobre los cuales brinda nuevamente definiciones.<sup>590</sup> En la carta 12 de su *Epistolario*, también conocida como *Epístola del infinito*, nuestro filósofo establece –en el mismo sentido que en sus *Pensamientos metafísicos*–,<sup>591</sup> que “[p]or medio de la *duración* sólo podemos explicar la *existencia* de los modos, pero la sustancia sólo podemos explicarla por medio de la *eternidad*, esto es, la fruición infinita de existir o de ser.”<sup>592</sup> Así, presenta, nuevamente, los conceptos de duración y eternidad como maneras de explicar la existencia y la esencia, asociando, la duración a lo modal y lo finito, y la eternidad a la sustancia y lo infinito.

La quinta parte de la *Ética*, culminación del planteo filosófico maduro de Spinoza, insiste en lo mismo. Allí, nuestro filósofo utiliza por primera vez la expresión *sub specie aeternitatis*<sup>593</sup> para referirse a la eternidad, encontrando una manera más apropiada y precisa de definir la eternidad como una perspectiva o aspecto bajo el que se concibe lo real. Además, señala, también en esta obra, que “nada de lo que el alma entiende desde la *perspectiva de la eternidad*, lo entiende en virtud de que conciba la presente y actual *existencia* del cuerpo, sino en virtud de que concibe

---

<sup>589</sup> CM 250. Trad. cast.: 250

<sup>590</sup> Recordemos que los *Principios de Filosofía de Descartes*, y sus *Pensamientos Metafísicos* salen publicados en 1663, mismo año en que se da su intercambio epistolar con Meyer.

<sup>591</sup> Wolfson, H A. (1934) *op. cit.*, p. 356.

<sup>592</sup> Ep. 12, Gb. 55.

<sup>593</sup> Esta expresión ha sido traducida de distintos modos por los intérpretes de la *Ética*. Oscar Cohan se inclina por traducirla por “bajo la especie de la eternidad” para la Editorial Fondo de Cultura Económica de 1958. Atilano Domínguez y Pedro Lomba adhieren a la misma expresión en sus traducciones para la Editorial Trotta de 2000 y 2020, respectivamente. Vidal Peña, traducción por la que optamos en nuestro trabajo, se decide por “desde la perspectiva de la eternidad”. Marilena Chaui, elige también la noción “perspectiva”, postulando “sob a perspectiva da eternidade” en su obra *A nervura do real*. Además, la filósofa brasileña explica el por qué de su elección sosteniendo que “*specie* deriva del verbo *specio*, que significa miro, observo, percibo, y que en la forma *specto* significa examinar reflexivamente, probar, juzgar, evaluar. *Species*, en latín medieval, traduce el griego *eidos*, la forma, la esencia. En latín clásico significa aspecto, perspectiva, punto de vista. Sabemos que la perspectiva aérea (o “artificial”) es utilizada en la pintura renacentista y moderna para expresar una visión que abarca una totalidad en su simultaneidad, razón por la cual los pintores bizantinos, manteniendo la perspectiva esférica (o “natural”), la rechazaran como blasfema, ya que este punto de vista pertenecería exclusivamente a Dios y nunca podría extenderse a la mirada humana. La ciencia intuitiva de Spinoza, conocimiento de la unidad de todas las razones o causas de una esencia singular, nos permite tomar *specie* como perspectiva o aprehensión reflexiva de la eternidad de la mente por ella misma como su inmanencia al infinito. No es casualidad que Spinoza se refiera a esta ciencia como a los ‘ojos de la mente’”(Chaui, M. (1999) *op. cit.*, nota 85 a la Parte III. Traducción nuestra).

la *esencia* del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad”;<sup>594</sup> insistiendo en separar la perspectiva de la eternidad de la existencia, para asociarla a la esencia de las cosas. Respecto de la duración, encontramos en la *Ética* la expresión *sub duratione concipiendi*,<sup>595</sup> que Spinoza utiliza para identificarla, también, con una perspectiva o punto de vista. Punto de vista que se halla, nuevamente, vinculado a la existencia de las cosas.<sup>596</sup>

De este modo, no sólo se hace patente el esfuerzo spinoziano, a lo largo de toda su obra, por presentar los conceptos de eternidad y duración como modos de concebir o explicar lo real, sino, también, la intención de señalar su vínculo con la dupla esencia-existencia: la duración es propiedad de la existencia; la eternidad, de la esencia. Esto es, no sólo habilita la lectura de la eternidad y la duración a partir de la hipótesis *onto-gnoseológica*, sino que también nos confirma que las duplas que se hallan a lo largo de sus textos son expresiones equivalentes de lo infinito y lo finito: eternidad y duración son perspectivas de lo real, perspectivas que se ven también expresadas en la dupla esencia-existencia, en exactamente el mismo sentido. Volvamos, entonces, a la teoría del conocimiento spinoziana para analizar, a partir de ella, la dupla que nos hallamos investigando.

Tal como se mostró en el capítulo II, el modo de conocer de la imaginación se halla asociado a la *duración*, cuando percibo las cosas desde la imaginación las percibo como existentes y durables.<sup>597</sup> Ahora bien, Spinoza también asocia el conocimiento imaginativo y la duración misma a un concepto extra que no puede ser pasado por alto: el concepto de *tiempo*. Por un lado, establece que nadie duda “de que también imaginamos el *tiempo*, a saber, porque imaginamos que unos cuerpos se mueven más lenta o más rápidamente o igual que otros”.<sup>598</sup> Por el otro, postula cierta relación íntima entre el tiempo y la duración, afirmando en sus CM que “el tiempo sirve para explicar la duración”,<sup>599</sup> o que “el tiempo es la medida de la duración”;<sup>600</sup> en su Epístola 12,

---

<sup>594</sup> EVP29.

<sup>595</sup> EVP23Esc. Algunos autores han sostenido que, aún cuando Spinoza no utilice la expresión “sub specie durationis”, es este sentido el que se esconde bajo la proclamación spinozista de que se pueden concebir las cosas “desde el punto de vista de la duración” (EVP23Esc). Cf. Klein, J., *op. cit.*, p. 316; Sibilia, G., *op. cit.*, p. 263, 283.

<sup>596</sup> EVP29Dem.

<sup>597</sup> TIE §39; EIIP 30 y 31.

<sup>598</sup> EIIP44Esc.

<sup>599</sup> CM 234. Trad. cast: 231.

<sup>600</sup> CM 269. Trad. cast: 271.

que el tiempo sirve para “determinar la duración”;<sup>601</sup> y en su *Ética*, que la duración puede ser definida por el tiempo.<sup>602</sup> De este modo, tal como sucedía respecto de las esencias y las existencias -donde nos vimos obligados a lidiar con las distintas nociones de esencia presentadas por Spinoza-, debemos, al adentrarnos en la dupla eternidad-duración, enfrentarnos con esta noción que se halla íntimamente ligada a lo durable. Esto es, debemos analizar qué tipo de relación une a la duración con el tiempo antes de poder elucidar el vínculo entre duración y eternidad.

Es indispensable, para poder brindar un análisis del concepto de *tiempo*, volver a la distinción que Spinoza presenta en sus CM entre los *entes de razón* y el *ser*. Allí, nuestro filósofo busca dejar en claro que los entes de razón no son seres reales ni deben confundirse con ellos. Para esto, establece que “el ente de razón no es más que un modo de pensar, que sirve para retener, explicar e imaginar más fácilmente las cosas entendidas”.<sup>603</sup> En relación a su utilidad, distingue distintos tipos de entes de razón: no serán los mismos, por ejemplo, aquellos que sirven para retener, que aquellos que utilizamos para explicar o imaginar. Ejemplos de los que nos ayudan a retener serán el género y la especie; de los que nos permiten explicar, el *tiempo*, el número y la medida; de los que nos sirven para imaginar, la ceguera, la extremidad o el fin. Así, el tiempo es identificado por Spinoza con un modo de pensar, “[d]e ahí que no sólo presupone alguna cosa creada, sino, ante todo, los hombres pensantes”.<sup>604</sup> Ahora bien, ¿cómo es que nos servimos del tiempo? Nuestro filósofo establece que lo utilizamos para explicar las cosas a partir de su comparación: se llama “tiempo” a la comparación de la *duración* o existencia de una cosa con la *duración* o existencia de otra cosa que se caracteriza por tener un movimiento cierto y determinado.<sup>605</sup> De este modo, el tiempo nos permite, a partir de la comparación, dividir, marcar y comparar períodos de duración.<sup>606</sup>

Así, el tiempo es definido explícitamente por Spinoza como un modo de pensar y asociado directamente a la duración. Ahora bien, ¿qué quiere decir esto? ¿Qué tipo de vínculo une al tiempo y la duración? ¿Podemos decir que son lo mismo, o debemos distinguir entre ambos? Acerca de

---

<sup>601</sup> Ep. 12, Gb. 57.

<sup>602</sup> EVP23Dem.

<sup>603</sup> CM 233. Trad. cast: 230.

<sup>604</sup> CM 269. Trad. cast: 271.

<sup>605</sup> Sibilía, G. *op. cit.* p. 103.

<sup>606</sup> Savan, D. *op. cit.* p. 9

la relación precisa que une a este modo de pensar con lo durable no ha reinado el acuerdo entre los intérpretes. Por un lado están quienes, haciendo hincapié en aquellas postulaciones de Spinoza que parecen señalar una equiparación entre duración y tiempo,<sup>607</sup> señalan una identidad entre ambas nociones. En esta línea se encuentra, por ejemplo, Harry Wolfson, quien sostiene que “[e]sencialmente, el tiempo y la duración, de acuerdo con Spinoza, son lo mismo.”<sup>608</sup> El tiempo, establece el autor, no agrega nada a la duración, sino que es sólo una porción definida de duración medida por el movimiento.<sup>609</sup> Así, concluye, la duración es un modo de existencia y el tiempo es un modo de duración. En la vereda contraria se encuentran varios intérpretes reconocidos de Spinoza. Yannis Prelourentzos, por ejemplo, afirma que mientras que la definición de tiempo que Spinoza brinda en CM es una definición “nominal”, las de duración y eternidad son definiciones formales.<sup>610</sup> Esto es, distingue entre el carácter del tiempo en tanto modo de pensar, y el de la duración y la eternidad en tanto estratos ontológicos. En este mismo sentido se encuentra el análisis de David Savan, quien sostiene que tiempo y duración no pueden decirse en el mismo sentido. De hecho, señala el autor, la duración en sí es indivisible e innumerable, y aquello que nos hace concebirla como dividida, numerada y medida es, justamente, el tiempo en tanto modo de imaginar. Así, mientras el tiempo es imaginario, la duración no lo es. Julie Klein, parte de la proclamación de que no hay identidad entre tiempo y duración, pero para postular una hipótesis de lectura en otra línea. La autora sostiene que no hay equiparación posible entre tiempo y duración porque ambos deben ser identificados con distintos modos de conocer. Mientras que el tiempo es

---

<sup>607</sup> Spinoza realiza esta equiparación, por ejemplo, en la definición que brinda de eternidad en su *Ética*. Allí dice: “Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna. Exp. En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por *la duración o el tiempo*, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin” (EIDef. 8). Esto mismo parece dar a entender Spinoza más adelante, cuando señala: “Desde luego, no atribuimos duración alguna, definible por el tiempo, al alma humana, sino en la medida en que esta expresa la existencia actual del cuerpo, que se desarrolla en la duración y puede definirse por el tiempo (...)” (EVP23Dem). Y, más adelante, “que esta existencia suya -la del alma- no puede definirse por el tiempo, o sea, no puede explicarse por la duración” (EVP23Esc.). Así, Spinoza establece que la duración es definida por el tiempo, estableciendo entre ambas nociones una suerte de identidad. En este mismo sentido parecen encontrarse EIV Prefacio, EIVP62Esc y EVp29Dem.

<sup>608</sup> Wolfson, H. (1934) *op. cit.*, p. 353.

<sup>609</sup> *Ibidem*.

<sup>610</sup> Cf. Prelourentzos, Y. (1996) *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, p. 32.

el modo de conocer asociado a la imaginación, la duración es la manera de conocer asociada a la razón.<sup>611</sup>

Nuestra convicción es que Spinoza es bastante claro a lo largo de su obra al distinguir entre *duración* y *tiempo*. Éstos no sólo son diferentes, sino que son asociados explícitamente por Spinoza a distintos aspectos de lo real. De hecho, mientras que el tiempo es un simple ente de razón (*ens rationis*) o modo de pensar (*modus cogitandi*) que no tiene existencia fuera del pensamiento,<sup>612</sup> la duración se encuentra referida, como veremos en lo que sigue, a las cosas mismas. El tiempo es aquel que nos permite dividir la duración, introducir en ella límites, cortes, secciones. En este sentido, depende de la duración en la que se inscribe, y sobre la que opera. Esta operación es descrita por Spinoza como *abstracción*: concebir la duración a partir del tiempo, es concebirla abstractamente.<sup>613</sup> Esta manera de concebirla es la que nos permite medirla o cuantificarla. De este modo, tiempo y duración no pueden identificarse ni confundirse: el tiempo no es más que un modo abstracto humano de medición, un auxiliar que la imaginación posee para poder organizar lo durable.<sup>614</sup> En este sentido, no tiene una existencia fuera del pensamiento,<sup>615</sup> debiendo entenderse como subsumido bajo la duración. Lo que nos permite concluir que no posee injerencia alguna en la dupla eternidad-duración.

Volvamos, ahora, entonces, a la noción de *duración*. Tal como señalamos, Spinoza establece desde sus CM que la duración debe ser asociada a lo que existe y separada de las esencias de las cosas,<sup>616</sup> esto es, del modo en que estas son en Dios. Podemos hablar de duración, entonces, si tenemos en cuenta la existencia actual de lo real. En su carta 12, nuestro filósofo insiste en lo

---

<sup>611</sup> Klein establece que el segundo género de conocimiento “experimenta el tiempo como duración, esto es, de un modo unificado, y piensa los eventos como causalmente conectados, sin embargo, no los capta como intrínsecamente implicados” (en (2002) *op. cit.*, p.311). Es por esto que, según la autora, no logra acceder a la perspectiva de la eternidad. Acerca de esto último, señala Klein: “(...) la eternidad de la razón es diferente respecto de la eternidad de la intuición en virtud de la temporalidad abstracta de la primera. Vista desde el punto de vista de la razón, la eternidad de un modo será pensada en el modelo de la atemporalidad o de la duración indefinida de los universales...Vista desde el tercer género de conocimiento, la eternidad de un modo será pensada en términos de conexiones fluidas de modos, como expresiones de la sustancia” (*Ibid.*, p. 319).

<sup>612</sup> Cf. Hallett, H. F. (1928) “Spinoza’s Conception of Eternity”, *Mind*, Vol. 37, No. 147. El autor define allí el tiempo como una “herramienta mental” sin existencia fuera de la mente. En este sentido, como una mera medida arbitraria humana (p. 284).

<sup>613</sup> Ep. 12, Gb. 57-59.

<sup>614</sup> *Ibidem*.

<sup>615</sup> Sibilía, G. *op. cit.*, p. 134.

<sup>616</sup> CM 250. Trad. cast. 250.

mismo, estableciendo que “por medio de la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos”.<sup>617</sup> Y agrega que podemos determinar a voluntad esta duración, esto es, concebirla como mayor o menor o dividirla en partes, ya que cuando concebimos las cosas como durables las separamos del orden de la Naturaleza.<sup>618</sup> En este sentido, la duración es esa perspectiva que obtenemos cuando separamos las cosas de Dios y las pensamos en su actualidad. Esta perspectiva, como sabemos, es la perspectiva de la imaginación. Sobre esto es mucho más claro a continuación:

Luego, porque podemos determinar a voluntad la duración y la cantidad, a saber, cuando concebimos esta separada de la sustancia y separamos aquella del modo, según el cual fluye de las cosas eternas, nacen el tiempo y la medida; es decir, el tiempo para determinar la duración y la medida para determinar la cantidad, de tal manera que, hasta donde sea posible, podamos imaginarlas fácilmente.<sup>619</sup>

Aquí Spinoza asocia, nuevamente, los conceptos de duración y tiempo, y los une a la imaginación. Lo relevante, más allá de lo intrincado del pasaje, es que concebimos las cosas exclusivamente en su duración cuando las separamos del modo en que fluyen de lo eterno, esto es, de Dios. El tiempo, insiste Spinoza, sirve para determinar esa duración, esto es, para que podamos imaginarla más fácilmente. Inmediatamente después, nuestro filósofo reiterará algo que ya ha señalado numerosas veces: concebir lo real desde este primer género de conocimiento es concebirlo parcialmente. Jamás podremos, señala, comprender rectamente las cosas si las “separamos de la sustancia y del modo por medio del cual fluyen de la eternidad”.<sup>620</sup>

En la *Ética*, Spinoza vuelve a distinguir entre la perspectiva de la imaginación y la del entendimiento, y a asociar la primera a la duración. En el Escolio a la Proposición 29 de la Quinta Parte de la *Ética* -Escolio fundamental que ya hemos analizado en la sección anterior-, nuestro filósofo establece

*Concebimos* las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto *concebimos* que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto *concebimos* que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva

---

<sup>617</sup> Ep. 12, Gb. 55.

<sup>618</sup> *Ibidem*.

<sup>619</sup> Ep. 12, Gb. 56.

<sup>620</sup> Ep. 12, Gb. 58.

de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios, como hemos mostrado en la Proposición 45 de la Parte II: véase también su Escolio.<sup>621</sup>

La importancia de esta postulación radica, como ya se ha señalado anteriormente, en la distinción que Spinoza establece entre dos maneras de *concebir* las cosas singulares. Esto es, dos accesos distintos a una y la misma cosa. El primero, como ya establecimos, corresponde al acceso de la imaginación y debe ser asociado al concebir la *esencia actual* o *existencia* de las cosas singulares. Esta manera de concebir lo real es en relación a un tiempo y lugar, esto es, como *durable*. Tal como vimos, Spinoza establece que el primer género de conocimiento nos brinda una perspectiva existencial y durable. La imaginación, al conocer a partir de las afecciones del cuerpo, concibe las cosas singulares en tanto que existentes en acto, esto es, como algo que le está presente<sup>622</sup> y que dura. En este sentido, cuando hablamos de existencia y duración estamos hablando de una y la misma perspectiva: la imaginativa. Este hecho se deja ver en la equiparación que nuestro filósofo realiza entre ambas nociones: “cuando se detrae de la *duración* de una cosa, se detrae necesariamente también de su *existencia*”.<sup>623</sup>

Al Escolio citado se suma, como ya hemos explicitado, el hecho de que Spinoza utilice en esta última Parte de su *Ética* las expresiones *sub specie aeternitatis*<sup>624</sup> y *sub duratione concipiendi*<sup>625</sup> para referirse a estas dos maneras de concebir ya presentadas. Esta distinción aparece en el Escolio a la Proposición 23 de esta Parte, donde Spinoza se halla abordando el tema de la eternidad del alma. Allí dice:

Y así, aunque no nos acordemos de haber existido antes que el cuerpo, percibimos, sin embargo, que nuestra alma, *en cuanto que (quatenus)* implica la esencia del cuerpo desde la *perspectiva de la eternidad*, es eterna, y que esta existencia suya no puede definirse por el tiempo, o sea, no puede explicarse por la duración. Así, pues, sólo puede decirse que nuestra alma dura, y sólo puede definirse su existencia refiriéndola a un tiempo determinado, *en cuanto que (quatenus)* el alma

---

<sup>621</sup> EVP29Esc. Subrayado nuestro.

<sup>622</sup> EIIP17.

<sup>623</sup> CM 244. Trad. cast. 243.

<sup>624</sup> EVP23Esc; EVP29; EVP30; EVP36.

<sup>625</sup> EVP23Esc.



implica la existencia actual del cuerpo, y sólo en esa medida tiene el poder de determinar según el tiempo la existencia de las cosas, y de concebirlas desde *el punto de vista de la duración*.<sup>626</sup>

Si bien más adelante abordaremos el problema de la eternidad del alma en profundidad, es menester, si buscamos entender la naturaleza de la duración, detenernos ahora brevemente en este Escolio. Spinoza vuelve a insistir aquí en entender la eternidad y la duración como puntos de vista. Tal como señala Julie Klein, la expresión latina *quatenus ad* –que ella traduce como “in so far as”, y que en español debe entenderse como “en cuanto que” o “en la medida que” –, es un recurso que Spinoza utiliza cuando quiere hacer patente el hecho de que podemos pensar las mismas cosas desde distintas perspectivas.<sup>627</sup> Nuestra alma puede entenderse como eterna o como durable: en la medida en que la concebimos como implicando la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, es eterna; en la medida en que la concebimos como implicando la existencia actual del cuerpo, es durable. ¿Qué está diciendo Spinoza aquí? Simplemente se encuentra explicitando lo mismo que señala en el Escolio a la proposición 29 que hemos analizado más arriba: “*Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina*”.<sup>628</sup> La realidad puede concebirse de estos dos maneras, o desde la perspectiva de la duración o desde la perspectiva de la eternidad. Esto es lo que sucede cuando nos referimos al alma en tanto modo finito del atributo pensamiento: podemos entenderla como durable o eterna, dependiendo del respecto desde el que nos hallemos concibiéndola. En este sentido, queda claro que las categorías de eternidad y duración no son ámbitos ontológicos, esto es, que no pueden ser pensadas como estratos realmente existentes. Es tan imposible sostener que el alma existe *en* la duración, como que el alma es *en* la eternidad. O, en otras palabras, es tan real sostener que el alma dura como que el alma es eterna. La imaginación, al brindarnos acceso a lo que existe, nos muestra las cosas en su carácter durable. Por eso concebir el alma como durable implica imaginarla, entenderla sólo en tanto que implica la existencia actual del cuerpo.

---

<sup>626</sup> EVP23Esc.

<sup>627</sup> Klein, J., *op. cit.*, p. 310.

<sup>628</sup> EVP29Esc.

De este modo, cuando imaginamos lo real, lo percibimos en su finitud, su parte, su existencia en tanto presencia, y su duración, la cual puede ser determinada por el tiempo.<sup>629</sup> Ahora bien, esta concepción, como ya señalamos, es limitada y parcial por no comprender de la Naturaleza más que una perspectiva o aspecto y tomarlo como la totalidad de lo real.<sup>630</sup> De allí que Spinoza asocie, también la duración a la inadecuación. En la medida en que “la duración de nuestro cuerpo depende del orden común de la naturaleza y de la constitución de las cosas”<sup>631</sup> – orden determinado por las ideas de afección y que corresponde al primer género de conocimiento–, no podemos tener de la duración de nuestro cuerpo más que un conocimiento inadecuado.<sup>632</sup> Esta situación se repite respecto de la duración de las cosas singulares que existen fuera de nosotros, de las que tampoco podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado.<sup>633</sup> Esta inadecuación, como sabemos, es expresada por Spinoza en relación a la noción de contingencia. Cuando imaginamos las cosas particulares, las concebimos como contingentes y corruptibles, sin poder comprender aquello que de necesario y eterno poseen.<sup>634</sup> En otras palabras, es sólo a partir de la imaginación, que conoce lo real exclusivamente a partir de su duración, que podemos pensar que existe algo contingente.<sup>635</sup>

Ahora bien, antes de pasar al análisis del segundo modo de concebir las cosas singulares postulado por Spinoza, nos gustaría abordar una posible objeción a nuestra lectura de los conceptos de duración y tiempo. Luego de exponer nuestra interpretación de la duración en tanto rasgo esencial del modo de conocer imaginativo, podríamos preguntarnos si el tiempo y la duración son, en definitiva, tan diferentes. Por un lado, hemos establecido que el tiempo, en tanto modo de pensar, no puede, en sentido alguno, identificarse con la duración por referir ambos a distintas maneras de ser. Por otro lado, hemos defendido, a partir de nuestra hipótesis *onto-gnoseológica*

---

<sup>629</sup> Esto es, cuando consideramos a las cosas singulares con relación a un tiempo y un lugar determinados (EVP37Esc.).

<sup>630</sup> Más arriba, en este mismo capítulo hemos analizado la parcialidad del conocimiento imaginativo, y la falsedad en tanto carencia.

<sup>631</sup> EIIP30Dem.

<sup>632</sup> *Ibidem.*

<sup>633</sup> EIIP31; EIVP62Esc.

<sup>634</sup> La contingencia y la posibilidad en tanto defectos de nuestro conocimiento ya fueron abordadas en la sección dedicada a la dupla esencia-existencia.

<sup>635</sup> EIIP31Cor. Chauí señala que la contingencia de cosas y eventos proviene de la imaginación y debe asociarse al tiempo; mientras que la idea verdadera de las cosas y los eventos se comprende bajo alguna perspectiva de eternidad (Chauí, M., op. cit., p. 129).

que la duración lejos de ser un modo ser, refiere a un modo de conocer. La pregunta que vale hacerse es, entonces, si no es un modo de pensar (*modus cogitandi*) lo mismo que un modo de conocer. La respuesta es que definitivamente no, que de ninguna manera pueden, para Spinoza, equipararse los entes de razón con las maneras en que los hombres conocen lo real. Expliquemos esta afirmación con mayor profundidad. El tiempo es explícitamente definido por Spinoza como un simple modo de pensar vinculado a la mente humana, sin existencia fuera de ella. La duración, como mostramos, es un aspecto de lo real que me permite conocer la imaginación. Esto es, las cosas duran o, lo que es lo mismo, un aspecto de la Naturaleza es ser durable. Esto no es ninguna clase de abstracción, sino algo muy concreto y real. Tal como ha sido evidenciado en el análisis destinado a la imaginación del capítulo 2, la falsedad del primer género de conocimiento consiste en interpretar mal un dato, en hipostasiar un aspecto de lo real para entenderlo como la totalidad, confundir una perspectiva con lo absoluto. De allí nace el error. Esto en ningún sentido puede hacernos concebir la duración como un ente de razón.<sup>636</sup> La duración es un modo auténtico de concebir lo real, pero no un modo completo. En este sentido, es una nota de lo real, una característica que refiere a las cosas singulares aunque no las agota. De este modo, jamás puede ser confundida con el tiempo.

El segundo modo de concebir las cosas, esto es, en tanto que “están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina”,<sup>637</sup> no es más que el concebirlas desde la razón. Que, tal como señalamos en el análisis de la dupla esencia-existencia, es pensarlas en la medida en que son *en* los atributos de Dios. Las *nociones comunes* del segundo género de conocimiento son “aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo”.<sup>638</sup> Estas nociones, tal como son descritas por Spinoza, refieren a aquellos rasgos esenciales de los atributos, que, como ya se ha señalado, han sido identificados por nuestro filósofo con los modos infinitos inmediatos.<sup>639</sup> Así, todos los cuerpos, al ser extensos, tienen en

---

<sup>636</sup> Klein sostiene esto mismo al aludir a las paradojas que surgen de creer que sólo un género de conocimiento nos brinda acceso a lo real, mientras que los otros son ilusorios. Acerca de esto, dice: “De hecho, eliminar el tiempo y la duración convertiría la inmanencia, modalmente articulada, de Spinoza, en una dualidad; la intelección sería el orden de lo real, y la imaginación y la razón las de lo menos real” (Klein, J. (2002) *op.cit.*, p. 311. La traducción es nuestra).

<sup>637</sup> EVP29Esc.

<sup>638</sup> EIIP38.

<sup>639</sup> Tal como señala Chauí, “[e]l conocimiento de la eternidad de las nociones comunes es el conocimiento de la existencia y el funcionamiento de modos los infinitos” (Chauí, M. *op cit.*, p. 130).

común el estar en movimiento o reposo.<sup>640</sup> ¿Qué implica esto? Desde el punto de vista de la dupla esencia-existencia, implicaba que el segundo género de conocimiento nos brindaba acceso a la *esencia formal* o esencia de los modos singulares. Desde el punto de vista de la dupla duración-eternidad significa que la razón nos permite concebir lo real desde una *cierta perspectiva de eternidad*.<sup>641</sup> Acerca de esto es extremadamente claro Spinoza cuando señala:

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*. 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.<sup>642</sup>

Percibir las cosas singulares desde el segundo género de conocimiento es percibir aquello que todo lo singular tiene en común, esto es, el modo en que cada cosa es *en* los atributos de Dios, la manera en que todos los cuerpos finitos son extensos, se mueven y están en reposo. Esta necesidad de las cosas es, tal como afirma Spinoza, la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios.<sup>643</sup> Y, por lo tanto, concebir esta necesidad es concebir la Naturaleza desde la perspectiva de la eternidad.<sup>644</sup> En este sentido se halla la definición de eternidad que brinda Spinoza en su *Ética*, que reza del siguiente modo:

Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la *concibe* como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna. Explicación: En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin.<sup>645</sup>

---

<sup>640</sup> EIII2.

<sup>641</sup> EIIP44Cor2.

<sup>642</sup> EIIP44Cor2Dem. Subrayado nuestro.

<sup>643</sup> *Ibidem*.

<sup>644</sup> Cf. Klein, J., *op. cit.*, p. 296. Allí, la autora señala que, para Spinoza, la eternidad es la existencia misma entendida en términos de necesidad.

<sup>645</sup> EIDef8. Énfasis nuestro.

Analicemos qué es lo que nos dice Spinoza aquí. Tal como señala Prelorntzos, no aparece ya en la *Ética* una definición de la eternidad en función de un ser particular al cual debe aplicarse.<sup>646</sup> Esto es, la eternidad deja de ser “el atributo con el que *concebimos* la existencia infinita de Dios”<sup>647</sup> de los *Pensamientos metafísicos*, o aquella que nos permite explicar la sustancia y su “frucción infinita de existir o de ser”<sup>648</sup> de la *Epístola del infinito*. Ahora, la definición de la eternidad será general, refiriendo a un modo de concebir lo que hay o existe.<sup>649</sup> Este modo de presentar lo eterno en la Primera Parte de la *Ética* no parece ser más que el prelude de lo que aparecerá con fuerza en la Quinta Parte –y que ya señalamos en nuestro análisis de la duración–: la eternidad es una perspectiva, y en tanto perspectiva aplica a lo real en términos generales. Esta perspectiva es presentada por Spinoza como aquella que concibe la existencia como siguiéndose de la definición de una cosa eterna.<sup>650</sup> ¿Qué implica esto? Desde nuestra hipótesis de lectura, implica que concebir lo real *sub specie aeternitatis* es concebirlo en su esencia, en su necesidad e infinitud. Tal como hemos mostrado, Spinoza identifica lo durable con la existencia y lo eterno con la esencia. La definición 8 de la Primera Parte de la *Ética* realiza exactamente el mismo movimiento. Cuando percibo la Naturaleza desde la perspectiva de la eternidad, lo que existe “se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa”.<sup>651</sup> En la medida en que pienso lo que hay de este modo, agrega Spinoza, no puedo explicarlo por la duración o el tiempo.

Así, la distinción entre eternidad y duración se vuelve absolutamente coherente con la univocidad de lo real si la pensamos a partir de los géneros de conocimiento. Nuestra mente, cuando concibe desde el segundo género de conocimiento, lo hace desde la necesidad e independientemente de cualquier aspecto temporal:<sup>652</sup> las *esencias formales* de las cosas y de los

---

<sup>646</sup> Prelorntzos, Y. (1996) *op. cit.*, p. 236.

<sup>647</sup> CM 244. Trad. cast.: 243.

<sup>648</sup> Ep. 12, Gb. 55.

<sup>649</sup> Tal como señala Klein, que Spinoza sostenga que la eternidad es “la existencia misma” significa que la eternidad no es nada fuera de la Naturaleza (Klein, J., *op. cit.*, p. 298).

<sup>650</sup> Sibilia señala en su trabajo ciertas dificultades en torno a esta definición spinoziana: “Pareciera -señala el autor- que el filósofo holandés explica inadecuadamente qué es la eternidad a través de la referencia a una cosa eterna; es decir, pareciera que, contra toda lógica, define por lo definido aquello que quiere definir. La dificultad parece todavía más engorrosa a causa de la ambigüedad del texto latino: ante la carencia de un artículo, en efecto, la definición VIII se presta a dos traducciones posibles. Por un lado, la eternidad puede designar la existencia que se sigue necesariamente de la definición de *la* cosa eterna. Por otro lado, puede designar la existencia necesaria que se sigue necesariamente de *una* cosa eterna” (Sibilia, G., *op. cit.*, p. 212).

<sup>651</sup> EIDef8.

<sup>652</sup> EVP23Esc.

atributos divinos no dependen de ningún tiempo o duración.<sup>653</sup> Su necesidad y verdad son eternas. Así, “[n]ada de lo que el alma entiende desde la perspectiva de la eternidad, lo entiende en virtud de que conciba la presente y actual *existencia* del cuerpo, sino en virtud de que concibe la *esencia* del cuerpo desde la perspectiva de eternidad”.<sup>654</sup> En otras palabras, la razón, a través de sus nociones comunes, nos muestra que todo lo extenso se mueve o está en reposo, es decir, que desde toda la eternidad y para toda la eternidad, toda expresión de la extensión divina está en movimiento o reposo. De allí también que nuestra alma, cuando concibe las cosas desde esta perspectiva de eternidad, sea afectada siempre con la misma certeza. Y esto, ya se trate de la idea de una cosa futura, pretérita o presente.<sup>655</sup>

Ahora bien, es ineludible, cuando hablamos de eternidad, abordar una de las más polémicas proclamaciones spinozianas: la de la eternidad del alma o la mente humana. Spinoza señala en la Proposición 23 de la Quinta Parte de su *Ética* que “[e]l alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno”.<sup>656</sup> Tal como sabemos, esta proposición ha generado entre los intérpretes gran desconcierto.<sup>657</sup> Sobre todo en torno a la cuestión de si ésta implica la defensa de la doctrina de la inmortalidad del alma, tal como la encontramos en un planteo platónico-cristiano. Wolfson, por ejemplo, sostiene que la concepción

---

<sup>653</sup> Tal como señala Eugene Marshall, Spinoza afirma en el Corolario del Lema III de la Segunda Parte de la *Ética* que cada cuerpo en movimiento o en reposo tiende a permanecer en ese estado. Esto es algo que se aplica a todos los cuerpos, en todas partes, en todo momento. En este sentido, señala el autor, es algo que se conoce *sub specie aeternitatis*. (Marshall, E., *op. cit.*, p. 33).

<sup>654</sup> EVP29.

<sup>655</sup> EIIP62Dem.

<sup>656</sup> EVP23.

<sup>657</sup> Bennett, por ejemplo, sostiene que la doctrina de la inmortalidad de la mente implica una objeción al paralelismo de los atributos spinozianos. De hecho, señala el autor, si Spinoza establece que la mente es eterna, debe establecer, a su vez, que el cuerpo también lo es debido a que éste también posee una esencia eterna (Cf. Bennett, J. (1990) *Un estudio de la Ética de Spinoza*, traducción José Antonio Robles García, FCE, México, p. 364). Curley señala que, a pesar de los muchos años que lleva estudiando la Quinta Parte de la *Ética* y, particularmente, la postulación de la eternidad del alma, aún siente que no ha podido comprenderla de modo adecuado (Cf. Curley, E., (1988) *op. cit.*, p. 84). Incluso Macherey reconoce la ambigüedad de estas proposiciones. (Cf. Macherey, P. (2001) *Introduction à l'Étique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*, PUF, p. 127). Sibilia señala que para un abordaje completo de este problema conviene consultar, además de a los autores ya señalados, las siguientes obras: Prelentzos, Y. (1996) *op. cit.*; Nadler, S. (2001) *op. cit.*; Moreau, P. (1994) *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, PUF, Paris. “Epicure et Spinoza: la physique”, en: *Archives de Philosophie*, No. 57, pp. 459-469; Kneale, M. (1968-1969) “Eternity and Sempiternity”, en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 69, pp. 223-238; Jaquet, Ch. (1997) *op. cit.*; Hallett, H. F. (1928) *op. cit.*; Hallett, H. F. (1930) *Aeternitas. A Spinozistic Study*, Oxford at the Clarendon Press; Donagan, A. (1973) “Spinoza’s Proof of Immortality”, en: GREENE (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York, pp. 241-258; Alquié, F. (1981) *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Paris; Delahunty, R. J. (1985) *Spinoza*, London, Routledge and Kegan.

spinoziana de la inmortalidad del alma es la misma que ha sido usualmente sostenida por los filósofos medievales. Esta refiere, señala el autor, a una unión con Dios que Spinoza denomina en la Quinta Parte de su *Ética* “amor a Dios”.<sup>658</sup>

Creemos que no hace falta mucho rodeo para negar de cuajo una interpretación de este tipo. En principio porque el término “inmortalidad” (*immortalitas*) no aparece en la *Ética* ni una sola vez. Tal como indica Guillermo Sibilia, este término no es utilizado nunca para caracterizar la naturaleza de Dios, ni para explicar la de la “existencia” que pertenece a la mente sin relación con la duración del cuerpo.<sup>659</sup> Spinoza utiliza sólo una vez el adjetivo “inmortal” (*immortalem*) en su obra magna, en el escolio a la proposición 41 de la quinta parte.<sup>660</sup> Ahora bien, tal como señala Sibilia, el término aparece en el contexto de la descripción que hace nuestro filósofo de la convicción común del vulgo, y no para expresar su propio pensamiento. “En efecto, Spinoza está criticando la persuasión del vulgo y de todos aquellos que piensan que una vida virtuosa sólo vale la pena si conduce a una recompensa en un más allá”.<sup>661</sup> De este modo, en ningún sentido nuestro filósofo adhiere a la doctrina de la inmortalidad del alma. Tal como sostiene Deleuze, Spinoza se encuentra en la última parte de su *Ética*, por el contrario, luchando contra toda la concepción de la inmortalidad, frente a la cual postula la eternidad del alma o mente humana. Este tipo de eternidad no es para filósofo francés, en sentido alguno, identificable con la inmortalidad cristiana.<sup>662</sup>

---

<sup>658</sup> Wolfson, H. (1934), *op. cit.* vol II, p. 317.

<sup>659</sup> Sibilia, G., *op. cit.*, p. 260. Creemos que es sumamente interesante el análisis realizado por Sibilia en torno al lugar que el concepto de “inmortalidad” ocupa en la obra spinoziana. De hecho, el autor muestra que en el TIE Spinoza se ocupa de mostrar que la noción de inmortalidad deriva de la imaginación (TIE §33), esto es, que la inmortalidad no es otra cosa que la versión imaginativa de la eternidad. (Sibilia, G., *op. cit.*, p. 257).

<sup>660</sup> Allí dice: “Otra parece ser la convicción común del vulgo. En efecto, los más de ellos parecen creer que son libres en la medida en que les está permitido obedecer a la libidine, y creen que ceden en su derecho si son obligados a vivir según los preceptos de la ley divina. Y así, creen que la moralidad y la religión, y, en general, todo lo relacionado con la fortaleza del ánimo, son cargas de cuyo peso esperan liberarse después de la muerte, para recibir el premio de la esclavitud, esto es, el premio de la moralidad y la religión; y no sólo esta esperanza, sino también -y principalmente- el miedo a ser castigados con crueles suplicios después de la muerte, es lo que les induce a vivir conforme a las prescripciones de la ley divina, cuanto lo permite su flaqueza y su impotente ánimo. Y si no hubiese en los hombres esa esperanza y ese miedo, y creyeran, por el contrario, que las almas mueren con el cuerpo, y que no hay otra vida más larga para los miserables agotados por la carga de la moralidad, retornarían a su condición propia, y querrían regir todo según su apetito y obedecer a la fortuna más bien que a sí mismos. Lo que no me parece menos absurdo que si alguien, al no creer que pueda nutrir enteramente su cuerpo con buenos alimentos, prefiriese entonces saturarse de venenos y sustancias letales; o que si alguien, al ver que el alma no es eterna o inmortal, prefiriese por ello vivir demente y sin razón: lo cual es tan absurdo que apenas merece comentario”. (EVP41Esc.)

<sup>661</sup> Sibilia, G., *op. cit.*, p. 261.

<sup>662</sup> Deleuze, G. (2008), *op. cit.*, p. 433.

Ahora bien, distinguir entre inmortalidad y eternidad del alma es un paso, sin duda, necesario, pero no suficiente. Necesitamos, además, para que nuestra hipótesis siga en pie, mostrar que no se da a nivel de los modos humanos una dualidad ontológica de tipo platónica que consistiría en sostener que el cuerpo dura y el alma es eterna. Para esto, mostraremos que Spinoza, insistiendo en el carácter aspectual o perspectual de lo durable y lo eterno, elimina de cuajo cualquier posibilidad de dualismo ontológico al sostener que el alma humana es, a la vez, durable y eterna. Esto es, al establecer que podemos concebir a la mente de los hombres –y paralelamente, a sus cuerpos– desde el punto de vista de la duración o desde el de la eternidad. Lo que es absolutamente compatible con la hipótesis *onto-gnoseológica*.

Vayamos a los textos. Spinoza señala en su demostración a la proposición 23 de la Quinta Parte de la *Ética* que “eso que se *concibe* con una cierta necesidad eterna por medio de la esencia misma de Dios es algo (*por la Proposición anterior*), ese algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno”.<sup>663</sup> Esto es, busca explicar la cuestión de la eternidad del alma a partir del factor gnoseológico: aquello que concebimos por medio de la esencia misma de Dios, será necesariamente eterno. Ese algo, aquí, es el alma o mente humana. Spinoza llega a esta afirmación luego de haber expuesto en las proposiciones 21 y 22 dos modos diversos de concebir el alma. De hecho, mientras que en la Demostración de la Proposición 21 de esta misma parte, Spinoza establece que “el alma no expresa la existencia actual de su cuerpo ni concibe como actuales las afecciones del cuerpo, sino mientras este dura”;<sup>664</sup> en la proposición 22 sostiene que “[s]in embargo, en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad”.<sup>665</sup> Avancemos lentamente. El alma o mente es, como sabemos, la idea del cuerpo.<sup>666</sup> Tal como señala nuestro filósofo: “el objeto de nuestra alma es un cuerpo existente, y no otra cosa”.<sup>667</sup> Ahora bien, en tanto modo finito del atributo pensamiento, podemos distinguir entre dos modos de concebirla, que darán lugar a la duración y eternidad del alma humana. En la medida en que la pensamos en tanto idea de la existencia actual del cuerpo, que se desarrolla en la duración y puede definirse por el tiempo, decimos que el alma

---

<sup>663</sup> EVP23Dem. Énfasis nuestro.

<sup>664</sup> EVP21Dem.

<sup>665</sup> EVP22.

<sup>666</sup> EIIP21Esc.

<sup>667</sup> EIIP13Dem.



dura.<sup>668</sup> Ahora bien, Spinoza señala que hay otra manera de concebir el alma, y esta es en tanto idea que expresa la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad. Concibiéndola de este modo, ésta no puede definirse por el tiempo, o sea, no puede explicarse por la duración,<sup>669</sup> sino que debemos decir que es eterna. Estos dos modos de concebir corresponden, como sabemos, a la imaginación y la razón. En este sentido, el análisis del alma en tanto modo finito del atributo pensamiento replica lo que sucede respecto de cualquier modo finito del atributo extensión. Cuestión que es evidente desde el momento en que Spinoza afirma el paralelismo de los atributos.<sup>670</sup> Así, la imaginación concibe los cuerpos en su existencia y duración; la razón, aquello que todos los cuerpos poseen en común, esto es, ser extensos, moverse y estar en reposo. Exactamente lo mismo sucede respecto del alma: la imaginación nos muestra al alma en tanto idea de afecciones, esto es, idea del cuerpo actual, unida a la existencia y lo durable. La razón, nos permite percibir lo común que esta idea posee con todas las demás en tanto que pertenecen al entendimiento absolutamente infinito. Concebir el alma humana de esta última manera es concebirla desde la perspectiva de la eternidad.<sup>671</sup> De este modo, que el alma sea eterna no implica ninguna clase de inmortalidad de tipo platónica, ni tampoco que ésta pertenezca a un ámbito ontológico distinto del del cuerpo. Implica, solamente, una manera de concebirla. En este sentido, ser eterno, como señala Alexander, es para Spinoza ser comprendido a partir de la naturaleza de Dios.<sup>672</sup>

Ahora bien, tal como mostramos en nuestro análisis de la dupla esencia-existencia, la carencia del segundo género de conocimiento residía en su incapacidad de conocer las *esencias singulares*. ¿Qué implica esto desde la dupla duración-eternidad? La razón, al conocer *nociones comunes*, percibe lo que es fuera de todo tiempo. Los rasgos esenciales de los atributos divinos nada tienen que ver con lo temporal o durable, sino que son aquello que es de una vez y para siempre. La carencia del segundo género de conocimiento, entonces, radica en su imposibilidad

---

<sup>668</sup> EVP23Dem.

<sup>669</sup> EVP23Esc.

<sup>670</sup> EIIP7

<sup>671</sup> Acerca de esto, Spinoza señala que “la parte eterna del alma (por las Propositiones 23 y 29 de esta Parte) es el entendimiento, sólo en cuya virtud se dice que obramos (por la Proposición 3 de la Parte III); en cambio, la parte que hemos mostrado que perece es la imaginación (por la Proposición 21 de esta Parte), sólo en cuya virtud se dice que padecemos (por la Proposición 3 de la Parte III y la Definición general de los afectos); y así (por la Proposición anterior), aquélla, sea cual sea su magnitud, es más perfecta que esta última. Q.E.D.” (EVP40Cor).

<sup>672</sup> Alexander, M. A. (1921) *Spinoza and Time*, Allen George & Unwin Ltd., London, p. 22.

de captar lo real en su duración y existencia. Lo que lo lleva a ignorar un aspecto irrenunciable de la Naturaleza spinoziana: el de la multiplicidad, el cambio, el movimiento y la vitalidad. Rasgos sin los que es imposible comprender de modo completo lo real. Estos rasgos son recuperados por la articulación que realiza el último y mejor género de conocimiento: la ciencia intuitiva.

Partamos de los aportes y carencias de los primeros dos géneros de conocimiento para comprender la unión que establece la ciencia intuitiva. La imaginación nos permite concebir la Naturaleza como durable y mudable, como existente aquí y ahora, esto es, en su existencia actual. Esta perspectiva, si bien valiosa y auténtica, como sabemos, es parcial. De no comprender su parcialidad surgen lecturas unilaterales como las de Bayle, donde la sustancia spinoziana parece diluirse en una multiplicidad cambiante, durable y finita.<sup>673</sup> La razón, en la perspectiva contraria, nos muestra la eternidad de lo real, aquello que no está sometido a tiempo alguno. Ahora bien, de hipostasiar esta perspectiva surgen las lecturas unilaterales opuestas, esto es, las acosmistas. Para ellas, toda finitud y duración se vuelve ilusoria, desaparece aplastada por lo único que hay: una sustancia absolutamente infinita y eterna.<sup>674</sup>

Tal como sostenemos, la propuesta spinoziana es mucho más rica porque no cae en ninguna de estas conclusiones, justamente porque no parte de la dualidad ontológica. Lo que nos permite concebir el tercer género de conocimiento es la identidad que existe entre duración y eternidad, esto es, la comprensión de la unión de las distintas perspectivas en un mismo acto cognoscitivo. Modo de concebir que deja atrás cualquier parcialidad o unilateralidad para asir la compleja unidad de lo real. En relación a este modo de concebir se encuentra lo que señala Spinoza en su Epístola 12:

Pues como son muchas las cosas que de ninguna manera podemos aprehender con la imaginación, sino sólo con el entendimiento, como la sustancia, la eternidad, y otras; si alguien intentara explicar esas cosas con nociones de esa índole (la medida, el tiempo, el número), que son meros auxiliares de la imaginación, no haría otra cosa

---

<sup>673</sup> Cf. Capítulo 1 de este trabajo.

<sup>674</sup> Cf. Capítulo 1 de este trabajo. Klein también alude a las paradojas que surgen de creer que sólo un género de conocimiento me brinda acceso a lo real, mientras que los otros son ilusorios. Acerca de esto, dice: “De hecho, eliminar el tiempo y la duración convertiría la inmanencia, modalmente articulada, de Spinoza, en una dualidad; la intelección sería el orden de lo real, y la imaginación y la razón las de lo menos real” (Klein, J. (2002) *op.cit.*, p. 311. La traducción es nuestra).

que esforzarse en delirar con su imaginación. Y tampoco podrán comprender jamás rectamente los modos mismos de la sustancia, mientras se confundan con tales entes de la razón<sup>675</sup> o auxiliares de la imaginación. Pues cuando hacemos eso los separamos de la sustancia y del modo por medio del cual *fluyen de la eternidad*; sin los cuales, sin embargo, no pueden ser entendidos rectamente.<sup>676</sup>

Lo que acá sostiene Spinoza se halla en completa continuidad con nuestra hipótesis de lectura. En principio, porque señala que aquello que concebimos a partir del entendimiento lo conocemos con las notas de sustancia y eternidad. Esto es, insiste en quitarle entidad ontológica a las nociones de sustancia y eternidad para asociarlas a los rasgos con que el entendimiento percibe la realidad. En segundo lugar, porque establece que concebir estas mismas cosas a través de meros entes de razón, como la medida, el tiempo y el número, no sería más que delirar con la imaginación. Esto es, vuelve a asociar estas nociones a “modos de pensar” (*modus cogitandi*) o auxiliares de la imaginación. Por último, porque lo que dice a continuación Spinoza es fundamental para terminar de derribar cualquier tipo de objeción dualista. Nuestro filósofo señala que tampoco pueden comprenderse adecuadamente los modos finitos a partir de estos entes de razón, pues, cuando los comprendemos a partir de ellos, “los separamos de la sustancia y del modo por medio del cual *fluyen de la eternidad*; sin los cuales, sin embargo, no pueden ser entendidos rectamente”.<sup>677</sup> ¿Qué nos quiere decir Spinoza con esto? Nuevamente, que la perspectiva de la eternidad y la de la duración no pueden ya asociarse a distintos entes. En un sistema que abraza la univocidad, ya no hay distinciones del ser, sino sólo del conocer: lo real se concibe de una y otra perspectiva. O, con la ciencia intuitiva, de un modo superador. Así, cuando imaginamos, comprendemos lo real como modo finito y durable; cuando razonamos, como sustancia infinita eterna; cuando intuimos, lo que existe se nos presenta en la unión de lo finito durable y lo infinito eterno: como lo que es aquí y ahora fluyendo de la eternidad. Este punto de superación de toda dualidad gnoseológica es aquel

---

<sup>675</sup> En KV, Spinoza se refiere a estos “entes de razón”, y los define de la siguiente manera: “Algunas cosas están en nuestro entendimiento y no en la naturaleza, en cuyo caso son también una obra exclusivamente nuestra y sirven para entender distintamente las cosas. Entre ellas incluimos todas las relaciones que se refieren a cosas distintas, y a las que llamamos entes de razón” (KV, I, 10, §1).

<sup>676</sup> Ep. 12, Gb. 58.

<sup>677</sup> *Ibidem*.

que nos lleva al mayor contenido posible, aquel que nos permite constatar que, en tanto durable somos, también, eternos.<sup>678</sup>

Julie Klein, en referencia a esta misma cuestión, explica que la ciencia intuitiva supera toda separación en la medida en que aprehende los modos conectados inmanentemente a la sustancia, esto es, en su “eflujo”.<sup>679</sup> Esto implica, para la autora, que este tercer modo de conocimiento evita tanto la totalización de lo real en un todo indiferenciado, cuanto la división de la naturaleza en partes inconexas.<sup>680</sup> Ya no concebimos lo real sólo a partir de lo común, esto es, de sus rasgos generales y eternos; pero tampoco lo concebimos sólo en la medida en que es finito, durable y parte. La actividad de la ciencia intuitiva nos permite no caer en ninguna de estas parcialidades, sino conocer de modo completo.

Volvamos, entonces, a la definición de ciencia intuitiva que Spinoza brinda en la segunda parte de su *Ética*. Allí, nuestro filósofo señala que este género de conocimiento “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”.<sup>681</sup> ¿Qué implica este progresar desde la dupla eternidad-duración? Implica unidad inescindible, sin pasos ni deriva temporal,<sup>682</sup> de lo durable y lo eterno. Esto es, la concepción de cómo lo durable y existente fluye directamente de lo eterno y esencial. En otras palabras, nos muestra que no hay modo de existir y durar sino en tanto seres extensos, que, determinados desde la eternidad, se mueven o están en reposo. Esto es, que sólo a partir de la comprensión de los rasgos esenciales de los atributos divinos concebimos adecuadamente nuestro modo de existir y durar. Es en este sentido que se encuentra lo que Spinoza señala en la Demostración a la Proposición 45 de la Segunda Parte de su *Ética*

La idea de una cosa singular existente en acto implica necesariamente tanto la esencia como la existencia de esa cosa (*por el Corolario de la Proposición 8 de esta Parte*); ahora bien, las cosas singulares (*por la Proposición 15 de la Parte I*) no pueden concebirse sin Dios; pero, puesto que tienen a Dios por causa, en cuanto se le considera bajo el atributo del que esas cosas son modos,

---

<sup>678</sup> Ep. 12, Gb. 58. En exactamente el mismo sentido se encuentra la proclamación spinoziana del *Tratado breve* que identifica como efecto del amor a Dios “nuestra duración eterna” (KV II, 24, §1).

<sup>679</sup> Klein, J. *op. cit.*, p. 307.

<sup>680</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>681</sup> EIIP40EscII.

<sup>682</sup> Cf. Eremiev, B., Placencia, L. (2008) *op. cit.*, 33.

sus ideas deben necesariamente implicar (*por el Axioma 4 de la Parte I*) el concepto de ese atributo, es decir, la esencia eterna e infinita de Dios. Q. E.D.<sup>683</sup>

Esta demostración explica el proceder del tercer género de conocimiento. Las cosas singulares durables no pueden entenderse adecuadamente sin los rasgos esenciales del atributo del que son modos. En este sentido, agrega Spinoza, deben necesariamente implicar el concepto de ese atributo, es decir, la esencia eterna e infinita de Dios. Somos modos finitos determinados desde la eternidad por nuestra constitución extensa y pensante. En este sentido, sólo nos concebimos adecuadamente en tanto unión de esas dos perspectivas. Y esta unión, tal como señala Deleuze, se da en un “al mismo tiempo que”: al mismo tiempo que soy mortal –que duro– experimento que soy eterno. Es en mi existencia que experimento que hay algo que no puede estar bajo la forma del tiempo. En este sentido, afirma el autor, la eternidad de Spinoza se aleja fuertemente de la inmortalidad cristiana por ser una experimentación de la irreductibilidad de la parte intensiva que soy desde toda la eternidad a las partes extensivas que poseo bajo la forma de la duración.<sup>684</sup> Y, permítasenos agregar, viceversa, de la irreductibilidad de mis partes extensivas durables a la parte intensiva eterna.

### **3.4 Sustancia y Modos**

Es quizás en torno a los conceptos de sustancia y modos donde surja más reticencia respecto a la factibilidad de su origen gnoseológico. Fundamentalmente, porque la completa historiografía spinoziana ha otorgado a estas nociones un carácter fuertemente ontológico: Dios y sus modos fueron asociados a dos maneras de ser radicalmente diferentes, la de lo *en sí* y lo *en otro*. Nuestro objetivo, en esta sección, es mostrar que el sentido que estos conceptos poseen en la obra de Spinoza no se aleja en ningún modo de los de las otras duplas. Así, tanto la sustancia como las modificaciones serán notas con las que los hombres conciben lo real a partir de los distintos géneros de conocimiento.

Spinoza aborda en sus *Pensamientos metafísicos* dos nociones que consideramos de fundamental importancia para el análisis de la dualidad sustancia-modos: las nociones de *uno* y *múltiple*. Nuestro filósofo decide dar una definición de estos conceptos para distinguirse

---

<sup>683</sup> EIP45Dem.

<sup>684</sup> Deleuze, G. (2008), *op. cit.*, p. 438.

explícitamente de aquellos a quienes denomina “metafísicos” por confundir entes de razón con el ser real, esto es, por sostener que todo ser es *uno*, verdadero y bueno, como si esos términos fuesen realmente sus afecciones. Frente a esto, sostiene Spinoza: “[n]osotros, en cambio, decimos que la unidad ni se distingue en modo alguno del ser ni le añade nada, sino que sólo es un modo de pensar, con el que separamos una cosa de las demás, que son semejantes a ella o que concuerdan de alguna forma con ella”.<sup>685</sup> A esto agrega:

[...] a la unidad se opone la multitud, la cual tampoco añade nada a las cosas, ni es más que un modo de pensar [...] Dios, en cuanto lo separamos de los demás seres se puede denominar uno; pero en cuanto que no puede haber varios de la misma naturaleza, se puede llamar único. No obstante, si quisiéramos examinar la cuestión con más rigor, quizás pudiéramos demostrar que sólo impropriamente decimos que Dios es uno y único. Pero este asunto no tiene mayor importancia o, mejor dicho, no tiene ninguna para quienes se interesan por las cosas y no por los nombres.<sup>686</sup>

Spinoza, que ya se ha mostrado preocupado en esta obra de juventud por establecer la distinción entre el ser y los entes de razón, vuelve a recurrir a ella para analizar los conceptos de uno y múltiple. La unidad, afirma, no se distingue en modo alguno del ser, ni tampoco añade nada a este, sino que sólo es un modo de pensar con el que separamos una cosa de las demás. La multitud, por su parte, tampoco es más que un *modus cogitandi* que no agrega nada a las cosas. De esta manera, concluye, Dios, en la medida en que lo separamos de los demás seres, puede denominarse uno. Pero, en la medida en que no hay otra sustancia de la misma naturaleza, puede llamarse único. Ahora bien, establece Spinoza a continuación, “si quisiéramos examinar la cuestión con más rigor, quizás pudiéramos demostrar que sólo impropriamente decimos que Dios es uno y único”.<sup>687</sup> Una vez hecha esta contundente proclamación, nuestro filósofo decide no profundizar en ella, alegando que no posee mayor importancia para quienes se interesan por las cosas y no por los nombres.

Analicemos en mayor profundidad lo que Spinoza afirma en este pasaje. En primer lugar, es sumamente alusivo que nuestro filósofo busque aquí alejarse de los “metafísicos”, a quienes define como aquellos que interpretan como ontológicos conceptos que no son más que entes de

---

<sup>685</sup> *Ibidem*.

<sup>686</sup> CM 246. Trad. cast.: 244.

<sup>687</sup> CM 246. Trad. cast.: 244.

razón o modos de pensar. Es un error, en este sentido, confundir la realidad con nuestro modo de conocerla. Por eso, es de fundamental importancia lo que Spinoza establece a continuación: es el mismo ser el que puede llamarse *uno* y único, o *múltiple*. Estos nombres no le añaden ni quitan nada, esto es, no tienen injerencia sobre lo que existe. En este sentido, nuestro filósofo estipula en esta obra de juventud que la unidad y la multiplicidad refieren, desde el punto de vista ontológico a la misma realidad. Estas nociones surgen, entonces, de nuestras maneras de pensar, comparar, relacionar o asir lo que existe. Así, por ejemplo, llamamos a Dios *uno* en la medida en que lo separamos de los demás seres. Esto, aún cuando este Dios no pueda existir separado de estos seres. Así, Spinoza vuelve a prevenirnos contra los riesgos de confundir lo real con nuestros modos de pensarlo o concebirlo. No hay que caer en los errores de los metafísicos, sino que debemos poder distinguir entre estas dos cuestiones claramente. Es esto lo que nos llevará a una comprensión adecuada y completa del ser.

El *Tratado breve* se encuentra en esta misma línea, aunque nos permite dar un paso más en el análisis de los conceptos de sustancia y modos específicamente. Allí, tal como sucede en otras de sus obras, Spinoza comienza por brindar una distinción entre la sustancia y sus modificaciones que parece ser de carácter ontológico, para luego buscar un origen de esta dualidad en el conocimiento. El Capítulo 2 de la Primera Parte del KV, titulado *Qué es Dios*, busca explicitar el vínculo entre Dios, sus atributos y sus modos. En función de esta cuestión se hallan los primeros apartados, donde nuestro filósofo se dedica a resolver objeciones fundamentales a su ontología, como el problema de la división de la extensión divina, y cómo esta puede convenir a un ser perfecto como Dios.<sup>688</sup> Respecto de esta cuestión afirma, en absoluta continuidad con sus *Pensamientos metafísicos*, “[q]ue parte y todo no son ningún ser verdadero o real, sino solamente entes de razón, y [que] por consiguiente en la naturaleza\* no existen ni todo ni partes”.<sup>689</sup> En este sentido, agrega, no puede decirse que la extensión tenga partes, sino que ella es infinita en su naturaleza.<sup>690</sup> Así, el todo y las partes –que en CM aparecían como lo uno y lo múltiple– son asociados aquí, nuevamente, a entes de razón que no dicen nada acerca del ser.

---

<sup>688</sup> KV I, 2, §18

<sup>689</sup> KV I, 2, §19.

<sup>690</sup> *Ibidem*.

Ahora bien, ¿qué implica que en la naturaleza no haya todo ni partes? Es evidente que, en tanto modos finitos extensos, somos múltiples y distintos, esto es, partes de la extensión divina. Spinoza se ocupa, a continuación, de explicar en qué sentido sí podemos hablar de partes. Esto es, plantea, como lo hará a lo largo de su obra, que desde un punto de vista es imposible hablar de dualidad, pero desde otro es absolutamente necesario. Así, señala que “por lo que concierne al dividir en la naturaleza, decimos que la división jamás tiene lugar, como ya antes se ha dicho, en la sustancia, sino siempre y sólo en los modos de la sustancia”.<sup>691</sup> En este sentido, agrega, que cuando decimos que el hombre perece o es destruido, esto sólo se entiende del hombre *en tanto* modo, y no de la sustancia, de la que él depende.<sup>692</sup> De esta manera, Spinoza busca hacer coherente la univocidad con la dualidad: por un lado, se proclama la unidad de la naturaleza estableciendo que en ella no hay partes ni todo; por el otro, se establece que puede hablarse de división de la naturaleza, pero sólo desde el punto de vista de los modos.

El *Epistolario* es, sin dudas, una obra esencial para abordar esta misma dupla. Allí, Spinoza busca explicar, frente a objeciones de sus interlocutores, la relación precisa que une al todo con sus partes, esto es, el modo en que la unidad de Dios es compatible con la pluralidad de sus modificaciones por fuera de toda dualidad ontológica. En función de esta cuestión, nuestro filósofo proclama en la Carta 12 que “*concebimos* la existencia de la sustancia como absolutamente diferente de la existencia de los modos”.<sup>693</sup> En la misiva 32, Spinoza se proclama en el mismo sentido, fundando la distinción entre el todo y sus partes en las distintas maneras de considerar de los hombres. Allí, utilizando el conocido ejemplo de la sangre, ilustra la relación de la sustancia y sus modos en los siguientes términos:

Dado que los movimientos de las partículas de la linfa, del quilo, etc., se adaptan mutuamente en función de su tamaño y forma, de modo que coinciden por completo entre sí y forman todas a la vez un solo líquido, *sólo en tal sentido* se considera a la linfa, al quilo, etc. como partes de la sangre; pero en cuanto *concebimos* que las partículas linfáticas se diferencian, en función de su

---

<sup>691</sup> KV I, 2, §21.

<sup>692</sup> *Ibidem*.

<sup>693</sup> Ep. 12, Gb. 54. Énfasis nuestro.



forma y movimiento, de las partículas del quilo, *en tal sentido las consideramos* como un todo, no como una parte.<sup>694</sup>

Así, la diferencia se asienta en los distintos modos de concebir una y la misma cosa. Spinoza establece que concebir las cosas como una parte es considerarlas en tanto siendo una porción de otra cosa. Por el contrario, cuando las concibo como un todo, las considero como cosas aisladas, separadas del resto, en su individualidad. Ahora bien, es siempre la misma partícula la que me encuentro concibiendo.

La *Ética* recoge esta misma intención y la plasma de modo superador. Como hemos demostrado en el capítulo 2 de este mismo trabajo, esta intención se deja ver ya en las primeras páginas de esta obra magna, donde se brindan las definiciones de las nociones sustancia, modo, *en sí* y *en otro*, a partir de un interés gnoseológico. Así, vimos que la sustancia aparece como aquello “que es en sí y se concibe por sí, esto es (*hoc est id*), aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa”.<sup>695</sup> En este mismo sentido, se halla la definición de lo *en sí* como un modo de conocer que no necesita recurrir a nada por fuera de la cosa para entenderla.<sup>696</sup> Los modos también se encuentran allí explicados en función del factor gnoseológico, al definirse como “aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido”,<sup>697</sup> esto es, como aquello que es *en otro*.<sup>698</sup> Siendo lo *en otro*, justamente, aquello que se concibe por medio de otra cosa.<sup>699</sup> Estas definiciones se encuentran en completa consonancia con lo establecido en la epístola 32. Llamamos sustancia a aquello que concebimos como un todo, sin recurrir al concepto de ninguna otra cosa, como una entidad individual. Llamamos modo a aquello que concebimos como una parte de algo mayor, a cuyo concepto necesitamos recurrir para entenderlo adecuadamente.

Esta serie de Definiciones no son más que un anticipo de lo que se postula más adelante en la *Ética*. En la Proposición 15 de la Primera Parte, Spinoza distingue entre dos maneras de concebir la cantidad o extensión, “a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como

---

<sup>694</sup> Ep. 32, Gb. 171. Énfasis nuestro.

<sup>695</sup> EIDef3. Esto mismo se replica en EIP8Esc., donde Spinoza señala que si los hombres atendieran a la naturaleza de la sustancia, entenderían que es “aquello que es en sí y es concebido por sí, esto es, aquello cuyo conocimiento no precisa del conocimiento de otra cosa”.

<sup>696</sup> EIAxI y II.

<sup>697</sup> EIDef5.

<sup>698</sup> EIAxI y II.

<sup>699</sup> *Ibidem*.

cuando actuamos con la imaginación; o bien *como substancia*, lo que sólo hacemos con el entendimiento.”<sup>700</sup> Ahora bien, señala inmediatamente nuestro filósofo, “la materia es la misma en todo lugar”.<sup>701</sup> Es la misma extensión la que concebimos con la imaginación o con el entendimiento, extensión que recibirá el nombre de modo o sustancia según estos distintos accesos. Así, nuevamente, se insiste en abordar las nociones de sustancia y modos a partir de las distintas maneras de concebir la realidad. Dirijámonos, entonces, a mostrar el vínculo que hay entre los distintos géneros de conocimiento humano y la dupla sustancia-modos.

Nos gustaría en esta sección, a diferencia de las anteriores, realizar el análisis de las duplas desde el género imaginación en conjunto con el de la razón. Esta decisión está basada fundamentalmente en la manera en que Spinoza aborda los conceptos de sustancia y modos, vinculándolos al mismo tiempo con estos dos géneros de conocimiento. Veremos que, tanto en el KV, como en el *Epistolario* y en la *Ética*, nuestro filósofo establece entre esta dupla y la dupla entendimiento-imaginación un vínculo inescindible: mediante la razón concebimos la naturaleza como todo o *sustancia*,<sup>702</sup> mediante la imaginación como parte o modificación.

En su *Tratado breve*, Spinoza, luego de afirmar que parte y todo no pueden referir a distinciones acerca del ser, introduce dos diálogos que buscan explicar dicha dualidad en absoluta continuidad con nuestra hipótesis *onto-gnoseológica*. Dichos diálogos son: aquel que se da entre el entendimiento, el amor, la razón y la concupiscencia; y el que se da entre Erasmo y Teófilo.<sup>703</sup> Ambos poseen como objetivo el abordar la problemática relación entre sustancia y modos, pero en un tono más metafórico y poético que el del tratado en sí. Allí, la concupiscencia y Erasmo actúan como portadores de ciertas objeciones fundamentales, inquiriendo por el problema de la pluralidad y el de la mutabilidad, respectivamente.<sup>704</sup> Nos interesa ahora analizar el primero de los

---

<sup>700</sup> EIP15Esc. Énfasis nuestro.

<sup>701</sup> *Ibidem*.

<sup>702</sup> EIP15Esc.

<sup>703</sup> Atilano Domínguez señala que estos diálogos expresan una “doctrina típicamente spinoziana: relación de Dios con las cosas o criaturas (dial. 1.º, § 12/fin y diál. 2.º, § 1), explicada a partir de los conceptos de naturaleza única e infinita (diál. 1.º, § 3), de sustancia-modos (Ib., § 9), de todo-partes (dial. 2.º, §§ 4-9) y, finalmente, de causa inmanente (diál. 1.º, § 12 y dial. 2.º, § 1-2), entendida como causa inmediata y no remota (diál. 2.º, § 12). (Spinoza (1990) *op. cit.*, nota 45 de Atilano Domínguez, p. 221).

<sup>704</sup> Spinoza (1990) *op. cit.*, nota 45 de Atilano Domínguez, p. 221.

diálogos debido a su relación con los primeros dos géneros de conocimiento. El segundo se abordará más adelante, cuando analicemos la manera de concebir de la ciencia intuitiva.

En el primero de ellos, como señalamos, Spinoza nos propone un intercambio entre el entendimiento, el amor, la razón y la concupiscencia. Atilano Domínguez señala que en este diálogo los conceptos de entendimiento y razón no poseen un significado muy preciso.<sup>705</sup> Sin embargo, podemos afirmar, en función del análisis realizado en el capítulo 2 de este trabajo, que Spinoza postula y define en su KV la teoría del conocimiento distinguiendo, del mismo modo en que lo hará en su *Ética*,<sup>706</sup> entre tres géneros de conocimiento. Si bien la razón recibe en esta obra el nombre de *fe o fe verdadera*, podemos establecer que se trata de un conocimiento adecuado que -aún sin referencia a las nociones comunes- posee los rasgos del segundo género de conocimiento de su obra magna.<sup>707</sup> Lo que nos lleva a interpretar que el personaje encarnado por la razón debe poseer estas mismas características. El concepto de entendimiento, por su parte, también debe, en continuidad con el TIE, estar asociado a un conocimiento adecuado que se contrapone a la inadecuación de la imaginación.<sup>708</sup> De este modo, tanto la razón como el entendimiento son conocimientos adecuados de la Naturaleza, esto es, poseen un modo de concebir equivalente. Lo que también es evidente por el modo colaborativo en que los presenta Spinoza. Ambos modos de conocer se enfrentan en bloque a las objeciones de la concupiscencia. Esta última, equiparada por Atilano Domínguez a la “opinión”,<sup>709</sup> esto es, asociada al conocimiento inadecuado o imaginativo. Respecto al amor, este personaje no posee una incidencia considerable en la discusión. Sin embargo, debemos suponer que su carácter se halla en continuidad con aquello que postula Spinoza a lo largo del KV, donde es definido como una pasión que puede surgir de la opinión o de conceptos verdaderos, tendiendo la primera a nuestra perdición y la segunda a nuestra salvación suprema.<sup>710</sup> Esto es, el amor parece ser un afecto que, en este diálogo, bien puede construirse en función de las ideas inadecuadas de la concupiscencia, o de las verdaderas de la razón y el

---

<sup>705</sup> *Ibid.*, nota 46, p. 222.

<sup>706</sup> Cf. Capítulo 2.

<sup>707</sup> Cf. Capítulo 2.

<sup>708</sup> En TIE Spinoza distingue entre la imaginación y el entendimiento como modos de conocer diferentes, uno adecuado y el otro inadecuado. (Cf. Eremiev, B.; Placencia, L., *op. cit.*, p. 34).

<sup>709</sup> Spinoza (1990) *op. cit.*, nota 49 de Atilano Domínguez, p.222.

<sup>710</sup> KV, II, 3, §4.

entendimiento. Investiguemos, entonces, qué perspectiva de lo real presenta cada uno de estos personajes en la discusión.

Este primer diálogo es iniciado por el *amor*, quien da lugar a la pregunta principal: si puede captarse “un ser que es la suma perfección y no puede ser limitado por algo distinto, y en el cual también yo estoy comprendido”.<sup>711</sup> Así, el dilema es presentado en torno a la relación entre la unidad y la pluralidad, esto es, la sustancia y sus modos. El primero en responder es el *entendimiento*, que afirma: “[y]o, por mi parte, no contemplo la naturaleza más que en su conjunto, infinita y sumamente perfecta. Y si lo pones en duda, pregúntaselo a la razón, y ésta te lo dirá”.<sup>712</sup> Así, el entendimiento establece dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, que las notas con que conoce son la unidad, la infinitud y la perfección. En segundo lugar, que la posición que expresa es compartida por la razón, a quien hace referencia explícita. Tal como es de esperarse, el siguiente turno es el de la *razón*. Ésta se muestra en absoluto acuerdo con lo sostenido por el entendimiento, afirmando que la naturaleza es “una unidad eterna, infinita, todopoderosa”,<sup>713</sup> a la que denomina “la naturaleza infinita y todo lo en la misma comprendido”. Así, parece referir a la sustancia y sus modos como a un todo único e infinito.

La concupiscencia, entonces, hace su entrada con una objeción directa a estos dos modos de concebir. A propósito de la diversidad de los atributos de la sustancia, señala: “[s]uena admirablemente el que la unidad y la diversidad, que yo veo por doquier en la naturaleza, concuerden entre sí. Pero ¿cómo? Yo veo que la sustancia pensante no tiene nada en común con la sustancia extensa y que la una limita a la otra”.<sup>714</sup> Así, introduce la separación o división de lo real: la extensión y el pensamiento se le presentan como absolutamente distintos. El amor expresa, a continuación, su reticencia a unirse a aquello expresado por la concupiscencia, esto es, busca alejarse de aquellas ideas inadecuadas y dirigirse a aquello que postula la razón. En este sentido, objeta a la concupiscencia: “si alguna vez yo me hubiera unido con aquello que tú has apuntado, al momento hubiera sido perseguido por los dos principales enemigos del género humano, a saber, el odio y el arrepentimiento, y muchas veces también el olvido. Por eso, me vuelvo de nuevo hacia

---

<sup>711</sup> KV, I, 2, Diálogo 1°.

<sup>712</sup> KV, I, 2, Diálogo 1°, 2.

<sup>713</sup> KV, I, 2, Diálogo 1°, 3.

<sup>714</sup> KV, I, 2, Diálogo 1°, 4.

la razón para que prosiga y tape la boca a estos enemigos”.<sup>715</sup> Así, se deja ver una preocupación fuertemente spinoziana: el amor no debe surgir de las opiniones, sino de conceptos verdaderos. Sólo así dejará de ser una pasión, para ser esa acción que nos permite alcanzar nuestra salvación suprema.<sup>716</sup>

La razón, a continuación, vuelve a proclamar la unidad, afirmando que sólo hay un Uno, el cual existe por sí mismo y es el sujeto de todos los demás atributos.<sup>717</sup> Para defender esto, recurre a la causa inmanente, replicando a la concupiscencia:

Tu razonamiento es, pues, éste: que la causa, puesto que es productora de los efectos, debe estar fuera de ellos. Y tú dices esto, porque tan sólo tienes noticias de la causa transitiva y no de la causa inmanente, la cual no produce en absoluto algo fuera de ella. Por ejemplo, el entendimiento, que es causa de sus conceptos: por eso también yo lo llamo causa (en cuanto a o en relación a sus efectos, que dependen de él); y, por otra parte, lo llamo todo, *en cuanto que* consta de sus conceptos. Por tanto, tampoco Dios es, respecto a sus efectos o creaturas, otra cosa que una causa inmanente, y, además, respecto a la segunda *consideración*, es un todo.<sup>718</sup>

Así, la razón da por concluido este diálogo con una afirmación fundamental: el entendimiento, que podemos aquí asociar o bien al atributo pensamiento, o bien a su modo infinito inmediato, sólo puede llamarse todo *en cuanto que* consta de sus conceptos. En este sentido, al considerarlo como un todo, concebimos sus conceptos como sus partes, como siendo constitutivos de la totalidad. Lo contrario sucede cuando la concupiscencia es la encargada de percibir el mismo entendimiento, quién sólo logra captar las cosas de modo externo a su causa, esto es, desconociendo el carácter inmanente de lo real.

De este modo, Spinoza utiliza en este diálogo diferentes personajes para abordar el problema en torno a la relación entre la unidad de la extensión y la pluralidad de sus modificaciones. Estos personajes no sólo son asociados, a partir de sus nombres, a géneros de conocimiento humanos, sino que sus intervenciones dejan ver aquello que Spinoza proclama en su teoría del conocimiento. La concupiscencia, encarnando la imaginación, refiere a un modo de

---

<sup>715</sup> KV, I, 2, Diálogo 1º, 8.

<sup>716</sup> KV, II, 3, §4.

<sup>717</sup> KV, I, 2, Diálogo 1º, 9.

<sup>718</sup> KV, I, 2, Diálogo 1º, 12. Énfasis nuestro.

concebir que tiende a la separación y la división de la naturaleza. Este primer género no logra percibir la manera en que las modificaciones son en la sustancia, esto es, parte de un todo por el cual se explican adecuadamente. Así, es acusada por la razón de entender la relación sustancia-modos a partir de la exterioridad o causa transitiva: concibe los efectos a partir de su existencia, singularidad e individualidad.<sup>719</sup> Lo que evita que pueda aprehender la unidad que se da entre la causa y sus efectos. Así, Spinoza presenta a la imaginación en este diálogo, en continuidad con lo que se ha mostrado en el análisis de las otras duplas, como aquella que concibe los modos en sus diferencias e independencia, esto es, a partir de lo que no tienen en común. Lo que postulan el entendimiento y la razón, en tanto que conocimientos adecuados, es, justamente, lo contrario. Estos personajes establecen que la naturaleza es infinita y sumamente perfecta. Es en este sentido que la razón afirma comprender el carácter de causa inmanente que posee Dios, lo que la lleva a concebir la Naturaleza en su unidad, dejando de lado cualquier multiplicidad.<sup>720</sup>

Como adelantamos, en su *Epistolario*, Spinoza vuelve a enfrentarse con la dupla sustancia-modos para brindar, nuevamente, una explicación a partir del factor gnoseológico. En la Carta 12, fechada en 1663, luego de establecer que “concebimos la existencia de la sustancia como absolutamente diferente de la existencia de los modos”,<sup>721</sup> explicita a qué maneras de concebir se está refiriendo. Allí dice que:

la existencia y la duración de los modos, si consideramos estos y no el orden de la Naturaleza, como sucede muy a menudo, podemos determinarlas a voluntad (sin destruir, por esto, de ninguna manera el concepto que tenemos de ellas), *concebir*las mayores o menores, y dividir las en partes; pero la eternidad y la sustancia, como no pueden ser *concebidas* sino como infinitas, no pueden tolerar nada semejante, sin que destruyamos al mismo tiempo su concepto.<sup>722</sup>

De este modo, se asocian los conceptos de existencia, duración, modo y parte, a una de estas maneras de concebir; y los de eternidad, sustancia, todo e infinito, a la otra. La primera de estas maneras, que sucede muy a menudo, es la que introduce la división. La segunda, la que introduce

---

<sup>719</sup> Spinoza (1990) *op. cit.*, nota 56 de Atilano Domínguez, p.223.

<sup>720</sup> KV I, 2, Diálogo 1º, 12.

<sup>721</sup> Ep. 12, Gb. 54.

<sup>722</sup> Ep. 12, Gb. 55. Énfasis nuestro.

la unidad. A continuación, Spinoza, profundizando lo ya dicho y como si buscara evitar el problema que signó la completa recepción de su obra, establece:

Sin embargo, si usted me pregunta por qué somos tan propensos, por impulso natural, a dividir la sustancia extensa, a esto respondo que la cantidad puede ser *concebida* por nosotros de dos modos: a saber, abstracta o superficialmente, conforme la tenemos en la *imaginación* con ayuda de los sentidos; o como sustancia, lo que solo ocurre por medio del *entendimiento*. Y así, si *consideramos* la cantidad según es en la imaginación, cosa que sucede muy a menudo y muy fácilmente, se la hallará divisible, finita, compuesta de partes y múltiple. Pero si la *consideramos* según es en el entendimiento, y se la concibe tal cual es en sí, lo que ocurre muy difícilmente, entonces, como lo he demostrado suficientemente antes, se hallará infinita, indivisible y única.<sup>723</sup>

Así, la polémica en torno a la dualidad y la univocidad parece desarmarse: si tenemos en cuenta los géneros de conocimiento humanos, la objeción dualista se desarticula. Se comprende que, al concebir la cantidad, propiedad de la extensión,<sup>724</sup> con la imaginación, la conocemos como divisible, finita, compuesta de partes y múltiple. Esto es, que el primer género de conocimiento me muestra las expresiones de la sustancia como separadas y singulares. Así, la noción de modo pierde su carácter puramente ontológico para entenderse como una de las maneras de concebir lo real. Manera que, como ya se sostuvo con creces, es auténtica aunque incompleta. Y que, debido a esta parcialidad, genera un conocimiento inadecuado de la Naturaleza, que Spinoza denomina falsedad. La razón, nuevamente, es la encargada de presentarnos la perspectiva contraria. El segundo género de conocimiento concibe lo real bajo las notas de lo infinito, lo indivisible y lo uno. Lo que nos permite entender que la noción de sustancia tampoco es una noción ontológica, sino un modo de percibir la realidad. Realidad que es exactamente la misma que la que percibía la imaginación.

Un año más tarde, en 1664, Oldenburg envía una misiva a Spinoza preguntándole, nuevamente, por el nexo que une a la sustancia y sus modos. En la carta 31, presentando la duda como compartida con Boyle, le pide a Spinoza que le comunique si “logra alguna luz en la ardua indagación que versa acerca de la manera de conocer cómo cada parte de la naturaleza concuerda

---

<sup>723</sup> Ep. 12, Gb. 57. Énfasis nuestro.

<sup>724</sup> CM 254. Trad. cast.: 254.

con su todo y de qué modo se relaciona con las demás partes”.<sup>725</sup> La respuesta que Spinoza brinda en la epístola 32 es de una claridad categórica y de suma utilidad para nuestro estudio. Allí establece

Por correlación de las partes, pues, no entiendo sino que las leyes o la naturaleza de una parte coinciden de tal modo con las leyes o naturaleza de la otra, que se contrarían lo menos posible. Con respecto al todo y sus partes, solo *considero* las cosas como partes de algún todo en cuando sus naturalezas se adaptan recíprocamente de tal modo que coinciden, hasta donde es posible, entre sí; pero en cuanto se diferencian entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de la otra y, por tanto, es *considerada* como un todo, no como una parte.<sup>726</sup>

Una vez más, cuando Spinoza se enfrenta con la pregunta acerca de la manera en que sustancia y modos se relacionan, lo vemos recurrir en su explicación a las distintas maneras de considerar la naturaleza. Analicemos estas dos maneras de considerar descritas en el pasaje. Nuestro filósofo parte de la proclamación de que por correlación de las partes entiende que “las leyes o la naturaleza de una parte coinciden de tal modo con las leyes o naturaleza de la otra”.<sup>727</sup> A esto agrega que, con respecto al todo y sus partes, “sólo consider[a] las cosas como partes de algún todo en cuando sus naturalezas se adaptan recíprocamente de tal modo que coinciden, hasta donde es posible, entre sí”.<sup>728</sup> ¿Qué implican estas afirmaciones? Tal como hemos mostrado, el segundo género de conocimiento concibe aquello que es común a todo lo finito. Así, a partir de las *nociones comunes* de máxima universalidad, la razón nos pone en contacto con lo que es compartido por todas las cosas. Este conocimiento de lo común de todo lo finito, tal como se mostró, no es más que el conocimiento de los rasgos esenciales de los atributos divinos:<sup>729</sup> “todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de un 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”.<sup>730</sup> Es este conocimiento lo que permite, según Spinoza, concebir las cosas como parte de un mismo todo: el entendimiento o razón concibe lo que hay dejando de lado las diferencias y

---

<sup>725</sup> Ep. 31, Gb. 167.

<sup>726</sup> Ep. 32, Gb. 170. Énfasis nuestro.

<sup>727</sup> *Ibidem*.

<sup>728</sup> *Ibidem*.

<sup>729</sup> Steinberg, D. (2009), op. Cit., p. 150. Acerca de esto señala Spinoza: “Por ello, lo que proporciona el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todos, y se da igual en la parte y en el todo, y, por consiguiente, dicho conocimiento será adecuado” (EIIIP46Dem.).

<sup>730</sup> EIIIL2Dem.



aprehendiendo la manera en que todo lo singular se adapta recíprocamente y coincide entre sí. Así, lo que se establece en esta carta no es nada nuevo, sino que se encuentra en absoluta continuidad con lo postulado en su obra magna.

El segundo modo de considerar debe ser asociado a la imaginación. Cuando consideramos aquello que hace a las cosas diferentes entre sí –señala Spinoza–, entonces, formamos de ellas, en nuestra mente, ideas distintas. De este modo, las consideramos como una separada de la otra, esto es, concebimos a cada cosa como una singularidad independiente de otra, y no como una parte de algo superior. Si bien ya señalamos el carácter de parcialidad que tiñe a este modo de concebir las cosas, también es importante insistir en que es una función imprescindible del primer género de conocimiento el hecho de preservar la singularidad. La imaginación nos muestra, contra todo acosmismo, el carácter real y singular de lo finito. Nos enseña, en palabras de Joachim, que “cada modo es un miembro indispensable e irremplazable de la Naturaleza naturada, y que su contribución es absolutamente necesaria para la plenitud y coherencia del sistema modal en su conjunto”.<sup>731</sup>

Estas dos maneras de concebir no atentan en ningún sentido contra la univocidad de lo real, esto es, no hay distinción ontológica alguna entre sustancia y modos. Spinoza busca explicitar que son las mismas cosas las que puedo considerar como partes de algún todo al percibir sus equivalencias; o en cuanto se diferencian entre sí, formando en nuestra mente una idea distinta e independiente de la otra. Así, los conceptos de todo o sustancia y de parte o modo surgen como las notas o consecuencias de distintas maneras de percibir, concebir, pensar, conocer, aprehender o entender lo real. Para ilustrar esta cuestión con mayor claridad, nuestro filósofo brinda en esta carta el ejemplo de la sangre y sus partes, que ya presentamos más arriba y que nos gustaría ahora analizar en profundidad. El ejemplo reza del siguiente modo:

Por ejemplo: dado que los movimientos de las partículas de la linfa, del quilo, etc., se adaptan mutuamente en función de su tamaño y forma, de modo que coinciden por completo entre sí y forman todas a la vez un solo líquido, sólo en tal sentido se considera a la linfa, al quilo, etc., como *partes* de la sangre; pero en cuanto concebimos que las partículas linfáticas se diferencian,

---

<sup>731</sup> Joachim, H. H. (1958), op. cit., p. 42.

en función de su forma y movimiento, de las partículas del quilo, en tal sentido las consideramos como un *todo*, no como una parte.<sup>732</sup>

Así, Spinoza vuelve a distinguir entre el todo y sus partes como consecuencias de dos maneras de concebir. A continuación, para ser aún más claro, nuestro filósofo nos insta a imaginar que en esta sangre habita un gusanito “dotado de *vista* para discernir las partículas de la sangre, etc., y de *razón* para observar cómo cada una de estas partículas al chocar con otra retrocede o le comunica una parte de su movimiento, etc”.<sup>733</sup> Esto es, representa al sujeto que conoce la Naturaleza con la figura de un gusano que busca entender la naturaleza de la sangre.<sup>734</sup> Y esto, en principio, de dos maneras distintas: o a partir de la *vista*, que le muestra las distinciones entre las partículas de la sangre; o a partir de la *razón*, que le permite observar la relación que une a las distintas partículas, esto es, la naturaleza general de la sangre. Así, el paralelismo se hace evidente: mientras que la vista debe ser asociada a los sentidos, esto es, a un conocimiento directo, presente y durable de lo real; la razón me permite concebir lo común, permanente y eterno de la Naturaleza. ¿Qué nos dice Spinoza de estas dos maneras de concebir? La imaginación, señala nuestro filósofo, “no podría saber que todas las partes están regidas por la naturaleza general de la sangre, a adaptarse y, en cierto modo, a coincidir entre sí”.<sup>735</sup> Es esta, justamente, la limitación del primer género de conocimiento, su incapacidad de percibir las leyes de la naturaleza, aquello que de necesario, infinito y eterno posee lo real. Así, nuevamente, la imaginación es identificada como la responsable de introducir la división, la parte, la modificación. Lo contrario sucedería si el gusanito pudiera concebir la sangre a partir del segundo género de conocimiento. Entonces, percibiría que “los movimientos de las partículas de la linfa, del quilo, etc., se adaptan mutuamente en función de su tamaño y forma, de modo que coinciden por completo entre sí y forman todas a la vez un solo líquido, sólo en tal sentido se considera a la linfa, al quilo, etc., como partes de la sangre”.<sup>736</sup> Esto es, entendería que “todas las partes están regidas por la naturaleza general de la

---

<sup>732</sup> Ep. 32, Gb. 171.

<sup>733</sup> *Ibidem*. Énfasis nuestro.

<sup>734</sup> El paralelo es explicitado por Spinoza: “Este gusanito viviría, sin duda, en la sangre, como nosotros en esta parte del Universo...” (*Ibidem*).

<sup>735</sup> Ep. 32, Gb. 171.

<sup>736</sup> *Ibidem*.

sangre y están obligadas, como lo exige la naturaleza general de la sangre, a adaptarse y, en cierto modo, a coincidir entre sí”<sup>737</sup>

Un poco más adelante, Spinoza explicita cómo debemos extrapolar el ejemplo de la sangre a la dupla sustancia-modos. En función de esto, señala

Pero como todos los cuerpos de la Naturaleza pueden y deben concebirse del mismo modo como hemos concebido aquí a la sangre; pues todos los cuerpos están rodeados por otros y son determinados, a su vez, por estos a existir y obrar de cierta y determinada manera, conservando siempre, a la vez, en todos, es decir, en todo el Universo, la misma relación de movimiento y reposo; se sigue de aquí que todo cuerpo, en tanto existe modificado de determinado modo, debe ser considerado como una parte de todo el Universo que coincide con su todo y que se relaciona con las demás partes (...)<sup>738</sup>

Así, parece unir en una misma postulación ambas perspectivas: por un lado, aquella que nos muestra que todos los cuerpos están rodeados por otros cuerpos, que los determinan a existir y obrar de determinada manera. A su vez, conservan todos ellos la misma relación de movimiento y reposo, lo que los hace ser parte de un mismo todo. Así, parte y todo, modo y sustancia son conceptos que pueden distinguirse sólo como gnoseológicos. Desde el punto de vista ontológico no hay nada que permita establecer que sustancia y modos sean dos cosas realmente diferentes.

Ahora bien, podemos realizar nosotros mismos una objeción a esta manera de entender los conceptos de sustancia-modos. Si postulamos que el todo y la parte son sólo modos de concebir lo que hay, y no entes ontológicos dados, ¿cómo es posible que la sustancia sea siempre el todo, de manera invariable y constante? ¿No refiere esto a un respaldo ontológico y real? Creemos que la respuesta la brinda el propio Spinoza en esta misma carta. Allí, señala que la sangre que es concebida como un todo, bien puede concebirse como una parte si la pensamos en función de la relación que posee con las causas que le son externas. Por ejemplo, si pensamos las funciones que posee la sangre en el cuerpo humano, esto es, las causas que le comunican nuevos movimientos a la sangre, o los cuerpos a los que las partículas de la sangre pueden transmitir su movimiento. Así, aquello que habíamos identificado con el todo, se vuelve parte. ¿Es esto posible respecto al

---

<sup>737</sup> *Ibidem.*

<sup>738</sup> Ep. 32, Gb. 172.

Universo o sustancia? Spinoza explicita que si fuera de la sangre no existiera nada más, esto es, ninguna causa que le comunique nuevo movimiento, ésta permanecería siempre en su estado, debiéndose concebir siempre como un todo, pero no como una parte. Es esto lo que sucede con la sustancia o naturaleza, a la que jamás podremos concebir sino como un todo, y esto ya que no hay nada por fuera de ella.<sup>739</sup>

La *Ética* se encuentra en absoluta continuidad con lo hasta aquí establecido. En ella, Spinoza insiste en abordar la distinción entre la sustancia y sus modos como una distinción gnoseológica. De hecho, destina el Escolio de la Proposición 15 de la Primera Parte de su obra magna a explicitar esta cuestión. No es casualidad que nuestro filósofo elija dicha Proposición para hacerlo, ya que es ella, justamente, la que postula la inmanencia entre Dios y sus modificaciones estableciendo que “[t]odo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”. Esto es, afirma la univocidad de la Naturaleza spinoziana. A continuación, Spinoza se dedica a brindar ciertos argumentos que buscan defender, contra sus adversarios,<sup>740</sup> que la extensión es uno de los infinitos atributos de Dios. Esto es, que buscan mostrar, contra toda la tradición, que Dios es corpóreo. Es en este contexto que nuestro filósofo se ve obligado a explicar el modo en que la extensión, que es una e infinita, alberga la multiplicidad de los cuerpos múltiples y finitos. La explicación no deja lugar a dudas:

Pero como en la naturaleza no hay vacío (de esto he hablado en otro lugar), sino que todas sus partes deben concurrir de modo que no lo haya, se sigue de ahí que estas partes no pueden distinguirse realmente, esto es, que la substancia corpórea, en cuanto sustancia, no puede ser dividida. Si alguien, con todo, pregunta ahora que por qué somos tan propensos por naturaleza a dividir la cantidad, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la *imaginación*; o bien como sustancia, lo que sólo hace el *entendimiento*.<sup>741</sup>

---

<sup>739</sup> *Ibidem*.

<sup>740</sup> EIP15Esc.

<sup>741</sup> EIP15Esc. Más adelante Spinoza aclarará a qué se refiere cuando habla de ‘entendimiento’: “En efecto (como es notorio por sí), no entendemos por <entendimiento> el pensamiento en términos absolutos, sino sólo un cierto modo de pensar, que difiere de otros modos como el deseo, el amor, etc. y que, por tanto debe ser concebido por medio del pensamiento tomado en términos absolutos, es decir (por la Proposición 15 y la Definición 6), debe concebirse por medio de un atributo de Dios que exprese la eterna e infinita esencia del pensamiento de tal como que sin él no pueda ser ni ser concebido, y por ello (por el Escolio de la Proposición 29) debe ser referido a la Naturaleza naturada, como también los demás modos del pensar, y no a la naturante. Q.E.D” (EIP31Dem). Y agrega en el Escolio que no ha

Así, el problema vira, nuevamente, de ser ontológico a volverse gnoseológico. Spinoza responde a las objeciones en torno a la relación entre sustancia y modos a partir de una explicación que aparece de modo transversal a lo largo de toda su obra, permitiéndonos explicar todas y cada una de las dualidades mencionadas. En este caso, la distinción entre la imaginación y el entendimiento posibilita que la unidad y la distinción coexistan en un sistema unívoco, esto es, en un sistema que sostiene que “la materia es la misma en todo lugar, y que en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos”.<sup>742</sup>

¿Qué es concebir la cantidad “como cuando actuamos con la imaginación”? Inmediatamente Spinoza lo aclara: “Si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación –que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia– aparecerá finita, divisible y compuesta de partes”.<sup>743</sup> Así, nuevamente se asocia el primer género de conocimiento a los modos finitos y distintos entre sí. ¿Qué sucede con la razón? Que Spinoza sostenga que el entendimiento concibe la cantidad *como sustancia (vel ut substantia)*,<sup>744</sup> expresa de modo concluyente la intención que aparece desde sus primeros escritos: la sustancia no puede ser entendida como un concepto ontológico.

A continuación, nuestro filósofo decide brindar, tal como en su carta 32, un ejemplo para ilustrar esta particular relación entre el todo y sus partes. El nuevo ejemplo, que no se separa en modo alguno del del gusanito en la sangre, es el del agua y sus partes. “Por ejemplo –señala–, concebimos que el agua, *en cuanto es agua (quatenus aqua)*, se divide, y que sus partes se separan unas de otras; pero no *en cuanto que es sustancia corpórea (quatenus substantia)*, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide”.<sup>745</sup> El ejemplo es diáfano. La misma agua puede ser concebida de dos modos distintos. Es por esta razón que Spinoza vuelve a utilizar la expresión *quatenus ad* para referirse a estas dos perspectivas cognoscitivas de la misma realidad.<sup>746</sup> La primera, que es identificada con la imaginación, concibe las distintas partes del agua; la segunda, el agua como un

---

querido referirse con este término más que a “lo percibido por nosotros con mayor claridad”, esto es, a “la intelección misma, que es lo que más claramente percibimos” (EIP32Esc).

<sup>742</sup> EIP15Esc.

<sup>743</sup> *Ibidem.*

<sup>744</sup> *Ibidem.*

<sup>745</sup> *Ibidem.*

<sup>746</sup> Esto mismo aparece en EIP13Cor., donde Spinoza establece: “De aquí se sigue que ninguna sustancia y, consiguientemente, ninguna sustancia corpórea, en cuanto sustancia, es divisible”.

todo o sustancia. Con esto, Spinoza da por finalizada su explicación, afirmando que, en función de lo dicho, “no hay razón alguna para decir que Dios padezca en virtud de otra cosa, o que la sustancia extensa sea indigna de la naturaleza divina, aunque se la suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita”.<sup>747</sup> Así, la conclusión es clarísima: ya no importa el hecho de que la extensión pueda concebirse como divisible, esta es, de hecho, una manera auténtica de concebirla; ahora bien, es necesario que se conceda que, al menos desde una perspectiva, ésta es eterna e infinita.

Estas postulaciones de la Primera Parte de la *Ética*, encuentran una explicación precisa en la Segunda Parte de esta misma obra, donde Spinoza expone la comúnmente denominada Digresión Física. Allí, en el Lema 7, llama a la naturaleza “un solo individuo, cuyas partes –esto es, todos los cuerpos– varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total”.<sup>748</sup> Esto es, vuelve a explicar la relación sustancia-modos como una relación de todo y partes. Más adelante, en esta misma Parte, Spinoza explicita, como ya hemos visto, que el alma cuando imagina no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado. Esto se da siempre que es determinada de un modo externo, esto es, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello.<sup>749</sup> Así, el primer género de conocimiento nos pone en contacto con una percepción de los cuerpos que Spinoza define como “consecuencias sin premisas”,<sup>750</sup> esto es, como efectos sin causa. En tanto tales, los cuerpos, los modos, las cosas, son concebidos en su singularidad,<sup>751</sup> separados uno de otros y, sobre todo, separados de aquello de lo que son parte, esto es, la sustancia. De allí, que las ideas de la imaginación sean presentadas como mutiladas o inadecuadas,<sup>752</sup> por no lograr comprender el lugar de *parte* que los cuerpos ocupan en la totalidad. Esto es, tomando cada cuerpo como un todo,<sup>753</sup> sin lograr concebir la trama en la que se hallan inmersos.<sup>754</sup> La razón, en cambio, percibe la necesidad de las cosas tal como en en sí. “Esta necesidad de las cosas –afirma nuestro filósofo–

---

<sup>747</sup> EIP15Esc.

<sup>748</sup> EII7.

<sup>749</sup> EIIP29Esc.

<sup>750</sup> EIIP28Dem.

<sup>751</sup> EIIP40Esc2.

<sup>752</sup> EIIP35Dem.

<sup>753</sup> Este es el modo de concebir que nos lleva a pensar al hombre, “dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio” (EIIIPrefacio).

<sup>754</sup> Cf. Morfino, V. (2015) *op. cit.*

es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios”.<sup>755</sup> Que la necesidad de las cosas sea la misma necesidad de la naturaleza eterna de Dios se explica en la medida en que entendemos que es necesario que cada uno de los cuerpos singulares sea una parte de la extensión divina. Esto, como sabemos, no quiere decir otra cosa que que cada uno de estos cuerpos tendrá, necesariamente, los rasgos esenciales que caracterizan la extensión. Rasgos que, tal como ya se ha señalado, son identificados por Spinoza con los modos infinitos inmediatos. Así, es necesario que todo modo, en tanto sustancia, se mueva o esté en reposo. Es en este sentido que Spinoza señala que “lo que proporciona el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todos, y se da igualmente en la parte y en el todo, y, por consiguiente, dicho conocimiento será adecuado”.<sup>756</sup> En otras palabras, cuando concibo lo singular a partir del segundo género de conocimiento, lo concibo *en cuanto sustancia*.

Si la limitación de la imaginación consiste en ser incapaz de elevarse por sobre lo singular para captar lo común, la parcialidad de la razón radica en lo opuesto. El segundo género de conocimiento, tal como sabemos, no accede a la cosa singular.<sup>757</sup> Las nociones comunes, al percibir lo común o, lo que es lo mismo, los rasgos esenciales de los atributos divinos, no nos brindan conocimiento de las esencias singulares de las cosas. Lo que, visto desde la dupla que nos hallamos investigando, implica una pérdida demasiado grande: la razón no nos permite concebir qué hace que un modo sea ese modo y no otro. El conocimiento de las diferencias se ve aplastado por el conocimiento de lo común o general. Es en este sentido que concebir la realidad a partir de la razón también es concebirla desde un sesgo o perspectiva. La ciencia intuitiva se presenta, entonces, nuevamente como aquel conocimiento en el que las perspectivas imaginativa y racional –auténticas, aunque incompletas– se hallan unidas, dando lugar al conocimiento completo de la naturaleza.

Analícemos, entonces ahora, cómo es abordada la dupla sustancia-modos a partir del tercer género de conocimiento. Tal como señalamos, el *Tratado breve* presenta –a continuación del diálogo entre entendimiento, el amor, la razón y la concupiscencia– un segundo diálogo que, en palabras de Spinoza, “sirve, por un lado, para lo anterior y, por otro, para la segunda parte del

---

<sup>755</sup> EIIP44Cor2Dem.

<sup>756</sup> EIIP46Dem.

<sup>757</sup> EIIP44Cor2Dem.

siguiente”. Esto es, se postula en continuidad con lo anterior y lo que vendrá más adelante. Este segundo intercambio se da entre los personajes de Erasmo y Teófilo. Erasmo (“amable”) representa, para Atilano Domínguez, el deseo racional; mientras que Teófilo (“amigo de Dios”) encarna el amor intelectual. Entre ambos no se presenta una oposición como la que encontrábamos en el diálogo anterior entre la razón y la concupiscencia, sino que colaboran como la razón y el entendimiento.<sup>758</sup> Nos interesa, específicamente, aquella parte en la que Erasmo inquiriere a Teófilo acerca de la precisa relación entre la sustancia y sus modos, o el todo y sus partes. Partiendo de la afirmación de la causalidad inmanente de Dios, Erasmo objeta que, si este Dios y lo por él producido forman juntos un todo, entonces parecería que se atribuye más ser a Dios en un momento que en otro.<sup>759</sup> Teófilo brinda, entonces, una explicación que busca aclarar este “embrollo”:<sup>760</sup> “[l]a esencia de la cosa no toma nada por su unión con otra, con la que forma un todo, sino que, por el contrario, la primera permanece invariable”.<sup>761</sup> ¿Qué quiere expresar Spinoza a partir de esta afirmación representada por Teófilo? ¿Es casualidad que el interlocutor identificado con el amor intelectual defienda el conocimiento de la esencia singular de las cosas? A continuación, Teófilo brinda un ejemplo para ilustrar su punto:

Para que me comprendas mejor, te pondré un ejemplo: un escultor, que ha hecho de madera diversas figuras, que imitan las partes de un cuerpo humano. Coge una de ellas, que tiene la figura de un pecho humano, y la une con otra que tiene la figura de una cabeza humana, y forma con esas dos un todo, que representa la parte superior de un cuerpo humano. ¿Vas a decir que la esencia de la cabeza ha aumentado, porque fue unida con el pecho? Esto es un engaño, ya que es lo mismo que era antes.<sup>762</sup>

El ejemplo parece aludir claramente al tercer género de conocimiento, aquel que puede concebir el todo sin perder de vista la esencia singular de las cosas. Esto es, aquel conocimiento que comprende lo singular como siendo en Dios. Es decir, que no se pierde ni en la división y separación, ni en la totalización absoluta, sino que da cuenta de la unidad de la parte y el todo. O,

---

<sup>758</sup> Spinoza, B. (1990) *op. cit.*, nota 64 de Atilano Domínguez, p. 224.

<sup>759</sup> KV I, 2, Segundo Diálogo, 3.

<sup>760</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>761</sup> *Ibidem.*

<sup>762</sup> KV I, 2, Segundo Diálogo, 4.



en otras palabras, que la unidad no se opone a la multitud ni añade nada a las cosas, ya que no es más que un modo de pensar.<sup>763</sup>

Tal como se ha señalado en el análisis de los géneros de conocimiento en el capítulo 2, Spinoza establece en su KV que el *conocimiento claro* o intuitivo supera la limitación de la razón al tener como central a la singularidad, dando lugar a “un gozo o una unión inmediata con algo que sea mejor conocido [separándose de la imaginación] y gozado [distinguiéndose de la razón] que lo anterior, en cuyo caso la victoria es siempre necesaria”.<sup>764</sup> La proclamación de Teófilo, entonces, se encuentra en este mismo sentido: el modo de conocer de la ciencia intuitiva comprende el todo, pero sin desconocer sus partes. O, en otras palabras, comprende el ser ya sin todo ni partes.

La Epístola 32 también da cuenta de la manera en que la ciencia intuitiva concibe la dupla sustancia-modos. Allí, Spinoza, a propósito de la traspolación del ejemplo del gusanito a la relación entre la sustancia y sus modos, dice:

Pero respecto a la sustancia concibo que cada parte tiene una unión mucho más estrecha con el todo. Pues como he intentado demostrar anteriormente en mi primera carta (que le escribí cuando aún residía en Rijnsburg), que pertenece a la naturaleza de la sustancia ser infinita, se sigue que a la naturaleza de la sustancia corpórea le pertenece cada una de sus partes y *sin ellas no puede existir ni concebirse*.<sup>765</sup>

El último género de conocimiento nos permite concebir la unión de la parte con el todo. Esto implica, no sólo superar la separación introducida por la imaginación, sino también dejar atrás la limitación de la razón, para entender que no hay todo sin partes. De esto da cuenta Spinoza, al establecer de modo explícito, contra cualquier prioridad ontológica, que la sustancia corpórea no puede existir ni concebirse sin sus partes. Esta proclamación es un revés directo a cualquier lectura que pretenda sostener que lo que hay entre la sustancia y sus modos, o entre el todo y sus partes, es una distinción real. El último género de conocimiento nos muestra que los conceptos de sustancia y modos descansan en las perspectivas humanas sobre la realidad, y que cuando

---

<sup>763</sup> CM 246. Trad. cast.: 244.

<sup>764</sup> *Ibidem*. Agregados nuestros.

<sup>765</sup> Ep. 32, Gb. 173. Énfasis nuestro.

conocemos el ser de modo completo, ya sin perspectivas, comprendemos que los modos no pueden ni ser ni ser concebidos sin la sustancia y, viceversa –un pequeño y enorme viceversa, diría Marilena Chaui–<sup>766</sup>, la sustancia no puede ser ni ser concebida sin sus modos.

Vayamos a la *Ética*, donde esto mismo se ve expresado de manera concluyente. La manera de concebir de la ciencia intuitiva, tal como vimos, implicaba, desde la dupla esencia-existencia, comprender la unión entre la esencia formal y la esencia actual de las cosas, que se plasma en lo que Spinoza denomina esencia singular.<sup>767</sup> Desde la dupla eternidad-duración, suponía sobreponerse a la dualidad para entender que, en tanto modos durables, somos eternos.<sup>768</sup> Respecto de la dupla sustancia-modos, el paralelismo es absoluto. Como ya hemos señalado, nuestro filósofo caracteriza el conocimiento de tercer género como aquel que avanza desde de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de las esencias de las cosas.<sup>769</sup> Este modo de proceder implica un conocer la parte en el todo, sin perderse en la parte ni en el todo. Esto es, dejando de lado las distinciones que nos presentaban los primeros dos géneros de conocimiento. En este sentido, la Quinta Parte de la *Ética* no sólo proclama que “las cosas singulares no pueden concebirse si Dios”,<sup>770</sup> sino también, que conocer a Dios es entender las cosas según el tercer género de conocimiento.<sup>771</sup> Es tan ridículo creer que se puede concebir la parte sin el todo, como sostener que puede comprenderse el todo sin la parte. Lo que insiste en dejar atrás toda dualidad, para comprender la unidad que gobierna lo real.<sup>772</sup>

### **3.5 Infinito-finito**

La naturaleza de la dupla infinito-finito no se aleja en modo alguno de la naturaleza de las duplas anteriores, encontrando su razón de ser a partir de la teoría del conocimiento spinoziana. Nos gustaría en esta sección analizar ciertas postulaciones fundamentales del TIE, el *Epistolario* y la *Ética* en las que Spinoza se muestra muy consciente de la complejidad de este nexo, buscando

---

<sup>766</sup> Chaui, M. (2008), *op. cit.*, p. 19.

<sup>767</sup> Cf. Apartado Esencia-Existencia de este capítulo.

<sup>768</sup> EVP23Esc.

<sup>769</sup> EIP40Esc2; EVP25Dem.

<sup>770</sup> EVP30Dem.

<sup>771</sup> EVP27Dem.

<sup>772</sup> “Mediante la ciencia intuitiva la cosa es percibida en su totalidad y, por lo tanto, aprehendida adecuadamente, sin peligro de error” (TRE §13).

brindar una solución a lo que, sabemos, fue uno de los problemas centrales de su filosofía. Y que, como mostramos, se desarticula al leer la propia letra de nuestro filósofo. Volvamos, entonces, una vez más, a los textos.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* Spinoza adjudica el problema que se ha generado en torno a la relación entre lo infinito y lo finito a que los hombres no han sabido distinguir entre la imaginación y la intelección.<sup>773</sup> En la Carta 12 de su *Epistolario* insiste en lo mismo, afirmando que el problema del infinito se ha vuelto tan difícil e inextricable porque sus lectores no lograron distinguir entre “lo que podemos solamente entender pero no imaginar, y lo que también podemos imaginar”.<sup>774</sup> La *Ética*, como ya hemos mostrado, asocia lo infinito y lo finito a distintos modos de conocer, al postular que la misma cantidad puede ser concebida como infinita o finita dependiendo de cómo la piense.<sup>775</sup> De este modo, Spinoza vuelve a asociar el problema del infinito a un problema gnoseológico.

El primer género de conocimiento, como ya hemos adelantado, es asociado una y otra vez a la finitud. En su TIE, Spinoza, luego de sostener que el problema del infinito es un problema del conocimiento, establece que quienes no son conscientes de esto caen en el error de sostener que la extensión debe estar en un lugar, ser finita y tener partes que realmente se distinguen entre sí.<sup>776</sup> Estos errores, como sabemos, no surgen más que de desconocer la limitación del primer género de conocimiento, esto es, de tomar el dato de la imaginación como un dato completo. Hecho que, como Spinoza ha señalado numerosas veces, deriva en la falsedad, descrita como parcialidad o incompletitud. Cerca de su abrupto final, el TIE señala aquello que nos permite concebir el segundo género de conocimiento. Este párrafo, si bien ya analizado en el primer capítulo de este trabajo, es de fundamental importancia para el análisis de esta sección. Allí, Spinoza dice:

Estas son las propiedades del entendimiento que he notado en primer lugar y que comprendo de modo claro. I) Que involucra certeza, esto es, que sabe que las cosas son formalmente así, como se contienen objetivamente en él mismo. II) Que percibe ciertas cosas, o lo que es lo mismo, forma ciertas ideas de manera absoluta, y ciertas <ideas> a partir de otras. Es decir,

---

<sup>773</sup> TIE §33.

<sup>774</sup> Ep. 12, Gb. 53.

<sup>775</sup> EIP15Esc.

<sup>776</sup> TIE §33.

forma la idea de la cantidad de manera absoluta y no atiende a otros pensamientos, en cambio no <forma> las ideas del movimiento, sino atendiendo a la idea de la cantidad. III) Las ideas que forma de manera absoluta expresan la *infinitud*, en cambio forma las determinadas a partir de otras. En efecto, si percibe la idea de la cantidad por una causa, entonces determina la cantidad como cuando percibe que un cuerpo se origina a partir del movimiento de un plano, el plano a partir del movimiento de una línea, y finalmente la línea a partir del movimiento de un punto. En efecto, estas percepciones no sirven para comprender la cantidad, sino solo para determinarla. Lo que se manifiesta así, porque las concebimos como si surgieran a partir del movimiento, aunque el movimiento no se percibe a no ser que se perciba la cantidad. Y podemos continuar al infinito el movimiento para formar una línea, lo que de ningún modo podríamos hacer, si no tuviéramos la idea de una *cantidad infinita*. IV) Forma primero las ideas positivas que las negativas. V) Percibe las cosas no tanto bajo la duración, como bajo cierta especie de eternidad, y <bajo> un *número infinito*. O más bien, para percibir las cosas no atiende al número ni a la duración. En cambio, cuando las imagina, las percibe bajo un cierto número, determinada duración y cantidad (...).<sup>777</sup>

Así, Spinoza establece, en primer lugar, que el conocimiento del entendimiento debe ser asociado a las esencias objetivas, esto es, al conocimiento verdadero de las esencias formales de las cosas. En segundo lugar, que forma la idea de la cantidad de manera absoluta, esto es, en continuidad con lo visto en la sección anterior, que concibe la cantidad *como sustancia*.<sup>778</sup> En tercer lugar, que percibe las cosas no tanto bajo la duración, sino como *bajo cierta especie de eternidad*. Por último, que las ideas que forma de manera absoluta expresan la *infinitud*. Así, se refiere en este fragmento a todas las duplas abordadas, mostrando que tanto la esencia, como la eternidad, la sustancia y lo infinito son notas con que el entendimiento o razón concibe la naturaleza.

La Carta 12, o *Epístola del infinito*, es un escrito de suma relevancia para el análisis de la dupla infinito-finito. En ella, Spinoza responde a su corresponsal y amigo Lodewijk Meyer, precisamente acerca de este vínculo tan complejo. Allí leemos un Spinoza que, si bien responde en tono amigable a un interlocutor al que aprecia, no deja de mostrarse un tanto ofuscado por las dificultades que ya le estaba dando este tema. A propósito de esta cuestión, señala

---

<sup>777</sup> TIE §38.

<sup>778</sup> EIP15Esc.

El problema del infinito siempre pareció a todos difícilísimo y hasta inextricable, porque no distinguieron entre lo que es infinito por su naturaleza o en virtud de su definición, y lo que no tiene límites, no en virtud de su esencia sino en virtud de su causa. Y además, porque no distinguieron entre lo que se llama infinito porque no tiene límites y aquello cuyas partes, aunque tengamos su máximo y su mínimo, no podemos comparar y explicar con ningún número. *En fin*, porque no distinguieron entre lo que podemos solamente *entender* pero no *imaginar*, y lo que también podemos imaginar. Y, si hubiesen tenido en cuenta esto, repito, nunca se hubieran visto agobiados por una multitud tan enorme de dificultades.<sup>779</sup>

Así, nuestro filósofo enumera ciertos factores a los que identifica como la causa de los problemas que surgen en torno a la cuestión del infinito. Marilena Chaui señala, desglosando el pasaje, que las dificultades en torno a lo infinito emergen porque no se diferencia [1] aquello que es infinito por su propia naturaleza o definición y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa. [2] aquello que se dice infinito porque carece de límites y aquello cuyas partes, aunque conocemos su máximo y su mínimo, no podemos representar mediante número alguno. Y finalmente, [3] aquello que sólo se puede entender y aquello que se puede entender pero también imaginar.<sup>780</sup> La primera distinción corresponde, para la filósofa brasileña, a la filosofía: a la infinitud como propiedad del ser. La segunda, a la matemática, y es identificada por Chaui con la separación entre la geometría y la matemática propiamente dicha. La tercera, atañe a los géneros de conocimiento, esto es, a la diferencia entre el intelecto y la imaginación.<sup>781</sup> De este modo, hay que tener en mente, para no caer en errores, estas 3 clases de distinciones: la ontológica, la matemática, la gnoseológica.

Nos interesan aquí, por obvias razones, particularmente, las distinciones [1] y [3] y el nexo que las une. Por lo que dejaremos el aspecto matemático de lado y abordaremos específicamente el vínculo entre el error ontológico y el gnoseológico. Resulta significativo, en primer lugar, y en función de todo lo que hemos visto hasta aquí, que Spinoza vuelva a abordar la cuestión del ser junto con la del conocimiento humano. De hecho, si tomamos la traducción de esta carta tal como la realiza Oscar Cohan en la edición que aquí utilizamos, nuestro filósofo parece subsumir las

---

<sup>779</sup> Ep. 12, Gb. 53.

<sup>780</sup> Chaui, M. (2006). *A nervura do real I. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 719.

<sup>781</sup> *Ibidem*.

primeras dos dificultades a la última al dar inicio a la última oración con un “[e]n fin”. Esto es, parece explicar que la incapacidad de distinguir entre estos tipos de infinitos se basa en la incapacidad para diferenciar entre imaginación y entendimiento. Sin embargo, el texto latino utiliza el vocablo *denique*, que parece traducirse mejor por *finalmente*, traducción por la que opta, por ejemplo, Atilano Domínguez.<sup>782</sup> De cualquier modo, creemos que la intención spinoziana de brindar una explicación al problema del infinito fundamentalmente a partir del factor gnoseológico se deja ver de modo claro a partir de las postulaciones siguientes. A las primeras tres distinciones le siguen dos conclusiones:

Y, si hubiesen tenido en cuenta esto, repito, nunca se hubieran visto agobiados por una multitud tan enorme de dificultades. Pues entonces, hubiesen comprendido claramente cuál infinito no se puede dividir en partes ni puede tenerlas y, por el contrario, cuál puede tenerlas, sin contradicción. Y, más aún, hubiesen comprendido cuál infinito puede concebirse mayor que otro infinito, sin ninguna contradicción, y cuál no (...) <sup>783</sup>

Tal como lo entiende Chauí, la primera de estas conclusiones deriva de la distinción ontológica; mientras que la segunda lo hace de la distinción matemática.<sup>784</sup> Así, si seguimos el orden sugerido por la filósofa, lo que se encuentra afirmando Spinoza desde el punto de vista ontológico es que si los hombres hubiesen logrado distinguir entre “aquello que es infinito por su propia naturaleza o definición y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa”,<sup>785</sup> “hubiesen comprendido claramente cuál infinito no se puede dividir en partes ni puede tenerlas y, por el contrario, cuál puede tenerlas, sin contradicción”.<sup>786</sup> ¿A qué refiere nuestro filósofo con esta discriminación entre infinitos? A continuación, no casualmente, Spinoza busca definir los conceptos de sustancia y modos, estableciendo algo que es de fundamental relevancia en función de nuestra hipótesis de lectura. “[N]osotros –afirma– concebimos la existencia de la sustancia como absolutamente diferente de la existencia de los modos. De lo cual nace la diferencia entre *eternidad* y *duración*. Pues, por medio de la duración sólo podemos explicar la existencia de los

---

<sup>782</sup> Cf. Spinoza, B. (1988) *Correspondencia*, Traducción Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, p. 130. Edwin Curley en continuidad con Domínguez también elige traducir por “Finally” (en Spinoza, B. (1985) *The Collected Works of Spinoza*, Vol I, Edited and Translated by Edwin Curley, Princeton University Press, Princeton, p. 201).

<sup>783</sup> Ep. 12, Gb. 53.

<sup>784</sup> Chauí, M. (2006) *op. cit.*, p. 719.

<sup>785</sup> Ep. 12, Gb. 53.

<sup>786</sup> *Ibidem*.

modos, pero la sustancia sólo podemos explicarla por medio de la eternidad, esto es, de la fruición infinita de existir o de ser”.<sup>787</sup> Si bien ya hemos analizado este fragmento en la sección destinada a la dupla eternidad-duración, consideramos fundamental volver a hacerlo en este punto.

Recapitemos brevemente el camino demostrativo propuesto por Spinoza. En primer lugar, nuestro filósofo distingue entre lo infinito por naturaleza o definición y lo infinito por su causa. En segundo lugar, caracteriza al primer infinito como indivisible, y al segundo como divisible sin contradicción. En tercer lugar, establece que nuestra manera de *concebir* la sustancia y los modos es absolutamente distinta, ya que mientras que la sustancia sólo es explicable por la eternidad, esto es, por la fruición infinita de existir o de ser, los modos sólo podemos explicarlos por la duración. A continuación, agrega

De todo esto consta claramente que la existencia y la duración de los modos, si *consideramos* estos y no el orden de la Naturaleza, como sucede muy a menudo, podemos determinarla a voluntad (sin destruir, por esto, de ninguna manera el concepto que tenemos de ellas), concebirlas mayores o menores, y dividir las en partes; pero la eternidad y la sustancia, como no pueden ser *concebidas* sino como infinitas, no pueden tolerar nada semejante, sin que destruyamos al mismo tiempo su concepto. Por lo cual aquellos que piensan que la sustancia extensa está compuesta de partes o de cuerpos realmente distintos entre sí parlotean simplemente, por no decir que desvarían.<sup>788</sup>

Nuevamente, la explicación de la dupla infinito-finito se halla atravesada por las otras duplas. Y, una vez más, Spinoza se muestra absolutamente coherente al explicar los conceptos de infinito y finito en total continuidad con lo hasta aquí establecido. Aquello que aparecía al inicio de la epístola 12 como una distinción esencial para no caer en errores, encuentra a medida que la carta avanza, una explicación en función de la hipótesis *onto-gnoseológica*. Así, la diferencia entre los dos tipos de infinitos presentados por Spinoza se vuelve comprensible a partir de la distinción entre la imaginación y el entendimiento. Que, de hecho, se halla presente desde el comienzo, siendo una de las distinciones fundamentales que debe tenerse en cuenta para no caer en grandes confusiones en torno a la cuestión del infinito. Este último pasaje vuelve a proclamarse en torno a la cuestión de la divisibilidad de la extensión para repetir lo que ya se estableció en los *Pensamientos metafísicos*, el *Tratado de la reforma del entendimiento*, el *Tratado breve* y la

---

<sup>787</sup> Ep. 12, Gb. 54.

<sup>788</sup> Ep. 12, Gb. 55.

*Ética*:<sup>789</sup> si consideramos la extensión, tal como lo hacemos con la razón, la entendemos como una, indivisible y absolutamente infinita, sustancia; cuando la concebimos mediante la imaginación, podemos pensarla en sus partes, dividirla en infinitos modos finitos. Así, volviendo a la primera distinción: aquello que es infinito por su definición, y que por tanto no puede dividirse, es la sustancia. Es aquella que sólo podemos concebir a partir de la razón, y, por tanto, como infinita. Esta es, en palabras de Chaui “el infinito indivisible propiamente dicho”.<sup>790</sup> ¿Qué es, entonces, aquello “que no tiene límites, no en virtud de su esencia sino en virtud de su causa”, esto es, aquel infinito que puede ser dividido sin contradicción? Tal como señala Chaui, la divisibilidad extensa no es sustancial, sino modal. Cuando concebimos a partir del primer género de conocimiento concebimos este segundo infinito, que es factible de ser dividido en sus partes finitas. ¿Por qué, entonces, Spinoza denomina aquí infinito a lo que es finito? Justamente porque no se está refiriendo a ámbitos distintos, sino a los modos en que los hombres pueden concebir una y la misma naturaleza. El concebirla como finita implica pensarla en función de la acción causal del movimiento de la extensión infinita. Es entender los modos finitos, que no es otra cosa que conocer las particularizaciones de las operaciones de los modos infinitos: este cuerpo es una particularización precisa de la faz de todo el universo que, desde siempre y para siempre, se encuentra en movimiento o reposo. Así, este otro infinito refiere a los modos, que son infinitos, justamente, en virtud de su causa: la sustancia.

En este mismo sentido se encuentra el pasaje de esta misma carta que hemos analizado al abordar la dupla sustancia-modos, y que señala que podemos concebir la cantidad de dos modos: a saber, conforme la tenemos en la imaginación con ayuda de los sentidos; o como sustancia, lo que solo ocurre por medio del entendimiento.<sup>791</sup> En absoluta continuidad con lo anterior, Spinoza proclama que concebir la extensión a partir del primer género de conocimiento nos lleva a concebirla en sus partes finitas, individuales, singulares, en sus modificaciones.<sup>792</sup> La perspectiva contraria es presentada por el segundo género de conocimiento, que nos permite entenderla como

---

<sup>789</sup> CM 254; TIE §33; KV, I, 2, Diálogos 1° y 2°; EIP15Esc. Tal como se ha dejado ver en los análisis realizados en este capítulo.

<sup>790</sup> Chaui, M. (2006) *op. cit.*, p. 720

<sup>791</sup> Ep. 12, Gb. 54.

<sup>792</sup> Tal como sostiene Sibilia, “[l]a división en partes o momentos, en oposición a la perspectiva cartesiana asumida en la obra prologada por Meyer, deja de ser presentada como una propiedad intrínseca de las cosas singulares para convertirse en el producto de una operación espontánea de la imaginación” (Sibilia, G., *op. cit.*, p. 131).



un todo infinito, indivisible y único, esto es, como sustancia. Así, mientras que la extensión es siempre la misma, nuestras maneras de concebirla determinan la infinitud o finitud. El problema del infinito, dicho de otro modo, “siempre pareció a todos difícilísimo y hasta inextricable” porque concibieron los conceptos de infinito y finito como conceptos ontológicos. Este punto de partida conduce a una multitud enorme de dificultades, que sólo pueden superarse a partir de repensar la propuesta spinoziana desde sus bases.

Ahora bien, nos gustaría insistir aquí, una última vez, en que este modo de entender los conceptos de infinito y finito no puede implicar la proclamación de que lo finito, en tanto imaginario, es ilusorio, mientras que infinito es verdadero. Cuestión que derivaría, como sabemos, en la interpretación acosmista: sólo la sustancia infinita es real, los modos finitos son imaginarios. Si bien Spinoza será mucho más claro respecto de esta cuestión en su *Ética* con la postulación de las nociones comunes, en esta carta de 1663 busca separar los conceptos de infinitud y finitud de un sustrato ontológico sosteniendo que las cosas que son infinitas por su causa pueden, al mismo tiempo, concebirse como finitas.<sup>793</sup> Lo que no implica ninguna otra cosa que lo que se ha postulado respecto de las otras duplas. Podemos concebir los cuerpos a partir de la imaginación, en lo que poseen de singular y finitos; o podemos concebirlos mediante la razón, en virtud de lo que tienen en común, sus rasgos infinitos. Así, es la misma extensión la que pensamos en su finitud o en su infinitud. En ambos casos, concebimos de manera parcial o sesgada, justamente porque no hay manera de concebir lo finito y lo infinito adecuadamente si no es en su absoluta unidad.

Dirijámonos ahora a la *Ética*. En la Definición 2 de la Primera Parte de esta obra, nuestro filósofo define lo *finito en su género* como aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza, identificando lo finito con lo limitado.<sup>794</sup> Que una cosa finita sólo pueda ser limitada por otra de su misma naturaleza implica que un cuerpo sólo puede ser limitado por otro cuerpo, un pensamiento por otro pensamiento.<sup>795</sup> Ahora bien, cuando nos dirigimos a la definición de infinito, hallamos una distinción fundamental: la que se postula entre lo *infinito en su género* y lo *absolutamente infinito*. La diferencia que Spinoza establece entre ambos es que “de aquello que

---

<sup>793</sup> Ep. 12, Gb. 61.

<sup>794</sup> Cf. Solé, M. J. (2005) “Imaginación y finitud -ética y ontología en Baruch Spinoza-” en Tatián, D. (comp.) *Spinoza. Primer Coloquio*, Altamira, Buenos Aires, pp. 75-84.

<sup>795</sup> EIDef2.

es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna”.<sup>796</sup> Así, se establece una tripartición entre lo finito, lo infinito en su género y lo absolutamente infinito. Cuestión que, en el contexto de nuestro trabajo, que pretende analizar la dupla infinito-finito, debe ser explicada. Esto es, necesitamos, antes de abordar dicha dupla, aclarar cómo explicamos lo que parece ser una reducción arbitraria.

Ahora bien, al problema de esta distinción entre dos clases de infinito se suma otro, igual de complejo. Spinoza presenta, en las primeras páginas de su *Ética* una multitud de nociones que ya hemos analizado brevemente en el segundo capítulo de este trabajo: *sustancia*, *atributos*, *modos infinitos inmediatos*, *modos infinitos mediatos* y *modos finitos*. Estas nociones son definidas en virtud de los distintos tipos de finitud e infinitud explicitados, generando una disparidad desconcertante: mientras que se distinguen tres nociones de infinitud y finitud, se postulan cinco maneras en que lo real se dice o expresa. Las definiciones de la Primera Parte de la *Ética* establecen que la sustancia es absolutamente infinita;<sup>797</sup> los atributos, infinitos en su género;<sup>798</sup> y los modos finitos, finitos en su género.<sup>799</sup> Esto redundante en al menos dos incógnitas que nos gustaría exponer y analizar aquí: el problema del carácter de los *atributos*, que parecen caer bajo un tipo de infinito distinto del de la sustancia; y el del lugar que ocupan los *modos infinitos* en el sistema, que al no ser identificados con ninguno de los infinitos expuestos por Spinoza, quedan en un lugar indefinido y enigmático. Ambas cuestiones nos ayudarán a clarificar este complejo panorama, para establecer a qué se refiere Spinoza con el término infinito en la *Ética*.

La problemática en torno al carácter de los *atributos* ha dado lugar a innumerables discusiones dentro de la literatura spinozista, tanto que aún hoy sigue siendo protagonista de vastas contiendas. El que Spinoza establezca, por un lado, que los atributos son aquello que el entendimiento percibe de una sustancia, como constitutivo de su esencia;<sup>800</sup> y que, a su vez, identifique la sustancia y sus atributos con distintos infinitos, ha generado desconcierto y perplejidad entre sus lectores. En torno a esta polémica, las aguas se han dividido en dos posturas

---

<sup>796</sup> EIDef6Exp.

<sup>797</sup> EIDef6Exp

<sup>798</sup> EIDef6Exp

<sup>799</sup> EIDef2

<sup>800</sup> EIDef4

básicas, aunque con sus variaciones. Por un lado, se halla la interpretación llamada *objetivista*. Forman parte de ésta quienes consideran que los atributos poseen una realidad ontológica individual, constituyendo parte de la esencia de la sustancia.<sup>801</sup> Es decir, que lo absolutamente infinito y lo infinito en su género refieren a distintos infinitos. Por el otro, defendiendo una interpretación *subjetivista*, se encuentran quienes, haciendo hincapié en la definición que Spinoza da de atributo en su *Ética*<sup>802</sup> y en su *Epistolario*,<sup>803</sup> establecen que el atributo es meramente el modo en el que el intelecto finito percibe la sustancia. De este modo, el infinito de la sustancia y el de los atributos se reducirían a un mismo ámbito de infinitud.

Entre aquellos que adscriben a la postura *objetivista* encontramos a muchos de los estudiosos más renombrados de Spinoza. Martial Gueroult<sup>804</sup> y Pierre Macherey,<sup>805</sup> por ejemplo, poseen una lectura muy similar en relación a esta temática. El primero defiende la objetividad de la distinción entre los atributos. Para él, éstos son constituyentes reales de la sustancia y se distinguen entre sí efectivamente. Macherey comparte esta interpretación, para él los atributos, lejos de poder considerarse representaciones del entendimiento, deben comprenderse como estando en la sustancia y constituyendo su esencia. Estos son presentados por el autor como los elementos o los momentos por los cuales ella se constituye. En este sentido, la relación que existe entre Dios y sus atributos es, según él, de identidad. En esta misma línea se halla Melamed,<sup>806</sup> quien establece que es claro a partir de varias proposiciones de la *Ética* (EIP7Dem; EIP31Dem; EIDef6) que los atributos, lejos de ser ilusorios, pertenecen de hecho a la sustancia y constituyen su esencia. Estos, si bien no la constituyen como sus partes, constituyen sus infinitos aspectos. Por su parte, Deleuze,<sup>807</sup> en una lectura que puede ubicarse en esta misma dirección, postula la idea de expresión como aquella que resume todas las dificultades que conciernen a la unidad de la sustancia y la diversidad de sus atributos. El filósofo considera los atributos como puntos de vista de la sustancia, pero no como externos a ella, sino que sostiene que Dios comprende en sí la

---

<sup>801</sup> Jarrett, C. (2008), "Some Remarks on the 'Objective' and 'Subjective' Interpretations of the Attributes" in *Inquiry. An interdisciplinary Journal of Philosophy*, 20 (1-4), pp. 447-456, p.448.

<sup>802</sup> EIDef4.

<sup>803</sup> Ep. 9, Gb. 46.

<sup>804</sup> Gueroult, M. (1968) *op. cit.*

<sup>805</sup> Macherey, P. (2006) *op. cit.*

<sup>806</sup> Melamed, Y. (2013), "The building blocks of Spinoza's Metaphysics: Substance, Attributes and Modes", *The Oxford Handbook of Spinoza*. Michael Della Rocca (ed.). New York: Oxford University Press.

<sup>807</sup> Deleuze, G. (1999) *op. cit.*

infinidad de sus propios puntos de vista. El uno permanece englobado en lo que expresa, de este modo, el sistema de Spinoza es completamente inmanente.

Hegel, ubicado en la línea *subjetivista*, diferencia en su *Ciencia de la Lógica*<sup>808</sup> la sustancia spinozista y sus atributos como entidades desiguales, estableciendo entre ellos una diferencia jerárquica que es análoga a la que separa al todo de sus partes. Estos atributos no tienen subsistencia particular, un ser en y por sí, sino que son esencias abstractas, puntos de vista sobre la sustancia que permanecen exteriores a ella. Una lectura similar hallamos en Wolfson.<sup>809</sup> Este autor establece que los atributos spinozianos son modos subjetivos del pensamiento, y que no tienen existencia real alguna. No forman parte de la sustancia, sino que son invenciones de la mente. En la misma línea interpretativa se encuentra la lectura de Jarrett,<sup>810</sup> quien considera que si nos limitamos a los textos de Spinoza, la evidencia se inclina a favor de la interpretación subjetivista de los atributos. Esto es, que entre la sustancia y sus atributos sólo hay una distinción de razón.

Nuestra lectura, siguiendo la hipótesis *onto-gnoseológica*, se encuentra en línea con las interpretaciones subjetivistas de los atributos. Sostenemos que el propio Spinoza es muy claro respecto al modo de definirlos, describiéndolos como aquello que percibimos de la esencia de la sustancia.<sup>811</sup> Esto, a su vez, explica la distinción que nuestro filósofo establece entre lo *absolutamente infinito*, que consta de infinitos atributos,<sup>812</sup> y lo *infinito en su género*, que es sólo aquello que logramos percibir -quedando una infinidad de atributos fuera de nuestro alcance-<sup>813</sup> de lo absolutamente infinito.<sup>814</sup> En este sentido, consideramos que la distinción entre sustancia y atributos y, lo que es lo mismo, entre lo *absolutamente infinito* y lo *infinito en su género*, no es real, sino introducida por nuestro entendimiento.

---

<sup>808</sup> Hegel, G. W. F. (2011), *Ciencia de la lógica*. Trad. F. Duque. Madrid: Abada editores-UAM Ediciones.

<sup>809</sup> Wolfson, H. (1934) *op. cit.*

<sup>810</sup> Jarrett, C. (2008), *op. cit.*, p. 454.

<sup>811</sup> EIDef4; EIP10Dem.

<sup>812</sup> EIDef6.

<sup>813</sup> KV, I, 1, §8, 8\*. Allí Spinoza dice “Pues sólo de dos sabemos lo que son”.

<sup>814</sup> EIDef.6Exp.

Respaldando esta hipótesis de lectura se encuentra la aclaración que el propio Spinoza realiza en su *Epistolario* a propósito de esta distinción:

Por sustancia entiendo aquello que es *en sí* y se concibe por sí; es decir, cuyo concepto no implica el concepto de otra cosa. Por atributo entiendo lo mismo, excepto que es llamado atributo con respecto al entendimiento que atribuye a la sustancia esa determinada naturaleza. Esta definición, digo, explica bastante claramente qué quiero entender por sustancia o por atributo. Ustedes, sin embargo, quieren, lo que no es absolutamente necesario, que yo explique con un ejemplo cómo *una sola y misma cosa* puede ser designada con dos nombres. Para no ser parco usaré dos ejemplos. Primero: digo que por Israel se entiende el tercer patriarca, y al mismo entiendo yo por Jacob, nombre que se le puso porque agarró el talón de su hermano. Segundo: por plano quiero entender aquello que refleja todos los rayos de la luz sin ningún cambio; lo mismo entiendo por blanco; excepto que blanco se dice respecto al hombre que contempla el plano.<sup>815</sup>

De este modo, Spinoza no sólo aclara la naturaleza de los atributos, sino también el modo en que éstos se relacionan con la sustancia. No hay una distinción real entre ambos, sino que *son una y la misma cosa*: la sustancia, y la manera en que el entendimiento humano conoce a la sustancia. Es decir, no podemos pensar lo *absolutamente infinito* y lo *infinito en su género* como dos infinitos realmente diferentes. Esto es, “no pueden existir dos infinitos, sino uno solo”.<sup>816</sup>

Este primer análisis suprime una de las distinciones al interior de la infinitud, pero resta un escollo: el problema de los modos infinitos. La manera en que Spinoza ha caracterizado a estos modos tan particulares, ha dado lugar a que se vuelvan un enigma para los intérpretes. Los modos infinitos son abordados en tres momentos de su obra: en la *Ética*, en el *Tratado Breve*, y en el *Epistolario*. Los desarrollos allí brindados son escasos a la vez que oscuros, lo que ha tenido dos consecuencias fundamentales: por un lado, la omisión o exclusión de esta teoría tan inextricable por muchos de los analistas de la obra spinoziana; por el otro, la absoluta falta de acuerdo entre aquellos que han intentado explicarlos. Cuando Spinoza aborda la naturaleza de estos modos en su *Ética*, lo hace distinguiendo entre los *modos infinitos inmediatos* y los *infinitos mediatos*. Acerca de los primeros, establece que han debido existir siempre y ser infinitos por seguirse de la

---

<sup>815</sup> Ep. 9, Gb. 46. Énfasis nuestro.

<sup>816</sup> KV, I, 1, §9.

naturaleza absoluta de algún atributo de Dios,<sup>817</sup> es por esto que su duración es ilimitada.<sup>818</sup> Los segundos, por su parte, al ser una modificación de algún modo infinito inmediato, también deben existir necesariamente y ser infinitos.<sup>819</sup>

Ahora bien, Spinoza señala su carácter infinito, pero en ningún momento explicita bajo qué noción de infinitud deben ubicarse. Al ser modos, parece evidente que no pueden caer bajo la categoría de lo *absolutamente infinito*, reservada sólo a la sustancia absolutamente infinita o Dios. Esta situación parece obligarnos a ubicarlos o bien bajo la categoría de lo *infinito en su género*, lo que implicaría equipararlos de cierto modo a los atributos, o bien considerar que pudiera existir en el sistema de Spinoza algún otro tipo de infinito que no haya sido definido.

Ya entre sus contemporáneos se encuentran las primeras muestras de desconcierto frente a estos modos tan particulares. Es G. H. Shuller quien en primer término le solicita a Spinoza en una epístola en 1675<sup>820</sup> que le aclare la índole de los modos infinitos dándole ejemplos de ellos, ya que en su *Ética* no lo había hecho. Es sabido que en su respuesta, nuestro filósofo brinda ejemplos de los *modos infinitos inmediatos* tanto para el atributo pensamiento como para el de la extensión. Sin embargo, cuando llega la hora de explicitar los *modos infinitos mediatos*, sólo nombra uno de ellos, “la faz de todo el universo”, sin determinar a qué atributo pertenece. Esta situación, sumada al hecho de la oscuridad de la teoría en sí, abrió la puerta a numerosas interpretaciones en torno a la índole de los modos infinitos.

Para Pierre Macherey, la teoría de los modos infinitos demuestra que la infinitud no pertenece exclusivamente a la sustancia y a sus atributos,. Esta teoría sirve para constatar que en Spinoza no hay dos órdenes de la realidad –uno sustancial e infinito, el otro modal y finito–, sino que hay una sola y misma realidad continua e indivisible. De esta manera, para el autor, los modos infinitos son el lugar donde se hace patente la unidad, donde se efectúa la transformación o determinación de lo infinito en lo finito.<sup>821</sup> Esta interpretación es reafirmada por Diana Cohen Agrest, quien establece que el propósito último de la doctrina de los modos infinitos es mostrar

---

<sup>817</sup> EIP21.

<sup>818</sup> EIP21Dem.

<sup>819</sup> EIP22.

<sup>820</sup> Ep. 63, Gb. 276.

<sup>821</sup> Macherey, P. (2006) *op. cit.*

que lo finito se produce *en* lo infinito, y no a partir de lo infinito. Contra toda lectura emanatista, Cohen defiende que el atributo spinozista se reproduce, de forma idéntica, sin alteración ni disminución, en el interior del orden modal que no es sino su consecuencia directa.<sup>822</sup> Haciendo hincapié en la importancia de esta teoría como algo fundamental en el sistema spinoziano se encuentra también Yitzhak Melamed. Este autor describe la doctrina de los modos infinitos como esencial para explicar la interacción de los modos finitos. Los modos infinitos sirven, según él, como totalidades que contienen como sus partes los modos finitos de cierto tipo. Tarea ésta que no puede ser realizada por la sustancia ni por los atributos por ser indivisibles.<sup>823</sup>

Entre las lecturas que niegan que estos modos sean entes situados entre lo absolutamente infinito y lo finito se encuentran Martial Gueroult<sup>824</sup> y Edwin Curley.<sup>825</sup> Gueroult concibe los modos infinitos inmediatos como esencias y los mediatos como existencias. Curley, los entiende como las leyes necesarias y universales de la Naturaleza. Defendiendo una lectura completamente distinta a todas las anteriores se encuentra Atilano Domínguez. Este traductor e intérprete de Spinoza considera que la doctrina de los modos infinitos no desempeña ningún papel fundamental en la ontología spinozista en general y que, por tanto, podría eliminarse sin que el sistema sufriera la menor pérdida.<sup>826</sup> De hecho, Domínguez cree que, al no existir datos para distinguir su infinitud de la infinitud de los atributos, la teoría de los modos infinitos no desempeña ningún papel en el origen de las cosas finitas. La mediación, de haberla en el spinozismo, corresponde a los modos finitos.

No se encuentra entre los objetivos del presente trabajo realizar un análisis profundo y original respecto del problema de estos modos tan enigmáticos. Sin embargo, es indispensable aclarar cómo deben ser entendidos al interior de la *Ética*. En este sentido, inscribiremos nuestra interpretación sobre esta temática en la línea de Atilano Domínguez. Sea que Spinoza haya considerado estos modos bajo el concepto de lo infinito en su género o de otro infinito no definido

---

<sup>822</sup> Cohen, Agrest, D. (2015) *op. cit.*

<sup>823</sup> Melamed, Y. (2013b) *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*. New York: Oxford University Press.

<sup>824</sup> Gueroult, M. (1968) *op. cit.*

<sup>825</sup> Curley, E. (1969), *Spinoza's Metaphysics: An Essay in interpretation*. Harvard: Harvard University Press.

<sup>826</sup> Domínguez, A. (1978) "Modos infinitos y entendimiento divino en la metafísica de Spinoza", *Sefarad XXXVIII*, pp.107-141.

-cuestión que fue y será un misterio debido a la falta de constatación textual-<sup>827</sup>, esto nos conduce a la certeza de que comprende estos modos como infinitos. Es decir, que los subsume bajo el concepto de finitud, tal como hace con la sustancia y los atributos. En este sentido, y retomando lo establecido por Domínguez, “la mediación, de haberla en el spinozismo, corresponde a los modos finitos”.<sup>828</sup>

Estas reducciones nos permiten, entonces, tomar como punto de partida aquel que nos interesaba en primer lugar: la relación entre lo infinito y lo finito. Esto es, el vínculo que une a la sustancia, sus atributos y sus rasgos esenciales con los modos finitos. Aquello que fue expresado, en exactamente el mismo sentido, por las duplas *esencia-existencia*, *eternidad-duración* y *sustancia-modos*.

La demostración a la proposición 28 de la Primera Parte de la *Ética* aborda la distinción entre lo finito y lo infinito con las siguientes palabras

Todo cuanto está determinado a existir y obrar, es determinado por Dios (*por la Proposición 26 y el Corolario de la Proposición 24*). Pero lo que es finito y tiene una existencia determinada no ha podido ser producido por la naturaleza, *considerada en absoluto*, de algún atributo de Dios, pues todo lo que se sigue de esa naturaleza, *tomada en absoluto*, de algún atributo de Dios, es infinito y eterno (*por la Proposición 21*). Ha debido seguirse, entonces, a partir de Dios, o sea, de algún atributo suyo, en cuanto se le considera afectado por algún modo, ya que nada hay fuera de sustancia y modos (*por el Axioma 1 y las Definiciones 3 y 5*), y los modos no son otra cosa (*por el Corolario de la Proposición 25*) que afecciones de los atributos de Dios. Ahora bien: tampoco ha podido seguirse a partir de Dios, o de algún atributo suyo, en cuanto afectado por alguna modificación que sea eterna e infinita (*por la Proposición 22*). Por consiguiente, ha debido seguirse de Dios, o bien ser determinado a existir y obrar por Dios, o por algún atributo suyo, en cuanto modificado por una modificación que sea finita y tenga una existencia determinada. Que era lo primero. Además, esta causa, o sea, este modo, a su vez (*por la misma razón de que nos hemos servido hasta ahora mismo en la primera parte de esta demostración*), ha debido también

---

<sup>827</sup> En KV, II, 5, §9, Spinoza dice acerca de los modos infinitos: “Si llevamos a cabo una pequeña investigación sobre ellos, comprobaremos al instante que no son más que simples modos, que dependen inmediatamente de Dios. Y, como la naturaleza de éstos es tal, no pueden ser concebidos por nosotros, a menos que tengamos a la vez un concepto de Dios, en el cual, por ser perfecto, debe descansar necesariamente nuestro amor”

<sup>828</sup> Domínguez, A. (1978) *op. cit.*



ser determinado por otra, que es también finita y tiene una existencia determinada, y, a su vez, esta última (*por la misma razón*) por otra, y así siempre (*por la misma razón*) hasta el infinito. Q.E.D.<sup>829</sup>

La importancia de esta demostración es fundamental. Si bien superficialmente caótica, sus líneas expresan de modo acabado la manera en que debemos entender la dualidad infinito- finito. Analicémosla en detalle. Nuestro filósofo parte de la proclamación de que la causa de la existencia de todas las cosas finitas y singulares es Dios. Ahora bien, establece a continuación, que esto implica un problema o, más bien, necesita algún tipo de aclaración respecto al modo en que Dios es su causa. Sabemos que, en este punto de la *Ética*, Spinoza ya ha afirmado que Dios es causa inmanente.<sup>830</sup> Ahora necesita explicitar en qué sentido se dice que lo finito es de modo inmanente en lo infinito. La explicación que da a continuación no es más que la expresión de la convalidación de la hipótesis *onto-gnoseológica*. Si tomamos a lo infinito y a lo finito como ámbitos distintos de lo real, es imposible hablar de inmanencia alguna, el planteo sólo funciona si entendemos que lo infinito y lo finito son maneras de concebir la Naturaleza. En este sentido, Spinoza establece que “lo que es finito no ha podido ser producido por la naturaleza, *considerada en absoluto*, de algún atributo de Dios, pues todo lo que se sigue de la naturaleza, *tomada en absoluto*, de algún atributo de Dios, es infinito y eterno”.<sup>831</sup> No es casualidad que se insista, como cuestión fundamental, en el modo de *considerar* a Dios. Si consideramos a la naturaleza en tanto infinita, cosa que, como sabemos, sólo hace la razón, no podemos concebir cómo se sigue de ella algo que sea finito. De hecho, esta es, justamente, la limitación del segundo género de conocimiento: su incapacidad de pensar lo singular y determinado. Ahora bien, sí podemos pensar lo finito como consecuencia del mismo Dios en tanto “considerado afectado por algún modo”. Sin embargo, aclara Spinoza, no de cualquier modo. Sabemos que hay modificaciones eternas e infinitas y que, en la medida en que nos hallamos concibiéndolas, tampoco podremos pensar lo finito. Sólo podemos concebir los modos finitos siguiéndose de algún atributo de Dios “*en cuanto* modificado por una modificación que sea finita y tenga una existencia determinada”.<sup>832</sup> Esto sólo puede hacerlo la imaginación, que concibe lo real en su singularidad y finitud. Así, el mismo Dios es concebido de uno u otro modo,

---

<sup>829</sup> EIP28Dem.

<sup>830</sup> EIP18.

<sup>831</sup> EIP28Dem. Énfasis nuestro.

<sup>832</sup> *Ibidem*.

dando lugar a la distinción entre lo infinito y lo finito. Hecho que nos permite constatar, nuevamente, que no hay dualidad ontológica posible entre la infinitud y la finitud.

Esto mismo es expresado otra vez por Spinoza en la Segunda Parte de la *Ética*. Allí, analizando esta cuestión desde el atributo pensamiento, establece que

La idea de una cosa singular existente en acto es un modo singular de pensar y distinto de los demás (por el Corolario y el Escolio de la Proposición 8 de esta Parte); y así (por la Proposición 6 de esta Parte), tiene como causa a Dios en cuanto es sólo cosa pensante. Pero no (Por la Proposición 28 de la Parte I) *en cuanto* es cosa pensante en términos absolutos, sino *en cuanto* se le considera afectado por otro modo de pensar, y de éste es Dios también causa en cuanto afectado por otro, y así hasta el infinito.<sup>833</sup>

Así, el camino se repite. Si concebimos al entendimiento absolutamente infinito en términos absolutos es imposible concebir esta idea singular y finita como distinta de otra. Cuando concebimos desde el segundo género de conocimiento consideramos lo que todo lo singular tiene en común, esto es, pensamos los modos como partes de un todo.<sup>834</sup> En este sentido, a partir de las *nociones comunes* de la razón, concebimos los rasgos de los atributos divinos, en este caso, que Dios es cosa pensante y, por tanto, toda modificación expresa este pensamiento. Esto es, concebimos aquello que de infinito posee lo finito. Tal como repetimos una y otra vez, este modo de concebir se extravía en lo infinito, perdiendo de vista la parte, lo singular y determinado. La perspectiva contraria nos la brinda la imaginación, que nos permite conocer la parte como todo, esto es, lo que hace a una idea esta idea y no otra. En este sentido, ya no consideramos lo que de infinito posee esta idea, sino aquello que la hace finita y singular. De allí, que Spinoza defina lo finito como lo limitado, un cuerpo finito es una cantidad precisa de extensión limitada por otra cantidad precisa de extensión. Una idea es un modo singular limitado por otras ideas singulares. Lo infinito es lo ilimitado por ser, justamente, aquello que conviene de igual manera a todo lo finito y singular, de modo absoluto.

Este modo de entender la infinitud y la finitud también se deja ver en el abordaje que Spinoza realiza del alma humana en esta misma parte. En el Corolario a la Proposición 11 de la

---

<sup>833</sup> EIIP9Dem. Énfasis nuestro.

<sup>834</sup> Esto mismo fue desarrollado en la sección anterior dedicada a la dupla Sustancia-Modos.

Segunda Parte de la *Ética*, nuestro filósofo establece que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios.<sup>835</sup> Esto es, vuelve a postular la inmanencia entre Dios y sus modificaciones. Ahora bien, tal como hizo anteriormente, nuestro filósofo entiende que la única manera de que esto se vuelva coherente es eliminando toda distinción ontológica entre Dios y sus modos, esto es, entre lo infinito y lo finito. Por eso, a continuación, señala que “cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa, sino que Dios (no *en cuanto* que es infinito, sino *en cuanto* que se explica a través de la naturaleza del alma humana, o sea, *en cuanto* constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea”.<sup>836</sup> Así, se insiste en la posibilidad de concebir a Dios o la Naturaleza desde dos perspectivas: *en cuanto* que infinito, *en cuanto* que finito. De ese modo, el alma humana en tanto concebida por la imaginación, como ya se postuló en la sección destinada a la dupla eternidad-duración, es una idea de afecciones de un cuerpo singular, finito y durable. Ahora bien, esta misma alma, si la concebimos a partir de la razón, podemos entenderla en cuanto infinita y eterna. Esto es, podemos concebirla en su modo de ser pensamiento divino.

Queda por investigar, entonces, qué es lo que nos permite concebir la ciencia intuitiva en función de la dupla infinito-finito. Consideremos, por última vez, qué tipo de conocimiento nos habilita el último género. Spinoza señala que “[c]ada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, *implica* necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios”.<sup>837</sup> Dicho de otra manera, “ya se considere una cosa como parte o como todo, su idea, sea la del todo o la de la parte, *implicará* (por la *Proposición anterior*) la esencia eterna e infinita de Dios”.<sup>838</sup> Esto es, no basta con concebir a Dios en cuanto que expresado por una modificación finita, que es lo que realiza la imaginación. Tampoco alcanza con el aporte de la razón, esto es, con la mera consideración de Dios en función de su esencia eterna e infinita. Sino que, tal como Spinoza señala, ambas cuestiones se *implican*. El conocimiento completo de lo real necesita de ambas perspectivas. Esta completitud está dada porque “[e]l tercer género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de ciertos atributos de dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia

---

<sup>835</sup> EIIP11Cor.

<sup>836</sup> *Ibidem*. Énfasis nuestro.

<sup>837</sup> EIIP45.

<sup>838</sup> EIIP46Dem.

de las cosas”.<sup>839</sup> La ciencia intuitiva une la perspectiva de la infinitud, expresada en la idea adecuada de ciertos atributos de Dios, y la perspectiva de la finitud, a partir del conocimiento de las esencias de las cosas singulares. En este sentido, logra concebir lo finito, pero de modo adecuado, esto es, sin perder de vista lo infinito y eterno. Cuanto más conocemos las cosas finitas de este modo, concluye Spinoza, más conocemos a Dios.<sup>840</sup> Esto es, entendemos que no hay Dios infinito por fuera de sus expresiones finitas. O, en otras palabras, que, cuando concebimos la realidad ya sin perspectivas, las nociones de Dios infinito y cosas finitas pierden su sentido, debiendo comprenderse como aspectos de una y la misma naturaleza.

### **3.6 Conclusiones**

A lo largo de este capítulo analizamos las duplas *esencia-existencia*, *eternidad-duración*, *sustancia-modos* e *infinito-finito* a partir de la hipótesis *onto-gnoseológica*. Demostramos que Spinoza brinda una explicación que se repite, de modo equivalente, en el análisis de cada una de ellas. Las perspectivas introducidas por la imaginación y la razón dan lugar a una dualidad que, cuando conocemos de modo intuitivo, se suprime, dando lugar a la constatación de la absoluta univocidad de lo real. En el capítulo siguiente indagaremos las consecuencias ontológicas y éticas que se siguen de nuestra propuesta interpretativa.

---

<sup>839</sup> EVP25Dem.

<sup>840</sup> EVP24.

## CAPÍTULO IV

### **IMPLICANCIAS DE LA HIPÓTESIS ONTO-GNOSEOLÓGICA**

En el capítulo anterior mostramos cómo cada una de las duplas postuladas encuentra su explicación a partir de la teoría de los géneros de conocimiento spinoziano. Esta explicación se da de modo equivalente en todas las duplas: el camino planteado por Spinoza asocia uno de los términos de la dupla a la perspectiva imaginativa, otro a la perspectiva racional, y la eliminación de toda perspectiva a partir de la unidad de las anteriores a la ciencia intuitiva. Así, los puntos de vista parciales de los primeros dos géneros de conocimiento son los que dan lugar a la oposición o separación entre dos aspectos que, cuando se conoce intuitivamente, esto es, de modo completo, se comprenden como unidos de modo inescindible. Este hecho confirmaba que la dualidad, lejos de ser ontológica, era gnoseológica. Concebir lo infinito separado de lo finito, la existencia separada de la esencia, lo eterno separado de lo durable y la sustancia separada de sus modos, sólo es una consecuencia de conocer limitada o insuficientemente. Lo real, en un planteo como el spinoziano, no es dual, sino unívoco.

Nos gustaría en este capítulo exponer las ventajas que posee esta manera de leer a Spinoza. Esto es, qué beneficios posee el establecer la coexistencia entre univocidad ontológica y dualidad gnoseológica en el proyecto spinoziano. En otras palabras, quisiéramos mostrar qué aporta nuestra hipótesis *onto-gnoseológica* a la historia de la recepción de Spinoza. Con este objetivo, compararemos, en primer lugar, las *implicancias ontológicas* que posee nuestra interpretación con las que conllevan las lecturas ontológicas. Esto es, analizaremos qué entraña para la metafísica spinoziana la resignificación de los conceptos *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración* y *sustancia-modos* en tanto que nociones gnoseológicas, mostrando que es sólo a partir de ella que podemos comprender la vastedad del ser spinoziano. En segundo lugar, indagaremos las *implicancias éticas* de nuestra propuesta interpretativa. Con el objetivo de mostrar que es sólo a partir de entender la dualidad como gnoseológica que se puede tener una comprensión adecuada del proyecto ético spinoziano, realizaremos dos movimientos argumentativos. Por un lado, examinaremos las lecturas *unilaterales* y *dualistas* para mostrar que las consecuencias éticas que se siguen de entender la dualidad como ontológica son absolutamente incompatibles con las

postulaciones que se hallan en la Quinta Parte de la *Ética*. Por el otro, mostraremos que tampoco puede comprenderse de modo adecuado la dimensión ética de la filosofía de Spinoza al eliminar, tal como lo hicieron las lecturas *unívocas*, toda dualidad. En resumen, mostraremos que es sólo a partir de nuestra hipótesis onto-gnoseológica que la filosofía práctica de Spinoza encuentra su sentido.

#### **4.1 Implicancias ontológicas**

Tal como se dejó ver en el primer capítulo, el modo en que la tradición leyó a Spinoza se vio signado por la resolución de la aparente contradicción que implicaba la defensa de la univocidad de lo real, por un lado, y la postulación de las dualidades de *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración* y *sustancia-modos*, por otro. Frente a esta aparente paradoja, los intérpretes tomaron partido: o proclamaron la dualidad anulando la univocidad, o abrazaron la unidad del ser a partir de ignorar toda dualidad. De estas elecciones, como sabemos, surgieron las lecturas que denominamos *unilaterales*, *dualistas* y *unívocas*. Lecturas que derivaron en la reducción y deformación del planteo de Spinoza, acusándolo de ateo, panteísta, acosmista, dualista y platónico, entre otras cosas.

Nuestra hipótesis de lectura surgía como respuesta a estos modos de distorsionar el proyecto spinoziano. Esto es, buscaba dar cuenta de la importancia que radica en el hecho de conservar aquello que el propio Spinoza se esforzó por establecer: hay una coexistencia entre la univocidad y la dualidad. Esta coexistencia se hace coherente en la medida en que comprendemos que mientras la univocidad es ontológica, la dualidad es gnoseológica. Esto es, a partir de nuestra interpretación *onto-gnoseológica*.

Ahora bien, nos gustaría profundizar, ahora, las consecuencias ontológicas que tiene nuestra lectura. Esto es, explicar qué sentido termina poseyendo lo infinito, esencial y eterno, y lo finito, existente y durable en el sistema spinoziano a partir de nuestra propuesta de lectura. Como sabemos, el entender estos conceptos como *ontológicos* implica pensarlos como entes o ámbitos que poseen un modo de ser distintivo. Esta manera de entenderlos, tiene como consecuencia obligada la separación real entre el ámbito de lo infinito y eterno, y el de lo finito y durable. Fundamentalmente, porque que algo sea un ente, ontológicamente hablando, implica que posee una esencia particular y singular, diferente a otra. Si Dios y los modos remiten a entes reales,

entonces, necesariamente, deben distinguirse. No hay manera de volver uno lo que, por naturaleza, es múltiple. Este, como sabemos, fue el punto de partida de las lecturas *unilaterales* y *dualistas*, que dio lugar a las reducciones panteístas, ateístas, acosmistas y dualistas. Las interpretaciones *unívocas* no se resignaron a este dualismo ontológico, pero tampoco lo enfrentaron, sino que decidieron rehuirlo. El modo de proclamar la unidad entre algo que se presentaba quebrado fue olvidar que estaba quebrado. Así, resolvieron aferrarse al monismo sustancial, a la univocidad del ser spinoziano, sin dar una solución real a la conflictiva relación entre lo infinito y lo finito.

Entender, tal como lo hemos hecho, la sustancia infinita y sus modos finitos como perspectivas de una y la misma realidad implica evitar todo punto de partida dividido. Al no partir de la ontologización de conceptos que no son ontológicos, se evita el problema que se vieron obligadas a resolver las interpretaciones *unilaterales*, *dualistas* y *unívocas*. Sin embargo, vale preguntar, qué queda, entonces, de lo infinito y lo finito, de las esencias y las existencias, lo eterno y lo durable, de Dios y sus modos. Dicho de otra manera, nos obliga a cuestionarnos acerca de si perdura algo, realmente, de estas nociones al quitarle todo carácter ontológico. Esto es, nos lleva tener que mostrar qué separa nuestra postura del ateísmo y el acosmismo, en tanto anulaciones de lo infinito y lo finito respectivamente.

En principio, es importante resaltar que entender dichos conceptos como las notas con que los distintos géneros de conocimiento conciben lo real, no es entenderlos como ilusorios. A lo largo de las páginas de este trabajo fuimos haciendo patente el hecho de que las perspectivas de la imaginación y la razón -causa de que podamos pensar a Dios y sus modos como separados- son incompletas, aunque auténticas. Con esto queremos hacer hincapié en el hecho de que, desde nuestra hipótesis, lo infinito y lo finito -y las duplas que se dicen en el mismo sentido- son aspectos genuinos de la Naturaleza. Los conocimientos imaginativo y racional no distorsionan, no falsean, no transforman la realidad. De este modo, la existencia durable y finita de los modos es un aspecto absolutamente necesario de las cosas. El problema, como ya hemos mostrado, reside, únicamente, en desconocer el carácter aspectual de esta manera de concebirlos, tomándola, equivocadamente, como el reflejo completo de lo real. El punto de vista de la razón, aquel que nos permite concebir el aspecto esencial y eterno de estas mismas cosas, esto es, la manera es que son infinitas, es tan necesario como el anterior. En este sentido, nuevamente, lo infinito no es algo que sólo existe en mi mente, sino que es otra perspectiva auténtica de la misma realidad.

Ahora bien, tal como sucederá en la sección dedicada al problema ético de este mismo capítulo, el planteo cuadra y se vuelve claro cuando llegamos al tratamiento de la ciencia intuitiva. Es recién con ella que comprendemos qué implican los conceptos de *infinito*, *finito*, *esencia*, *existencia*, *eterno*, *durable*, *sustancia* y *modos* en la filosofía spinoziana. Fundamentalmente, porque cuando conocemos desde la ciencia intuitiva dichos conceptos aparecen fusionados, mezclados, amalgamados. Este hecho se deja ver, claramente, en el análisis que Spinoza brinda del último género de conocimiento en la Quinta Parte de la *Ética*. Allí, nuestro filósofo, se esfuerza por hacer patente el hecho de que, cuando conocemos de modo completo, dichos términos pierden su sentido. Esto es, nos muestra que es cuando nos elevamos por encima de toda perspectiva que comprendemos el carácter perspectival de los primeros dos géneros de conocimiento. Y que es en ese momento, como consecuencia de esa constatación, que dichas nociones pierden su carácter fundamental al interior del sistema. Así, las distinciones que aparecían claramente erigidas y delimitadas en las primeras Partes de la *Ética*, ceden, en la Quinta Parte, a una fusión donde los conceptos aparecen como intercambiables y como expresión de una misma unidad. Esto se deja ver en varios momentos del último tramo de la obra magna de Spinoza. Por ejemplo, en la atribución de eternidad al alma humana que postula la proposición 23, que tanta perplejidad ha generado en los intérpretes. Allí, nuestro filósofo, busca, como mostramos en profundidad en el capítulo 3, dejar en evidencia la unidad de las nociones de finito-infinito y duración-eternidad, que hasta este momento eran presentadas como separadas e, incluso, opuestas. Que el alma finita humana sea, además de durable,<sup>841</sup> eterna, no es más que la explicitación de que lo durable y lo eterno, lo finito y lo infinito, los modos y la sustancia, no son perspectivas excluyentes, sino expresiones de una y la misma Naturaleza. Este mismo hecho se constata en las dos proposiciones siguientes, donde Spinoza afirma algo a lo que ya nos hemos referido en más de una ocasión: “[c]uanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios”.<sup>842</sup> Así, se insiste en lo mismo: cuando conocemos de modo absoluto, la distinción entre la sustancia infinita y modos finitos no encuentra razón de ser. La ciencia intuitiva, al ponerse por encima de toda perspectiva, ya no remite a distinciones, sino a la unidad absoluta de lo real. Esta misma cuestión vuelve a repetirse en la proposición 30, donde Spinoza afirma que “nuestra alma, en cuanto que se concibe

---

<sup>841</sup> Spinoza no quiere demostrar aquí establecer que, en tanto que el alma es eterna, entonces, no dura. Si no, al contrario, que en tanto que dura, también es eterna. Así, explicita que “no atribuimos duración al alma sino en tanto que dura el cuerpo” (EVP23Dem).

<sup>842</sup> EVP24.



a sí misma y concibe su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios”.<sup>843</sup> Esto es, que es en el mismo momento en que nos concebimos -a nosotros mismos- a partir del último género de conocimiento que conocemos a Dios. Lo que posee absoluta coherencia con la definición de ciencia intuitiva como aquella que conoce la unión que posee el espíritu con toda la Naturaleza.<sup>844</sup> La proposición 36 vuelve a hacer patente dicha unidad al señalar que “el amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual del alma hacia Dios son una sola y la misma cosa”.<sup>845</sup> A esta se suma el esolio a la proposición 40, que establece: “[r]esulta evidente que nuestra alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito; de tal manera que todos ellos juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios”.<sup>846</sup> De este modo, se vuelve a reiterar que, cuando se conoce de modo completo ya no necesitamos distinguir entre lo finito y lo infinito, la esencia y la existencia, la eternidad y la duración, la sustancia y los modos. Nuestra mente, en tanto modo finito del entendimiento, no es más que la expresión de la esencia del atributo eterno e infinito del pensamiento divino.

Creemos que nuestra hipótesis *onto-gnoseológica*, al otorgar una explicación gnoseológica de la dualidad, logra reponer el planteo ontológico spinoziano de modo más fiel y acabado que las *lecturas ontológicas*. Sobre todo, permite comprender –o, mejor, recordar– que el ser en Spinoza es absoluta afirmación y potencia.<sup>847</sup> Y que, en este sentido, cualquier intento de apresararlo, conceptualizarlo, inmovilizarlo o imponerle límites, atenta contra su naturaleza. Los seres humanos, expresiones finitas de este ser infinito, son aquellos que le permiten a Spinoza exponer las consecuencias que surgen de cualquier intento de este tipo, de donde surgen los conceptos de privación de conocimiento,<sup>848</sup> falsedad,<sup>849</sup> parcialidad. Pero, también, son los encargados de una tarea esencial desde el punto de vista ontológico: la de constatar la vastedad de lo real. Esto es, son aquellos que, en tanto modificaciones de ese ser, permiten su autoconocimiento. En palabras

---

<sup>843</sup> EVP30Dem.

<sup>844</sup> TIE 13

<sup>845</sup> EVP36Cor.

<sup>846</sup> EVP40Esc. Agregado nuestro.

<sup>847</sup> Tal como señala Michael Henry: La esencia “no implica” la existencia, no hay, en realidad, ningún “pasaje” de la esencia a la existencia. El ser, es lo que es” (Henry, M., *op. cit.*, p. 140).

<sup>848</sup> EIIP35

<sup>849</sup> EIIP41

de Spinoza, son quienes posibilitan que Dios “en la medida en que puede explicarse a través del alma humana, se consider[e] a sí mismo”.<sup>850</sup>

#### 4.2 Consecuencias éticas.

Nuestro filósofo explicita en la última Parte de su *Ética* aquello que concibe como el fin ético que deben perseguir los seres humanos: la búsqueda de la felicidad, a la que entiende como libertad. Esta libertad es separada por Spinoza, desde el comienzo de su obra, de la ausencia de determinación externa o libre albedrío, esto es, de la acción humana absolutamente indeterminada o espontánea.<sup>851</sup> Lo que debe entenderse como libertad, en cambio, es la determinación interna que los hombres pueden alcanzar, aquella que se logra volviéndose causa adecuada de los efectos que se siguen de ellos. Esto sólo es posible en la medida en que conocemos: nuestra alma se vuelve causa adecuada en virtud de tener ideas adecuadas, en tanto accede a un conocimiento adecuado de las cosas, de sí misma y de Dios.<sup>852</sup> Conocimiento que, cuando se basa en la ciencia intuitiva, recibirá el nombre de “amor intelectual de Dios” y nos permitirá gozar del mayor y más duradero contento del ánimo.<sup>853</sup> Así, para Spinoza, la felicidad o beatitud humana, objetivo ético fundamental, debe entenderse como una auto-determinación entendida como libertad basada en el conocimiento. Ahora bien, como sabemos desde el TIE, este objetivo ético no puede ser individual, sino que “el sumo bien, es llegar a tal punto que el <hombre> junto a otros individuos (si puede suceder <esto>), goce de tal carácter”.<sup>854</sup> Porque “nada es más útil al hombre que el hombre”, es decir, que nada es mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo.<sup>855</sup> Los individuos que se gobiernan por las ideas adecuadas, no desean para sí nada que no desean para los demás. Así, es condición de la felicidad humana el poder unirse con otros individuos que concuerden en naturaleza con la suya.<sup>856</sup> Esto es, es condición de su felicidad, también, vivir en sociedad.

---

<sup>850</sup> EVP36Dem.

<sup>851</sup> EI Apéndice. Spinoza señala allí: “los hombres imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran”.

<sup>852</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>853</sup> EVP32Cor.

<sup>854</sup> TIE 8.

<sup>855</sup> EIVP18Esc.

<sup>856</sup> EIVP37EscI.

Analizaremos, en lo que sigue, las consecuencias prácticas que se derivan de las *lecturas ontológicas* con el objetivo de mostrar que no poseen continuidad alguna con el proyecto ético que Spinoza expone explícita y detalladamente en la culminación de su producción filosófica. Para esto, como ya hemos señalado, realizaremos dos movimientos complementarios: en primer lugar, mostraremos que las implicancias prácticas de la proclamación de una dualidad ontológica se hallan en absoluta contradicción con la posición ética spinoziana. En segundo lugar, que si no se conserva la dualidad en tanto gnoseológica, tampoco puede entenderse la profundidad de la dimensión ética de la filosofía de Spinoza. En resumen, que dicha profundidad, como mostraremos, sólo es explicable en función de nuestra interpretación *onto-gnoseológica*.

En el segundo y tercer capítulo de nuestro trabajo nos dedicamos a mostrar cómo las dualidades se ven explicadas en función de los distintos géneros de conocimiento humanos. El conocimiento imaginativo, como demostramos, es un punto de vista de lo real que nos permite conocer las cosas en tanto modos finitos, existentes y durables, pero que es incapaz de alcanzar su aspecto infinito, esencial y eterno. Cuando imaginamos, no comprendemos en modo alguno a Dios, mucho menos la manera en que somos *en Él*. De hipostasiar esta perspectiva imaginativa o, mejor, de desconocer que esta es simplemente *una* perspectiva de lo real, surge uno de los tipos de *unilateralidad* vistos: el de la anulación de todo lo infinito, esto es, el *ateísmo* o *panteísmo*.

Las consecuencias de pensar el sistema spinoziano como un ateísmo o panteísmo son drásticas para el destino ético de los seres humanos. Tal como quedó evidenciado en el primer capítulo, los intérpretes que leyeron en Spinoza una distinción entre lo infinito y lo finito como dos ámbitos ontológicos distintos, y la consecuente anulación de lo infinito, acusaron a Spinoza de divinizar a lo finito.<sup>857</sup> Tal es la postura de Christian Thomasius, por ejemplo, quien sostiene, como hemos visto, que al dejar de lado todo lo eterno, Spinoza llama sustancia o Dios a una sumatoria de cosas finitas y durables. Esta manera de entender a Dios como consecuencia de una adición de cosas realmente diferentes y cambiantes, lejos está, según la lectura de Georg Wachter de poder captar el carácter de lo infinito de lo divino. Además, señala el autor, posee consecuencias contraintuitivas: “Dios debe, pues, hacer la guerra contra sí mismo y herirse sus propias entrañas”.<sup>858</sup> Esto mismo es retomado por Bayle, quien establece que el resultado más directo del

---

<sup>857</sup> Solé, M. J., (2011) *op. cit.*, p. 85.

<sup>858</sup> Wachter, G. (1699) *op. cit.*, p. 61.

proyecto spinoziano es el de multiplicar a Dios en cuantos modos finitos hay, dando lugar a infinitas sustancias finitas.

De este modo, la anulación de lo infinito y eterno no sólo atenta contra Dios, sino, también, contra el lugar que los seres finitos poseen en el sistema spinoziano. Yendo al problema ético, a partir de esta interpretación, los seres humanos, al entenderse como infinitas sustancias finitas, deben ser pensados como singularidades independientes y autosuficientes. Ya no serán aquel “imperio dentro de otro imperio”<sup>859</sup> acerca de cuyos peligros nos previno Spinoza, sino una multiplicidad de imperios singulares autodeterminados sin un orden común que los ampare. Así, el panteísmo tiene como corolario a los hombres abandonados a su soledad e individualidad sin poder comprenderse como parte de algo superior ni concordar en naturaleza con otros individuos. Como sabemos, esta consecuencia no sólo es demasiado costosa, sino profundamente anti-spinozista. Tal como hemos señalado unas líneas más arriba, el proyecto ético de Spinoza no sólo establece que la virtud más elevada surge de conocernos como siendo en Dios,<sup>860</sup> sino, también, que lo mejor para la conservación de los hombres es concordar con otros hombres y vivir en sociedad.<sup>861</sup> Cuestiones que se hayan íntimamente vinculadas: en la medida en que comprendemos a Dios y nuestro modo de ser en él, entendemos la manera en que nos hallamos unidos de modo inescindible a todas las demás cosas finitas. Más fuertemente, aún, a los seres humanos, quienes tienen la capacidad de comprender el modo en que se encuentran unidos a nosotros. Así, la contradicción que surge de entender a Spinoza como un pensador panteísta se hace evidente: la anulación de la sustancia absolutamente infinita de la cual somos parte, y el consecuente atomismo y solipsismo de todo lo finito, atentan contra la posibilidad de toda felicidad humana. Lo que nos permite concluir que la lectura panteísta se halla en las antípodas de las bases del proyecto ético spinoziano.

El conocimiento racional, como quedó demostrado, nos brinda la perspectiva contraria al imaginativo. Cuando concebimos a partir del segundo género de conocimiento pensamos lo real a partir de las nociones comunes. Esto es, accedemos a otro aspecto o perspectiva de la Naturaleza: a los rasgos esenciales de los atributos divinos. De este modo, concebimos aquello que de infinito

---

<sup>859</sup> EIIIPrefacio.

<sup>860</sup> EVP25Dem.

<sup>861</sup> EIVP18Esc.

y eterno posee lo real, a costa de ignorar lo existencial, lo durable, lo modal, lo finito. De no comprender que estas nociones descansan en maneras limitadas de conocer, surge la deformación contraria a la atéista: aquella que acusa a Spinoza de anular todo lo que existe, es finito y dura, esto es, la acusación *acosmista*.

Las implicancias que poseen las interpretaciones acosmistas son devastadoras para el proyecto ético spinoziano, fundamentalmente porque no puede erigirse una filosofía práctica cuando la existencia humana está puesta en tela de juicio. Tal como vimos en el primer capítulo, de la lectura de Jacobi, basada en sostener que Spinoza divide la realidad en los ámbitos de lo infinito y lo finito, para luego anular lo finito, se desprende la mera ilusión de todo lo que existe o dura.<sup>862</sup> Las interpretaciones acosmistas afirman que la determinación, esencial para distinguir entre las cosas particulares, no puede tener lugar en un sistema como el spinoziano, que la identifica con la negación *–determinatio est negatio–*.<sup>863</sup> De esto se desprende, según la lectura jacobiana, que en la sustancia absolutamente infinita que postula Spinoza no hay lugar para cuerpos ni pensamientos particulares, sino sólo para la “materia originaria, interior, primera y universal, de la cual estos están hechos”.<sup>864</sup> Así, las cosas finitas son los *non-entia*, lo que no es.<sup>865</sup> Schelling analiza específicamente el lugar de los seres humanos en un proyecto como este, y establece que Spinoza le exige al sujeto que se pierda en lo Absoluto.<sup>866</sup> La consecuencia es la anulación del individuo frente a una única sustancia infinita que es lo único que termina por existir. Hegel, en la misma línea, agrega algo fundamental a la interpretación acosmista: tal como sucedía con las lecturas panteístas, las consecuencias de eliminar uno de los ámbitos de lo real son letales para el otro. Si de la anulación de Dios surgía la divinización de los hombres, de la anulación de toda finitud emerge una sustancia sin vida. Si lo finito desaparece, lo infinito perece. Lo Absoluto pasa de ser lo único que existe a ser una aparición sin vida, un espíritu muerto.<sup>867</sup>

Así, entender la filosofía spinoziana como un acosmismo, es entenderla como un sistema que pregona la muerte. La muerte de la particularidad, la determinación y la finitud, y la

---

<sup>862</sup> Jacobi, F. H. (2013) *op. cit.*, p.17.

<sup>863</sup> Ep.50, Gb. 240.

<sup>864</sup> Jacobi, F. H., (2013) *op. cit.*, p. 17.

<sup>865</sup> Solé, M. J. (2013) *op. cit.*, pp. 188-189.

<sup>866</sup> Schelling, F. W. J. (2009) *op. cit.*, p. 151.

<sup>867</sup> Hegel, G. W. F. (1955) *op. cit.*, p.37.

consecuente muerte de la sustancia indeterminada e infinita. Partiendo de estas postulaciones, como adelantamos, no hay posibilidad de pensar ética alguna. Ya no está puesta en duda la posibilidad de que los seres humanos puedan tener un destino ético, sino que se ha negado la posibilidad de que sean algo más que una mera ilusión o negación. Las implicancias de esta lectura son desoladoras. Un universo sin particularidades no es más que un universo arrojado a una existencia vacía y sin vida.

Mientras que la unilateralidad surge de conservar o bien la perspectiva imaginativa o bien la racional, las lecturas *dualistas* o platónicas son consecuencia de conservar ambas perspectivas, pero como si tuvieran un respaldo ontológico real, esto es, sin lograr entender que ambas son fruto de la parcialidad del conocimiento humano. Así, ya no se elige entre lo finito o lo infinito, las existencias o las esencias, la duración o la eternidad, los modos o la sustancia, sino que se conservan ambos términos, pero como irreconciliables. Entre ambos se postula, al estilo platónico, una relación de trascendencia y causalidad: lo infinito causa lo finito como un efecto externo, derivado y ontológicamente disminuido.

Las consecuencias prácticas de las lecturas dualistas tampoco poseen continuidad con un proyecto ético como el de Spinoza, sino que atentan contra su propio núcleo. Tal como dejó ver el primer capítulo, según este tipo de interpretaciones, en los seres humanos conviven, al estilo platónico, dos ámbitos ontológicos radicalmente distintos: la existencia durable y la esencia eterna. Según la lectura de Viljanen, que los hombres existan es un mero efecto de una esencia que los precede y determina. El *conatus* spinozista, en este sentido, es presentado como el esfuerzo humano por actualizar una esencia que es a priori y eterna.<sup>868</sup> Así, las esencias, creadas desde la eternidad por Dios, nos trascienden y determinan, lo que da lugar a una interpretación creacionista y judeo-cristiana de la filosofía de Spinoza. Esta interpretación se ve reflejada de modo ejemplar en la lectura de Christopher Martin, quien establece que la relación entre las esencias formales y las actuales en los hombres debe entenderse como la “relación entre ideas y copias”<sup>869</sup> postulada

---

<sup>868</sup> Viljanen, V. (2011) *op. cit.*, p. 21.

<sup>869</sup> Martin, C. P., “The Framework of Essences in Spinoza's Ethics” in *British Journal for the History of Philosophy*, 16:3, 2008, pp. 507.

por Platón. Esto es, concibe las existencias de los hombres como una instanciación o participación<sup>870</sup> de las esencias eternas que los preceden y definen.

De este modo, lo que logran conservar las lecturas dualistas es, en los hechos, muy poco. Su propuesta consiste en aplicar trascendencia a un sistema inmanente, lo que lleva a consecuencias absurdas. Según esta lectura, Dios –lo infinito, las esencias, lo eterno- y los modos –lo finito, las existencias, lo durable– son y existen, pero como cosas radicalmente distintas. Además, la relación entre estos dos ámbitos de lo real se basa en una prioridad ontológica de la infinitud sobre la finitud. Que lo infinito cree y determine lo finito implica un tipo de ética que poco tiene que ver con la postulada con Spinoza. Fundamentalmente porque esta manera entender el planteo spinoziano da lugar a un fatalismo absoluto. En él, los hombres se hallan determinados por algo que no se encuentra en ellos y que los precede. Así, la existencia queda reducida a un devenir o actualización que se da de modo inevitable. La decisión y autonomía humana quedan, de esta manera, anuladas. La libertad basada en el conocimiento, eje central de toda la Quinta Parte de la *Ética*,<sup>871</sup> no parece encontrar, entonces, lugar alguno en el planteo. Lo que anula toda posible felicidad en los seres humanos. En definitiva, las consecuencias que se siguen de las lecturas dualistas son poseen, tampoco, continuidad alguna con el proyecto ético spinoziano.

Tal como sabemos, las lecturas *unívocas* se alejan de las *unilaterales* y *dualistas* en la medida en que logran comprender el monismo sustancial spinoziano y la unidad de lo real en la que se basa. Ahora bien, estas lecturas, como ya mostramos, si bien desestiman todo dualismo ontológico, no consiguen comprender el origen gnoseológico de las duplas postuladas. En este sentido, no logran apreciar que la dualidad no implica una objeción a la univocidad, y deciden evitarla, eliminarla, rehuirla, como modo de proclamar la unidad de la Naturaleza.

Como se pudo apreciar en el primer capítulo, los intérpretes unívocos buscan defender la unidad de lo real a partir de señalar que, en Spinoza, *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración* y *sustancia-modos*, refieren a un mismo ámbito ontológico y que, por tanto, dichas distinciones no poseen ningún sentido al interior del sistema, debiendo ser dejadas de lado. Así, tal como afirma Chaui, la ontología de Spinoza, al ser una ontología de lo necesario, postula “la

---

<sup>870</sup> *Ibíd.*, p.508

<sup>871</sup> EVPrefacio.

identidad de la esencia y la existencia singulares”,<sup>872</sup> identidad que debe ser entendida exactamente en el mismo sentido respecto de todas las duplas. Ahora bien, lo que este tipo de interpretaciones repone adecuadamente es el conocimiento completo de la ciencia intuitiva. En ese sentido, acordamos con ellas y nos posicionamos en su misma línea. Sin embargo, creemos que eligen un camino para llegar a esta constatación que implica una renuncia demasiado grande: las lecturas unívocas, al evitar toda dualidad, no logran dar cuenta de la función que ésta posee desde el punto de vista gnoseológico, perdiendo de vista un aporte esencial sin el que el proyecto ético spinoziano tampoco logra comprenderse de modo acabado. Analicemos esto en mayor profundidad.

La Quinta Parte de la *Ética* se titula *Del poder del entendimiento o de la libertad humana*. En ella, como es de esperar en función de su título, Spinoza busca mostrar el vínculo que une al entendimiento de los hombres con el objetivo ético supremo. En el prefacio a esta última Parte, nuestro filósofo establece que ella tratará de “la potencia de la razón, mostrando qué es lo que ella puede contra los afectos, y, a continuación, qué es la libertad del alma, o sea la felicidad”.<sup>873</sup> Así, nos adelanta que la felicidad del hombre deberá estar basada en el poder de su entendimiento, poder que se expresa como capacidad de moderar los afectos que surgen del primer género de conocimiento. Esto es, nos presenta la virtud ética como alcanzable sólo a partir de un esfuerzo activo basado en nuestras capacidades cognoscitivas.

Spinoza dedica las primeras veinte proposiciones de la Quinta Parte de su *Ética* a señalar el poder que la razón o segundo género de conocimiento posee sobre las pasiones que son fruto de la imaginación: el alma, establece allí, puede moderar el efecto que los afectos tienen sobre ella al poseer un conocimiento claro y distinto de estos y de ella misma.<sup>874</sup> Esto, como señala Natalia Sabater, “no quiere decir, sin embargo, que los hombres puedan deshacerse definitivamente de los vaivenes de la vida afectiva, que puedan erradicar el plano pasional”.<sup>875</sup> En tanto seres finitos, siempre estaremos determinados por nuestras ideas inadecuadas que dan lugar a los afectos. Lo

---

<sup>872</sup> Chaui, M. (2008), *op. cit.*, p. 19. Énfasis nuestro.

<sup>873</sup> EV Prefacio.

<sup>874</sup> EVP3, 4, 6.

<sup>875</sup> Sabater, N., *op. cit.*, p. 49



que sí podemos es comprenderlos y, entonces, controlar o moderar los efectos que tienen sobre nosotros.<sup>876</sup> En este logro, entonces, consiste un primer paso hacia nuestra libertad y felicidad.

Ahora bien, como sabemos, la razón no es el último y mejor género de conocimiento, sino la ciencia intuitiva. Es a partir de la Proposición 24 que Spinoza se dedica de lleno a mostrar que “la suprema virtud del alma, esto es (*por la Definición 8 de la Parte IV*), su potencia o naturaleza suprema, o sea (*por la Proposición 7 e la Parte III*), su supremo esfuerzo, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento”.<sup>877</sup> Así, otra vez, se insiste en el hecho de que la virtud ética suprema conlleva un esfuerzo del alma. Es a partir de este esfuerzo que se puede acceder a la percepción completa de lo real. Esta manera de conocer, que desde el aspecto ontológico implicaba la constatación de la vastedad del ser y la consecuente pérdida de sentido de toda terminología dual, desde el punto de vista ético conlleva la adquisición del mayor contento humano posible.<sup>878</sup> 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”,<sup>879</sup> 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

---

<sup>876</sup> En palabras de Sabater: “Lo que es posible y necesario es comprenderlos [a los afectos], dilucidar sus verdaderas causas para moderar los efectos negativos que ocasionan en la vida humana, realizar una utilización racional de los mismos; cuando la razón conoce adecuadamente un afecto, cuando enseña su verdadero origen, el influjo que éste solía tener sobre un individuo ya no es tal, pues se desarman las relaciones imaginativas que lo sostenían y se accede a una comprensión cierta, completa de él. Por otro lado, el alma que alcanza, en este proceso de conocimiento, las verdaderas causas, pasa a un estado de mayor perfección, aumenta su potencia y, por ello, se alegra, experimenta afectos vinculados con las ideas adecuadas de la razón, de los cuales se reconoce a sí misma como causa y que no implican, entonces, un padecer sino un obrar” (Sabater, N., *op. cit.*, p. 50).

<sup>877</sup> EVP25Dem.

<sup>878</sup> EVP27Dem.

<sup>879</sup> EVP32Cor.

(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.<sup>880</sup>

De este modo, es en función de las ideas adecuadas de la ciencia intuitiva que se construye un tipo muy especial de amor, que ya no puede entenderse en tanto pasión, sino como acción. Esto es, que no puede entenderse como la consecuencia de la pasividad humana, sino como corolario de un accionar de los hombres, de ese esfuerzo por conocer de modo más completo. Acción que, en la medida en que comprendo intuitivamente, es, también, acción de Dios. De este último género de conocimiento brota, como sabemos, la más alta y duradera felicidad humana.

Es en este sentido que se percibe la importancia de conservar la *dualidad* en tanto gnoseológica. Si, tal como postulaban las *lecturas unívocas*, se accede a la unidad de lo real dejando de lado las dualidades introducidas por el conocimiento humano, el objetivo ético del proyecto spinoziano pierde profundidad y riqueza. Al llegar al destino ético humano sin reponer el trayecto, estas lecturas no logran dar cuenta de una real ética en Spinoza; ética que sólo puede pensarse en tanto derrotero, senda, consecución, búsqueda. Nada de ello hay en la constatación inmediata de la unidad del ser, en la supresión de toda dualidad de modo precoz. Las perspectivas que introducen los primeros dos géneros de conocimiento nos muestran que hay distintas maneras de conocer la misma Naturaleza, instándonos a perseguir la que nos permita comprender la unión que posee nuestro espíritu con ella. Conservar esta dualidad nos permite ser conscientes de las limitaciones que, para Spinoza, poseen los hombres para ser felices; esto es, comprender que la vía que conduce a ese logro, aunque es posible hallarla, es, sin embargo, muy ardua.<sup>881</sup> Nos enseña que los hombres, cuando se encuentran sometidos a los afectos basados en ideas inadecuadas de la imaginación, viven de modo servil e impotente.<sup>882</sup> Nos muestra que la felicidad no se encuentra sin el esfuerzo que presupone, no eliminar estas ideas inadecuadas –hecho que no es posible incluso ante la presencia de lo verdadero–,<sup>883</sup> sino moderar sus efectos sobre nosotros a partir de su conocimiento. Nos exhorta a buscar, en la medida de lo posible, vivir bajo la dirección de la razón, género de conocimiento que nos muestra qué es lo común y bajo la guía del cual concordamos necesariamente con otros hombres y con la naturaleza toda. Pero, por sobre todas

---

<sup>880</sup> EVP36Dem.

<sup>881</sup> EVP42Esc.

<sup>882</sup> EIIIPrefacio.

<sup>883</sup> EIIIP1

las cosas, es justamente esta dualidad la que permite apreciar lo fundamental de la tarea de la ciencia intuitiva, único género de conocimiento que nos permite constatar el modo en que nos hallamos unidos a Dios. Es sólo a partir de las perspectivas limitadas que introducen los primeros dos géneros de conocimiento que se revela lo esencial de su rol al interior del proyecto ético spinoziano. Con las siguientes palabras lo resume Spinoza en el apéndice de la Cuarta Parte de la *Ética*:

Así pues, en la vida es útil, sobre todo, perfeccionar todo lo posible el entendimiento o la razón, y en eso sólo consiste la suprema felicidad o beatitud del hombre, pues la beatitud no es otra cosa que el contento de ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios, y perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que conocer a Dios, sus atributos y las acciones que derivan de la necesidad de su naturaleza. Por ello, el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo del que se sirve para regir todos los demás, es el que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a concebir adecuadamente todas las cosas que puedan ser objetos de su entendimiento.<sup>884</sup>

La conquista de la suprema beatitud conlleva, entonces, un camino o travesía. Este camino sólo puede comprenderse a partir de conservar la dualidad gnoseológica, que da cuentas de que el destino ético humano implica un empeño por perfeccionar el entendimiento. Es este empeño el que nos habla de la capacidad de actuar humana, de la autonomía de los hombres, de su aptitud para tomar decisiones en función de su felicidad. Es, en otras palabras, aquel que da cuenta de la libertad, aspecto sin el cual no pueden pensarse ética alguna.

De este modo, queda evidenciada la continuidad que existe entre la teoría del conocimiento y el proyecto ético spinozianos. Lo que, –luego de haber demostrado a lo largo de este trabajo la relación inescindible entre ontología y gnoseología– nos lleva a constatar que el sistema spinoziano no puede entenderse sino como un todo coherente y continuo. En otras palabras, nos lleva a concluir que, así como no hay comprensión posible de la metafísica de Spinoza si no se lee en conjunto con su propuesta gnoseológica, tampoco hay posibilidad de entender su proyecto ético si no se tiene presente su teoría del conocimiento. Y que este modo de comprenderlo sólo es posible a partir de la hipótesis *onto-gnoseológica*.

---

<sup>884</sup> EIV, Apéndice, Cap.IV.

## CONCLUSIONES

Las páginas de este trabajo surgen en virtud de un dilema al interior del corpus spinoziano que se presenta como aparentemente insuperable. Surgen, más todavía, frente a las respuestas que la historia de la recepción intenta dar a este problema. Surgen, en efecto, como consecuencia directa de las distorsiones que esta historia realiza en función de dichas respuestas. Surgen, fundamentalmente, de la férrea creencia de que la filosofía spinozista no sólo se aleja de estas distorsiones, sino que es justamente contra ellas contra las que combate de modo consistente a lo largo de toda su obra. Surgen, finalmente, con el objetivo de mostrar que el pensamiento filosófico spinoziano es un todo coherente y sistemático, esto es, que sus proclamaciones ontológicas, gnoseológicas y éticas se encuentran en absoluta continuidad y se reclaman mutuamente.

El dilema al que se enfrentó la recepción de Spinoza, como señalamos en la introducción de este trabajo, es al de aparente incongruencia que reside en postular un monismo sustancial basado en la univocidad de lo real, por un lado, y las duplas de *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración* y *sustancia-modos*, entendidas como la expresión de un dualismo ontológico, por el otro. Esto es, al de la contradicción que supone que Spinoza postule al mismo tiempo la unidad y la separación de lo real.

Como vimos en el primer capítulo, esta incoherencia descansa en una lectura *ontológica* de los conceptos de *infinito* y *finito*, *esencia* y *existencia*, *eternidad* y *duración* y *sustancia* y *modos*. Esto es, en entender dichas nociones como entes realmente existentes y, por lo tanto, tomar dichas duplas como dualidades o distinciones del ser; hecho que entra en contradicción directa con el planteo unívoco. De allí, que los intérpretes hayan creído que la salida a esta paradoja consistía en tomar partido, comprometerse con alguna de las dos proclamaciones enfrentadas que se hallaban al interior de la obra de Spinoza. El modo de volver compatible lo aparentemente incompatible implicó, entonces, una elección: o bien la univocidad, o bien la dualidad. Es así, que del mismo punto de partida surgieron lecturas tan disimiles como las unilaterales, las dualistas y las unívocas.

Las lecturas *unilaterales*, como vimos, solucionaron el problema estableciendo que si bien Spinoza parte de la distinción ontológica entre lo infinito y lo finito, inmediatamente toma partido por uno de estos dos ámbitos de lo real, anulando el otro. Así, la contradicción entre unidad y dualidad cede: lo que comienza como un dualismo se transforma, en virtud de la supresión de un aspecto de lo real, en un sistema unívoco: o existe la sustancia infinita o existen los modos finitos. No hay lugar para ambos. Aquellos intérpretes unilaterales que suprimieron a Dios, leyeron en Spinoza un ateísmo o panteísmo, y la consecuente divinización de lo finito y durable. Los que anularon a la finitud, defendieron un acosmismo: una sustancia infinita sin particularidades ni determinaciones, es decir, un infinito muerto, sin vida.

Las lecturas *dualistas*, como su nombre lo indica, optaron por la dualidad, a la que se aferraron negando toda unidad. Así, el punto de partida y el de llegada es, para ellas, el mismo: la división de lo real. A esta separación suman la prioridad ontológica de un ámbito sobre el otro, lo que deriva en una lectura platónico cristiana de la filosofía spinoziana: existe un Dios infinito y eterno que crea como efecto separado y degradado ontológicamente a los modos finitos y durables.

Finalmente, se encuentran las lecturas *unívocas* que, partiendo, también, de la lectura ontológica de las dualidades postuladas, llegan, omisión mediante, a la proclamación de la unidad de lo que es. En este sentido, se inclinan desde el inicio por la elección de la univocidad, a la que abrazan como consecuencia de eliminar y rehuir toda dualidad.

Nuestra hipótesis de lectura se postuló como salida a estos modos sesgados de leer a Spinoza. En este sentido, partimos de la convicción de que reponer de modo adecuado el proyecto spinoziano es hacerlo a partir de lo que Spinoza postula, esto es, la coexistencia entre la univocidad y la dualidad. Para que esto se vuelva posible, defendimos una interpretación de la dualidad como gnoseológica, afirmando que las duplas que aparecen de modo recurrente a lo largo de la obra de nuestro filósofo no remiten a distinciones del ser, sino del conocer. Nuestra hipótesis *ontognoseológica* buscó, así, demostrar que *lo infinito y lo finito, la esencia y la existencia, la eternidad y la duración, y la sustancia y los modos* son explicados por Spinoza en virtud del factor gnoseológico y asociados a los distintos géneros de conocimiento humano. De este modo, mientras la Naturaleza es unívoca, son nuestras maneras de concebirla las que dan lugar a la dualidad. Es en este sentido, que la coexistencia entre univocidad y dualidad se vuelve absolutamente

coherente, lo que tiene como consecuencia evitar las distorsiones a las que ha sido llevada el proyecto spinoziano.

Los capítulos dos y tres de nuestro trabajo tuvieron como eje la corroboración de nuestra hipótesis de lectura. En el segundo capítulo nos dedicamos, en primer lugar, a mostrar la factibilidad de nuestra interpretación. Para esto, recurrimos a la *Ética*, en tanto expresión cúlmine del pensamiento de Spinoza, con el objetivo de evidenciar que los conceptos que la completa historiografía spinoziana leyó como ontológicos, son definidos allí por nuestro filósofo en función de un interés gnoseológico. La Primera Parte de la *Ética*, usualmente entendida por los intérpretes como la exposición de un planteo estrictamente metafísico, reveló que las duplas *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración*, *sustancia-modos* son explicadas por Spinoza en virtud de las maneras de concebir, percibir, entender y considerar de los hombres. Hecho que nos permitió un apoyo textual sólido para sostener la factibilidad de nuestra interpretación.

La segunda parte del segundo capítulo consistió, entonces, en abordar directamente la teoría de los géneros de conocimiento humanos. El objetivo fue mostrar que las nociones que componen las duplas postuladas aparecen asociadas de modo sistemático a lo largo del TIE, el KV y la *Ética* –las tres obras en las que Spinoza aborda la teoría del conocimiento– a los conocimientos imaginativo, racional e intuitivo. Y esto, de una manera que se repite de modo consistente: mientras que la imaginación percibe las cosas en su *finitud*, su *existencia*, su *duración* y en tanto *modo*; la razón las concibe como *infinitas*, en su aspecto *esencial* y *eterno*, esto es, en tanto *sustancia*. La ciencia intuitiva, por su parte, es presentada por Spinoza como aquella que nos muestra la unidad de dichos puntos de vista. El último género de conocimiento ya no concibe parcialidades, como la imaginación o la razón, sino que capta la unidad que se halla por debajo de toda perspectiva. Este segundo capítulo, entonces, nos permitió corroborar dos cuestiones esenciales. Por un lado, que la dualidad es gnoseológica, esto es, que es introducida por los primeros dos géneros de conocimiento humanos. En segundo lugar, que cuando conocemos de modo completo, esto es, a partir de la ciencia intuitiva, la Naturaleza se presenta en su más absoluta univocidad. Esto es, nos llevó a constatar la coherencia entre unidad y dualidad.

El tercer capítulo partió de esta afirmación para adentrarse específicamente en las duplas postuladas. En este sentido, buscó terminar de confirmar nuestra hipótesis de lectura en un análisis minucioso de las dualidades. Respecto de la dupla *esencia-existencia*, mostramos allí, en detalle,

que el concepto de existencia o esencia actual debe asociarse al modo de concebir las cosas a partir de la imaginación. El alma, tal como sostiene Spinoza, no puede imaginar de otra forma los cuerpos exteriores que como *existentes* en acto,<sup>885</sup> es decir, como algo que le está presente.<sup>886</sup> La esencia formal o *esencia*, por su parte, es la perspectiva de lo real que nos brinda la razón. Las *nociones comunes* nos permiten conocer con verdad aquellos caracteres en los que acuerdan todas las cosas, esto es, los rasgos esenciales de los atributos divinos. La ciencia intuitiva es la que nos brinda el conocimiento completo de las cosas expresado en la unidad de las perspectivas anteriores. En este sentido, el tercer género de conocimiento concibe *esencias singulares existentes en acto*<sup>887</sup> o, lo que es lo mismo, la unidad inescindible de la existencia y la esencia en las cosas.

La explicación que Spinoza brinda de la dupla *eternidad-duración* se reveló en exactamente el mismo sentido. De hecho, nuestro filósofo, al utilizar las expresiones *sub duratione concipiendi*<sup>888</sup> y *sub specie aeternitatis*<sup>889</sup> para referirse a la duración y la eternidad en la última parte de la *Ética*, explicita lo que se vislumbra desde TIE, el KV y las primeras páginas de su obra magna: estas nociones aluden a puntos de vista o perspectivas sobre lo real. Mientras que el primer género de conocimiento percibe las cosas como durables y temporales,<sup>890</sup> el segundo las concibe desde una *cierta perspectiva de eternidad*.<sup>891</sup> La ciencia intuitiva, al captar la complejidad y vastedad de la Naturaleza, concibe las cosas en la fusión de estas dos perspectivas. En este sentido, el tercer género de conocimiento aprehende los modos durables en su conexión inmanentemente con la sustancia eterna, esto es, aprehende la manera por medio de la cual estos modos *fluyen de la eternidad*.<sup>892</sup>

El análisis de la dupla *sustancia-modos* recorre el mismo camino para llegar al mismo resultado que las anteriores: el de la constatación de su origen gnoseológico. Spinoza establece

---

<sup>885</sup> EIIP26Dem2.

<sup>886</sup> EIIP17.

<sup>887</sup> Chauí, M. (1999) *op. cit.*, p. 9.

<sup>888</sup> EVP23Esc. Varios autores han sostenido que, aún cuando Spinoza no utilice la expresión “sub specie durationis”, es este sentido el que se esconde bajo la proclamación spinozista de que se pueden concebir las cosas “desde el punto de vista de la duración” (EVP23Esc). Cf. Klein, J., *op. cit.*, p. 316; Sibilia, G., *op. cit.*, p. 263, 283.

<sup>889</sup> EVP23Esc; EVP29; EVP30; EVP36.

<sup>890</sup> TIE §39; EIIP 30 y 31.

<sup>891</sup> EIIP44Cor2.

<sup>892</sup> Ep. 12, Gb. 58.

que la imaginación implica una manera de conocer que se basa en considerar las particularidades que hacen a las cosas diferentes entre sí, de modo que formamos de ellas, en nuestra mente, ideas distintas.<sup>893</sup> Cuando las consideramos de este modo, concebimos a cada cosa como un modo independiente de otro, y no como una parte de algo superior. Esto es, concebimos la extensión como finita, divisible y compuesta de partes.<sup>894</sup> Lo opuesto sucede con la razón, que percibe lo común a todo lo finito dejando de lado las diferencias y aprehendiendo la manera en que todo lo singular coincide entre sí. Es este conocimiento el que permite, según Spinoza, entender las cosas como parte de un mismo todo, esto es, concebir la misma extensión en cuanto sustancia (*quatenus substantia*).<sup>895</sup> La ciencia intuitiva, nuevamente, nos posibilita conocer la unidad que existe entre la sustancia y los modos: cuando conozco de modo intuitivo, señala Spinoza, conocer las cosas singulares implica conocer a Dios.<sup>896</sup>

Finalmente, abordamos la dupla infinito-finito. El análisis de dichas nociones se mostró, también, en total continuidad con la hipótesis *onto-gnoseológica*. Spinoza establece en su *Ética* que lo finito no es más que una manera de concebir los atributos divinos “*en cuanto* modificado[s] por una modificación que sea finita y tenga una existencia determinada”.<sup>897</sup> Lo infinito, agrega, se refiere a los mismos atributos sólo que *considerados en absoluto*,<sup>898</sup> “pues todo lo que se sigue de la naturaleza, *tomada en absoluto*, de algún atributo de Dios, es infinito y eterno”.<sup>899</sup> El primer modo de considerar debe ser asociado a la imaginación, que percibe lo real en su singularidad y finitud. El segundo, a la razón que, al concebir lo común a todo lo singular, conoce el aspecto infinito de lo real. La ciencia intuitiva, entonces, es aquella que nos permite constatar que “[c]ada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, *implica* necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios”.<sup>900</sup> Esto es, que cuando comprendemos de manera acabada la realidad, lo infinito y lo finito no pueden pensarse sino en su absoluta unidad.

---

<sup>893</sup> Ep. 32, Gb. 170.

<sup>894</sup> EIP15Esc.

<sup>895</sup> *Ibidem*.

<sup>896</sup> EVP24.

<sup>897</sup> EIP28Dem

<sup>898</sup> *Ibidem*.

<sup>899</sup> EIP28Dem. Énfasis nuestro.

<sup>900</sup> EIIP45.



De este modo, nuestra hipótesis *onto-gnoseológica* halló su confirmación en cada una de las duplas postuladas de modo equivalente; hecho que nos permitió mostrar no sólo la factibilidad, sino la absoluta necesidad, de nuestra interpretación. Sólo una lectura del sistema spinoziano que comprenda el origen gnoseológico de la dualidad y, por lo tanto, la entienda en absoluta coherencia con la univocidad, es capaz de captar la profundidad del proyecto spinoziano de modo adecuado. Un modo que no implica pérdida ni renuncia, sino una comprensión de la hondura y riqueza de la filosofía de Spinoza. Una filosofía en la que, como buscamos mostrar en el capítulo 4, las postulaciones ontológicas, gnoseológicas y éticas se encuentran absolutamente enlazadas y no pueden comprenderse unas sin las otras.

En el último capítulo, entonces, buscamos dar cuenta de la necesidad de nuestra hipótesis al mostrar las ventajas que conlleva no sólo desde el punto de vista ontológico, sino también desde el ético. En este sentido, es un capítulo que puede leerse en espejo con el primero, que indagaba las interpretaciones sesgadas de las lecturas ontológicas. Frente a éstas, quisimos exponer, a modo de cierre, las implicancias que posee nuestra manera de leer a Spinoza. Por un lado, contra las lecturas *unilaterales* y *dualistas*, mostramos que nuestra hipótesis permite dar cuenta del compromiso spinoziano con la univocidad de lo real. Un compromiso que se ve expresado a lo largo de toda su obra como defensa de una inmanencia radical, y que puede ser resumido con su famoso *Deus sive Natura*.<sup>901</sup> Por otro lado, separándonos de las lecturas *unívocas*, mostramos la importancia de conservar la dualidad en tanto gnoseológica para la dimensión ética de la filosofía de Spinoza. Es sólo a partir de la comprensión del origen gnoseológico de las dualidades *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración*, *sustancia-modos*, que se entiende la importancia de la ciencia intuitiva en tanto conocimiento que se eleva sobre toda parcialidad, perspectiva o punto de vista sesgado, para permitirle a los seres humanos la constatación de la unión que poseen con la Naturaleza. De esta constatación nace el amor intelectual a Dios, objetivo ético de toda la filosofía spinoziana que tiene como consecuencia la alegría y felicidad suprema.<sup>902</sup> Tal como sostuvimos, esta felicidad sólo puede tener un sentido ético si se comprende en tanto consecución

---

<sup>901</sup> El término latino *sive* puede ser traducido por “lo que es lo mismo”. Este refiere a una disyunción inclusiva, utilizada para equiparar dos términos, volverlos sinónimos. Este *sive* es utilizado por Spinoza numerosas veces a lo largo de toda su obra, e inmortalizado en su *Deus sive Natura* (EIV Prefacio). Es importante contraponerlo al *aut*, que sí implica una disyunción real o exclusiva, estableciendo una incompatibilidad entre dos conceptos.

<sup>902</sup> EVP32Dem.

o conquista, no como un hecho al alcance de la mano.<sup>903</sup> De esta consecución da cuentas la dualidad gnoseológica: el destino ético humano surge sólo como superación de esta. Es sólo en este sentido que se comprenden las palabras de cierre de la *Ética*, que son, también, el cierre de la producción filosófica spinoziana:

Con esto concluyo todo lo que quería mostrar acerca del poder del alma sobre los afectos y la libertad del alma. En virtud de ello, es evidente cuánto vale el sabio, y cuánto más poderoso es que el ignaro, que actúa sólo movido por la concupiscencia. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo. Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.

Con estas palabras, Spinoza concluye un proyecto que deja ver desde sus orígenes un interés fundamental por el destino ético de los seres humanos. Un destino que está en sus manos en la medida en que pueden conseguir su libertad a partir de su capacidad de conocer la Naturaleza y la unión que poseen con ella. Queda por delante, entonces, investigar la naturaleza de aquella sociedad que pueda contribuir a este objetivo, esto es, de aquel Estado que sea el mejor para llevar a los hombres a la libertad y la felicidad.

---

<sup>903</sup> EVP42Esc.

# **BIBLIOGRAFÍA**

## **1. Fuentes:**

*Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. 5 vols. C. Gebhardt, C. (ed.). Heidelberg: Carl Winter, 1972 (1925, 1ª edición).

## **2. Traducciones consultadas:**

### 2.1) *Ética Demostrada según el orden geométrico*

*Ética* (2020) Introducción, traducción y notas de Pedro Lomba Falcón, Editorial Trotta, Madrid.

*Ética* (2011) Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Editorial Alianza, Madrid.

*Ética* (1958) Traducción de Oscar Cohan, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

*The Collected Works of Spinoza Vol I* (1985) Edited and Translated by Edwin Curley, Princeton University Press, Princeton.

### 2.2) *Tratado de la Reforma del Entendimiento*

*Tratado de la reforma del entendimiento* (2008) Traducción de Boris Eremiev y Luis Placencia, Colihue, Buenos Aires.

*Tratado de la reforma del entendimiento* (2006) Traducción Oscar Cohan, Cactus, Buenos Aires.

*Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos* (1988) Traducción de Atilano Domínguez, Editorial Alianza, Madrid.

### 2.3) Tratado breve:

*Tratado breve* (1990) Traducción, notas y prólogo de Atilano Domínguez, Editorial Alianza, Madrid.

### 2.4) Pensamientos Metafísicos:

*Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos* (1988) Traducción de Atilano Domínguez, Editorial Alianza, Madrid.

### 2.5) Correspondencia:

*Epistolario* (2007) Traducción de Oscar Cohan, Ed. Colihue, Buenos Aires.

*Correspondencia* (1988) Introducción, traducción y notas Atilano Domínguez, Editorial Alianza, Madrid.

## **3. Bibliografía complementaria:**

Alexander, M. A. (1921) *Spinoza and Time*, Allen George & Unwin Ltd., London.

Allison, H. (1987) *Benedict de Spinoza. An Introduction*, Yale University Press, New Haven and London.

Arese, L. y Paccazochi, C. (2010) “Spinoza y el error” en Tatián, D., *Spinoza. Sexto coloquio*, Brujas, Córdoba.

Bartuschat, W. (2003) *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Bayle, P. (2010) *Diccionario histórico y crítico*, compilado, traducido y dirigido por Fernando Bahr, El cuenco de Plata, Buenos Aires.

Bennett, J. (1984), *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing Company, USA.

Benvenuto, R. M. (2019) “El concepto de imaginación y la constitución de lo imaginario en la filosofía de Spinoza” en *Actas del Cuarto Simposio de Filosofía Moderna*, Rosario.

Bodei, R. (1995) *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, Fondo de Cultura Económica, México.

Bove, L. (2009) *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, trad. Gemma Sanz Espinar, Tierradenadie ediciones, Madrid.

Carr, S. (1987), “Spinoza's Distinction Between Rational and Intuitive Knowledge” en *The Philosophical Review*, Vol. 87, N°2, Abril.

Chauí, M. (1999), *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, Companhia das Letras, São Paulo.

----- (2006). *A nervura do real I. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras,

----- (2008), “O fim da metafísica: Espinoza e a ontologia do necessário” en Tatián, D., *Spinoza: cuarto coloquio*, Ed. Brujas, Córdoba.

Cohen, D. (2015) *Spinoza. Una cartografía de la Ética*, Eudeba, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Cousin, V. (1840), *Cours de l'Histoire de la philosophie*, décima primera lección 1829, Oeuvres de V. Cousin, Société Beige de Librairie, Bruxelles.

----- (1837), *De l' Instruction publique en Hollande*, Levrault, Strasbourg.

Curley, E. (1969), *Spinoza's Metaphysics: An Essay in interpretation*. Harvard: Harvard University Press

De Dijn, H. (1991) "Metaphysics as Ethics" en: Yovel, Y. (ed): *God and Nature: Spinoza's Metaphysics: Papers Presented at the First Jerusalem Conference*, Leiden: E. J. Brill.

----- (1996) *Spinoza. The Way of Wisdom*, Purdue University Press, Indiana.

Deleuze, G. (1996) *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Muchnik editores S. A., Barcelona.

----- (2013), *Spinoza. Filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires.

----- (2008) *En medio de Spinoza*, Ed. Cactus, Buenos Aires.

----- (2003) *Spinoza. Immortalité et éternité*, Gallimard, Paris.

Domínguez, A. (1995) *Biografías de Spinoza*, Ed. Alianza, Madrid.

----- (1975) "Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo" en *Logos. Anales Del Seminario De Metafísica*, 10, 63 – 90, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

----- (1978) "Modos infinitos y entendimiento divino en la metafísica de Spinoza", Sefarad XXXVIII.

Donagan, A. (1973) "Spinoza's Proof of Immortality", en: GREENE (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York.

------(1989) *Spinoza*, Chicago, The Chicago University Press.

Fernández García, E. (1988) *Potencia y razón en Spinoza*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

Garrett, D. (2009) “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 University Press, Cambridge.

Garrett, A. V. (2003) *Meaning in Spinoza's Method*, Cambridge University Press, New York.

Gerszenzon. L. (2016) “El amor pasional en la *Ética* de Spinoza” en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, Julio 2016.

Gilead, A. (1983) “Spinoza's Principium Individuationis and Personal Identity”, *International Studies in Philosophy*, No. 15, 42-57.

Gueroult, M (1968, 1974), *Spinoza*, Paris, Hildeshem, 2 vols, 446, n°80; 471-2; 557-61; II, 529-56.

Hallett, H. F. (1928) “Spinoza's Conception of Eternity”, *Mind*, Vol. 37, No. 147.

----- (1930) *Aeternitas. A Spinozistic Study*, Oxford at the Clarendon Press.

----- (1962) *Creation, Emanation and Salvation. A Spinozistic Study*, The Hague: Martinus Nijhof.

Hampshire, S. (1982) *Spinoza*, Alianza Editorial, Madrid.

----- (1971) “Spinoza's Theory of Human Freedom”, *The Monist*, No. 55: 554-566.

Hegel, G. W. F. (1955) *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Colección de textos clásicos: Grandes obras, Tomo I, dirigida por José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires.

----- (2011), *Ciencia de la lógica*. Trad. F. Duque. Madrid: Abada editores-UAM Ediciones.

Henry, M. (2008) *La Felicidad de Spinoza*, Traducción de Axel Cherniavsky, Ediciones la Cebra, Buenos Aires.

Jacobi, F. H., (2013) *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*, traducción Solé, M. J. en *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, UNQ Editorial, Buenos Aires.

Jaquet, Ch. (1997) *Sub specie aeternitatis*, Kimé, Paris.

Jarrett, C. (2001) “Spinoza’s distinction between essence and existence”, en *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 50, Julio, pp. 245-252.

----- (2008), “Some Remarks on the ‘Objective’ and ‘Subjective’ Interpretations of the Attributes” in *Inquiry. An interdisciplinary Journal of Philosophy*, 20 (1-4).

Jaúregui, C. (2001) “Cogito and Temporality”, en: *International Philosophical Quarterly*, Vol. XLI, N. 1, Issue N. 161, Marzo.

Joachim, H. H. (1964) *A Study of the Ethics of Spinoza*, Russell and Russell, Nueva York.

----- (1940), *Spinoza’s Tractatus de intellectus emendatione*, Clarendon Press, Oxford.

----- (1958) *Spinoza’s Tractatus the Intellectus Emendatione. A Commentary*, Oxford University Press.



Klein, J. “By eternity I understand: Eternity according to Spinoza” En *Olyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly* 51, Julio 2002, pp. 295–324.

Klever, W. (1996), “Spinoza’s life and Works” en Garrett, D. (ed) *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press.

Koyré (1938) *Traité de la réforme de l’entendement*, Vrin, Paris.

Lécrivain, A., (1977) “Spinoza et la physique cartésienne”, *Cahiers Spinoza*, N.1, Ed. Réplique, Paris.

Lennon, T. (2005) “The rationalist conception of substance” en Nelson, A., *A companion to rationalism*, Blackwell publishing.

Macherey, P. (2006) *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires.

----- (2001) *Introduction à l’Étique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*, PUF, Paris.

Marshall, C. (2015) “Reason in the *Short Treatise*” en Melamed, Y. (ed), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford University Press, Oxford.

Marshall, E. (2013) *The Spiritual Automaton. Spinoza’s Science of the Mind*, Oxford University Press, Oxford.

Martin, C. P. (2008) “The Framework of Essences in Spinoza's Ethics” in *British Journal for the History of Philosophy*, 16:3, pp. 489-50.

Melamed, Y. (2013) “The building blocks of Spinoza’s Metaphysics: Substance, Attributes and Modes”, *The Oxford Handbook of Spinoza*. Michael Della Rocca (ed.). New York: Oxford University Press

------(2013b) *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*. New York: Oxford University Press.

Mendelssohn, M., *Morgenstunden oder Vorlesungen über Vorlesungen über das Daseyn Gottes* en *Idem., Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, editado por A. Altmann, Berlin, Akademie-Verlag, 1922 y ss. Reedición a partir de 1947: Stuttgart - Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Gunther Holzboog), t. 3.2, pp. 110-111.

Mendelsshon, M.; Lessing, G. E. (2010), *Debate sobre Spinoza*, estudio preliminar, traducción y notas de Solé, M. J., Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

Mignini, F. (1983), *Introduzione a Spinoza*, Ed. Laterza, 76/pr.

Moeguens Laerke “Aspects of Spinoza’s Theory of Essence, Formal essence, non-existence, and two types of actuality” En M. Sinclair (ed), *The Actual and the Possible*, Oxford University Press, 2017.

Moreau, P. F. (1995), “Spinoza’s reception and influence” en Garrett, D. (Ed), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge.

----- (1994) *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, PUF, Paris.

----- (2012) *Spinoza y el spinozismo*, Escolar y Mayo, Madrid.

Morfinio, V. (2015) “Esencia y Relación” en *Revista Pensamiento Político*, Num. 6, Universidad Diego Portales, Chile.

Nadler, S. (2012) “Spinoza’s Monism and the Reality of the Finite” en Goff, P. *Spinoza on Monism*, Universidad de Liverpool, Palgrave Macmillan, UK.

----- “Whatever is, is in God: Substance and Things in Spinoza’s Metaphysics”, en: Huenemann, Ch. (ed.), *Interpreting Spinoza. Critical Essays*, Cambridge University Press, pp. 53-70.

----- (2001) *Spinoza’s Heresy. Immortality and Jewish Mind*, Oxford University Press, USA, p. 112; Savan, D. (1994) “Spinoza on Duration, Time, and Eternity” in Graeme Hunter (ed) *Spinoza. The Enduring Questions*. University of Toronto Press.

Negri, A. (1993) *La Anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Trad. Gerardo de Pablo, Anthropos, Barcelona.

Novalis (1897) 'Moralische Ansichten', en *Schrifflen*, Berlin, 1846, vol. 2, 289 y 305; textos citados por M. Grunwald, *Spinoza in Deutschland*, Berlin (repr. Scientia Verlag, Aalen, 1986, 166).

Parkinson, G. H. R (1989), *Spinoza Ethics. Edited with revised translation by G. H. R. Parkinson*, J. M. Dent & Sons Ltd, London.

----- (1954) *Spinoza’s theory of knowledge*, Oxford University Press, Glasgow - New York – Toronto.

Peña, V. (1984) “Eternidad y temporalidad “en” Spinoza, “hacia” Hegel” en *Estudios sobre Filosofía moderna y Contemporánea*, Centro de estudios metodológicos e interdisciplinarios, Universidad de León, León, pp. 57-76.

Pollock, F. (1988) *Spinoza. His life and Philosophy*, Duckworth and Co, Londres.

Prelorentzos, Y. (1996) *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*. Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, Paris.

Rabade Romero, S. (1992) *Espinosa. Razón y felicidad*, Editorial Cincel, Madrid.

Rutherford, D. (1999) “Salvation as a State of Mind: The Place of *Aquiescentia* in Spinoza’s Ethics”, en *The British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 7, pp. 447-473.

Sabater, N. (2019) *La destinación humana en Spinoza. Una interpretación de su proyecto ético*, RAGIF Ediciones, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Schechter, O. (2015) “Temporalities and Kinds of Cognitions in the *Treatise on the Emendation of the Intellect*, the *Short Treatise*, and the *Ethics*” en Melamed, Y. (ed) *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford University Press, New York.

Schelling, F. W. J. (2009), *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo*, Abada Editores, Madrid.

Schmaltz, T. (2015) “Spinoza on Eternity and Duration: The 1663 Connection”, en: Melamed, Y. (ed.), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford University Press, Oxford, pp. 205-220.

Sibilia, G. (2017) *De la producción eterna de lo real al tiempo vivido. Ontología y temporalidad en Spinoza*, Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Solé, M. J. (2011) *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Editorial Brujas, Córdoba.

----- (2013) *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, UNQ Editorial, Buenos Aires.

----- (2013b) “La intuición intelectual en Spinoza” en Diego Tatián (comp.) *Spinoza. Noveno Coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba.

----- (2005) “Imaginación y finitud -ética y ontología en Baruch Spinoza-” en Tatián, D. (comp.) *Spinoza. Primer Coloquio*, Altamira, Buenos Aires.

Steinberg, D. (2009) “Knowledge in Spinoza’s Ethics” en Koistinen, O. (ed) *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Tatián, D. (2012) *Spinoza. Una introducción*, Editorial Quadrata, Buenos Aires.

----- (2001) *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.

Thomasius, C., *Freimutige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunftmassige Gedanken oder Monatsgesprache uber allerhand, durnehmlich aber neue Bucher*. Tomo 1: enero a junio de 1688. (Reproducción de la edición de Halle 1690), Athenaum, Frankfurt am Main, 1972, marzo 1688.

Vermeren, P. (1992), “Victor Cousin, la institución filosófica francesa y la doctrina maldita del judío Spinoza” en *Revista de filosofía Universidad de Chile*, N° 39-40, pp. 107-116

Viljanen, V. (2011) *Spinoza’s Geometry of Power*, Cambridge University Press, New York.

Vinciguerra, L. (2020) *La semiótica de Spinoza*, traducción de Fernando Venturi, Editorial Cactus, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Wachter, G. (1699) *Der Spinozismus im Jüdenthumb oder, die von dem heütigen Jüdenthumb, und dessen Geheimen Kabbala Vergötherte Welt*, Amsterdam.

Wolf, C. (1739), *Theologia naturalis, Methodo scientifica pertractata. Pars 1*. Editio nova. Frankfurt am Main/Leipzig, Renger, 1739; *Pars 2*. Ed. noca. Frankfurt am Main/Leipzig, Renger, 1741, II, § 687.

Wolfson, H. (1934) *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Vol I., Harvard University Press, USA.

----- (1983), *The Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*.  
Cambridge: Harvard University Press.

Yirmiyahu Yovel (1988), *Spinoza and Other Heretic*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Zambrano, M. (1936) “La salvación del individuo en Spinoza” en *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras* N°3, Universidad Complutense, Madrid.