



EL CONOCIMIENTO COMO ACCIÓN. EXPLORACIÓN DEL CONCEPTO DE FILOSOFÍA EN SPINOZA

María Jimena Solé¹

Doctora en Filosofía (UBA) CONICET – Universidad de Buenos Aires

Recibido: 24.10.2018 - Aceptado: 23.05.2019

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es explorar el concepto de filosofía tal como Spinoza lo entiende, para argumentar que el filósofo identifica el proyecto de la conquista del conocimiento verdadero y el de la conquista de la felicidad. Esta identidad se fundamenta, según mi lectura, en la concepción spinoziana del conocimiento y en su original doctrina de la acción, desarrolladas en la *Ética*.

Palabras clave: Felicidad; Verdad; Idea; Acción; Libertad.

ABSTRACT

This article explores the concept of philosophy as Spinoza understands it and argues that the philosopher identifies the project of the conquest of true knowledge with that of the conquest of happiness. According to the interpretation I propose here, this identification is based on the Spinozian conception of knowledge and on his original doctrine of action, both developed in the *Ethics*.

Keywords: Happiness; Truth; Idea; Action; Freedom.

¹ jimenasole@filo.uba.ar

El fin de la filosofía, escribe Spinoza en su *Tratado teológico-político*, “no es otro que la verdad”.² El fin de la fe, en cambio, “no es otro que la obediencia y la piedad”. Además, continúa Spinoza, “los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes, y debe extraerlos de la sola naturaleza; en cambio, los fundamentos de la fe son las historias y la lengua y hay que sacarlos solamente de la Escritura y la revelación” (TTP: G III, 179). Sin embargo esta concepción spinoziana de la filosofía se complejiza, si se atiende al relato que ocupa las primeras páginas de su *Tratado de la reforma del entendimiento*.³ Según narra Spinoza, fue la experiencia de la futilidad de la mayoría de las cosas que suceden en la vida, lo que lo condujo a la decisión de “investigar si existía algo que fuese un bien verdadero” (TIE: G II, 5). La investigación racional se impone como resultado de la pregunta por la posibilidad de ser feliz y por la existencia de un bien verdadero. Es por ello que la mayoría de los especialistas consideran que Spinoza se distancia del propósito cartesiano de encontrar un fundamento firme para las ciencias y entiende la filosofía como una moral científica, como una ciencia ético-práctica, como una meditación con vistas a un determinado modo de vida.⁴

² [Spinoza]. 1670. *Tractatus theologico-politicus*. [Amsterdam]. A partir de aquí: TTP. Para hacer referencia a las obras de Spinoza, utilizaré las siglas del título original e indicaré el tomo y la página de la edición canónica de Gebardt (G). Para la *Ética*, utilizo el sistema de citación usual, indicando la parte en números romanos, las proposiciones en números arábigos, y aclarando con la abreviatura si se refiere a la demostración, escolio, corolario, etc. Cito las obras de Spinoza según las traducciones al español consignadas en la sección Bibliografía, incluida al final.

³ *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TIE). Publicado por primera vez en 1677, en el volumen de la *Opera posthuma* de Spinoza.

⁴ Así lo entiende la mayoría de los especialistas. Manfred Walther comienza su análisis de la filosofía de Spinoza afirmando: “Spinoza hat seine Philosophie als ethisch-praktische Wissenschaft verstanden, d.h. als eine solche, der die Frage nach des Menschen höchstem Gut, nach Heil und Erfüllung seines Lebens zu beantworten aufgegeben ist. Die Philosophie empfängt also ihre Aufgabe aus den Erfahrungen des unmittelbaren Lebensvollzuges, und sie bleibt diesen Erfahrungen und den sie hervortreibenden Intentionen verpflichtet.” (Walther 1971, 1). Allison explica la peculiaridad de la concepción spinoziana de la filosofía por oposición a la de Descartes: “(...) the greatest single difference between the philosophies of Descartes and Spinoza and the root of most of the others lies in the fact that the main thrust of Spinoza’s philosophy is ethical. He is before everything else a moralist, concerned (...) with determining the true good for humanity.” (Allison 1987, 33). En la misma línea, Garret sostiene: “Despite this unmistakable influence [Descartes’s], however, Spinoza’s guiding intellectual purpose was quite different from Descartes’s. Descartes sought primarily to improve the sciences –for himself and for others– by providing a better foundation for them. He justified this endeavor ultimately on the grounds that it would bring human beings greater mastery over nature. Spinoza, in contrast, sought primarily to improve the character of human beings –both himself and others– by improving their self-understanding. He justified this endeavor ultimately on the grounds that it would bring human beings peace of mind as integral aspects of nature.” (Garret 2006, 267). También W. van Bunge

El hecho de que Spinoza titule *Ética* a su obra principal, parece explicitar esta orientación práctica de su pensamiento.⁵

Sin embargo, la relación entre ambos aspectos de la concepción spinoziana de la filosofía se presenta como problemática y muchos especialistas plantean la existencia de una relación medio-fin, transformando la investigación de la verdad en un instrumento para la conquista de la vida feliz o virtuosa.⁶ El objetivo de este artículo es analizar la concepción spinoziana de la filosofía atendiendo a este doble significado: como la búsqueda de la verdad y como la búsqueda de la felicidad. La lectura que quiero defender aquí es que ambos aspectos (el teórico y el práctico) coinciden plenamente en Spinoza y que existe una identidad entre la posesión de la verdad y la felicidad.

Esta idea se encuentra esbozada en las páginas iniciales del TIE. El gran descubrimiento que Spinoza transmite allí, es que la investigación racional permite al ser humano apartarse de las vicisitudes de la vida mundana, dejar de lado la incertidumbre y la ansiedad que caracterizan la persecución de riquezas, placeres y honores: “Con mi asidua meditación llegué a comprender que, si lograra entregarme plenamente a la reflexión, dejaría males ciertos por un bien cierto”

identifica la filosofía en Spinoza con el fomento de un determinado tipo de vida: “There can be little doubt that Spinoza felt a scientific moral philosophy was not only feasible, but urgently necessary. From the opening lines of the TIE to the closing remarks of the E as well as the unfinished TP, it is clear that he was mainly concerned to deliver a philosophy enabling man to develop a certain way of life.” (Bunge 2012, 35). También Deleuze, en *Spinoza: philosophie pratique*, prioriza el aspecto práctico de la filosofía de Spinoza, indicando que no fueron tanto sus tesis teóricas, sino sus tesis prácticas las que fueron un objeto de escándalo: “Ces thèses impliquent une triple dénonciation: de la «conscience», des «valeurs», et des «passions tristes».” (Deleuze 2003, 27). Sin embargo, también existen interpretaciones contrarias. Lewis, por ejemplo, considera que la *Ética* se propone resolver lo que él llama “la tarea tradicional de la filosofía”, esto es, dar una explicación de la naturaleza (Lewis 1978, 217 y ss.).

⁵ Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata* (E). Publicada por primera vez en 1677, en el volumen de la *Opera posthuma* de Spinoza. El interés práctico de la obra se hace explícito desde el comienzo, incluso en las partes dedicadas a la ontología y a la gnoseología. El apéndice a E I deduce a partir de los principios de su ontología una serie de conclusiones de carácter eminentemente práctico (la inexistencia en el ser humano de una facultad del libre arbitrio, la ficción de la existencia de un Dios personal trascendente al que los seres humanos le deben obediencia, la inexistencia de valores morales absolutos). Al comienzo de E II, Spinoza señala que solo va a explicar las cosas que se siguen de Dios “que pueden llevarnos como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad” (E II, breve prefacio). También al finalizar E II Spinoza explicita en qué sentido la doctrina acerca del alma humana que acaba de demostrar es útil para la vida (cf. E II, 49, esc.).

⁶ Esta parece ser la posición de Walther: “Keine diesen Wissenschaften, auch nicht die Philosophie an ihrer Spitze, darf aber zum Selbstzweck werden.” (Walther 1971, 3). Walter considera “die philosophische Ausgabe, nämlich die vernünftige Erkenntnis der Wirklichkeit” (*ibidem.*), como un medio para el auténtico fin buscado –un fin puramente ético–, esto es, la conquista de esa naturaleza humana perfecta. En la misma línea, Garret sostiene: “The *Ethics* seeks to demonstrate a broad range of metaphysical, theological, epistemological, and psychological doctrines. Most of these doctrines, however, either constitute, support, or elucidate the premises for his ethical conclusions. Moreover, Spinoza’s choices concerning which metaphysical, theological, epistemological, and psychological doctrines to emphasize and develop are largely determined by their usefulness in supporting his ethical conclusions.” (Garret 2006, 268).

(TIE: G II, 6). La reflexión acerca de la verdad, la meditación misma se revela como ese auténtico bien buscado.⁷ Así pues, argumentaré que en Spinoza encontramos una identidad entre la conquista del conocimiento verdadero y la conquista de la felicidad. Esta identidad, esbozada en el TIE, recibe su plena fundamentación conceptual, según mi propuesta, en la concepción spinoziana del conocimiento y en su original doctrina de la acción, desarrolladas en la E.

Para probar mi propuesta, primero (1) analizaré los elementos básicos de la teoría gnoseológica spinoziana. Luego, (2) me detendré en los conceptos de conocimiento y de acción, para poner en evidencia su vínculo y establecer cómo hay que entender la filosofía spinoziana, según mi lectura. Finalmente (3) vincularé el par conceptual de conocimiento-acción con el de virtud y felicidad, y plantearé el problema de la posibilidad de llevar a cabo la filosofía así entendida.

1. IDEAS, VERDAD Y MÉTODO

Para conquistar el sumo bien, para adquirir ese conocimiento verdadero de la naturaleza y de nuestra conexión con ella, sostiene Spinoza en el TIE, es necesario *curar el entendimiento*, “purificarlo para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible” (TIE: G II, 15). Se plantea así el problema de la posibilidad misma del conocimiento verdadero, de su naturaleza y del método para acceder a él.

Luego de examinar los diferentes “modos de percibir” –tema sobre el que volveré más adelante– Spinoza se detiene a analizar la naturaleza de la idea verdadera:

La idea verdadera [...] es algo distinto de su objeto (*ideato*): pues una cosa es el círculo y otra, la idea del círculo. La idea del círculo, en efecto, no es algo que posee centro y periferia, como el círculo, ni la idea del cuerpo es el cuerpo mismo. Ahora bien, al ser algo distinto de su objeto ideado, también será algo inteligible por sí mismo; es decir, la idea en cuanto a su esencia formal puede ser objeto de otra esencia objetiva y, a su vez, esta segunda esencia objetiva también será, en sí misma considerada, algo real e inteligible, y así indefinidamente. (TIE: G II, 14)

Spinoza retoma aquí una distinción cartesiana de origen medieval. Considerada como una realidad mental, una idea es *esencia formal*. Considerada como la representación de un objeto real, una idea es *esencia objetiva*. La posibilidad de que la esencia formal de una idea sea, a su vez, esencia objetiva de otra idea

⁷ Así, a pesar de que esta meditación inicial le enseña que en la naturaleza no hay bien ni mal, perfección ni imperfección porque “todo cuanto sucede, se hace según el orden eterno y según las leyes fijas de la naturaleza” (TIE: G II, 7), Spinoza conserva estas nociones en relación al ser humano y define el sumo bien como la adquisición de “la naturaleza humana perfecta” que consiste en “el conocimiento de la unión que la mantiene con toda la naturaleza” (TIE: G II, 8) y el verdadero bien como “todo aquello que puede ser medio para llegar a ella.” (TIE: G II, 8).

es lo que explica que haya “ideas de ideas”, es decir, explica que seamos conscientes de nuestras representaciones mentales. Spinoza alcanza, entonces, un primer resultado: “la certeza no es nada más que la misma esencia objetiva, es decir, que el modo como sentimos la esencia formal es la certeza misma” (TIE: G II, 15). De allí resulta, además, que no se requiere ningún otro signo para la certeza de la verdad, fuera de la posesión de la idea verdadera, ya que, según Spinoza, “para que yo sepa, no es necesario que sepa que sé.” (TIE: G II, 15). Así, discutiendo implícitamente con Descartes, concluye que “el verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad después de haber adquirido las ideas, sino en el camino por el que se buscan, en el debido orden, la verdad misma o las esencias objetivas de las cosas o las ideas (pues todo esto viene a ser lo mismo).” (TIE: G II, 15).

El método es el *camino* por el que se buscan las ideas y consiste sencillamente, según las palabras de Spinoza, en “entender qué sea la idea verdadera” (TIE: G II, 15). No es, por lo tanto, un procedimiento para examinar las ideas ya adquiridas según un criterio extrínseco de verdad. No es tampoco una antesala a la filosofía, sino que “el método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea” (TIE: G II, 15). Además, como para que haya idea de idea, debe darse primero la idea, “el buen método será aquel que muestra cómo hay que dirigir la mente conforme a la norma de la idea verdadera dada.” (TIE: GII, 16).⁸

El concepto de *idea* es utilizado por Spinoza con cierta ambigüedad. Por un lado, las ideas son modos finitos considerados bajo el atributo del pensamiento. La doctrina ontológica desarrollada en E I postula la existencia de una única sustancia absolutamente infinita cuya esencia se expresa en infinitos atributos, infinitos en su género, y cuya potencia infinita produce necesariamente infinitos modos finitos que existen en ella y se conciben por ella. Esa sustancia única es denominada por Spinoza, *Dios* o *naturaleza*. Los seres humanos conocemos únicamente dos de sus infinitos atributos: el pensamiento y la extensión (cf. E II, 1 y 2). Dado que ambos expresan una única esencia, Spinoza puede afirmar que “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (E II, 7). En este sentido, un cuerpo y la idea de dicho cuerpo, esto es, un modo de la extensión y la idea de dicho modo que existe bajo el atributo pensamiento, “son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras” (E II, 7, esc.). Así pues, el ser humano, que es un modo finito y no una sustancia (cf. E II, 10, cor.), consta de un cuerpo muy complejo y un alma que también es muy compleja y que, principalmente, está constituida por la idea del cuerpo existente (cf. E II, 11 y 13).

⁸ Esa idea verdadera dada es la esencia objetiva de Dios –la sustancia absolutamente infinita, fundamento y causa de todo lo real–, innata en todos los seres humanos. Por eso Spinoza afirma que “el método más perfecto será aquel que muestra, conforme a la norma de la idea dada del ser más perfecto, cómo hay que dirigir la mente” (TIE: G II, 16).

Por otro lado, Spinoza establece que una idea es “un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante” (E II, def. 3). El alma humana, que es una idea, también puede *formar* ideas. Precisamente a esta capacidad del alma humana para formar ideas es a lo que hace referencia el enigmático axioma 2 de E II, que establece que “el hombre piensa”. Pensar significa tener la capacidad de formar ideas de ideas, esto es, de ser consciente de las ideas que constituyen nuestra mente. Como dije, el TIE muestra que este procedimiento consiste en hacer de las esencias formales, esencias objetivas; y se da de manera automática, ya que es imposible tener una idea y no saber que la tenemos.

Si bien esto podría dar a entender que el pensamiento humano presenta características especiales que lo distinguen del resto de los modos pensantes, esto no implica que posea ningún privilegio. Por ser un modo del pensamiento, “[e]l alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios” (E II, 11, cor). El entendimiento infinito divino es introducido por Spinoza para explicar el contenido de la *idea de Dios*, que es la idea que Dios tiene necesariamente de su propia esencia y de todo lo que se sigue de ella en virtud de ser una cosa pensante (cf. E II, 3 y 4).⁹ El alma humana, en la medida en que es un modo finito de la sustancia que existe bajo el atributo pensamiento, es, por lo tanto, una parte de esa idea que abarca toda la realidad pensante y se rige según las mismas leyes eternas que todos los otros modos del pensamiento. Por eso, según Spinoza:

[...] 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. Y cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no sólo en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto que tiene también, a la vez que la del alma humana, la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma humana percibe esa cosa de un modo parcial o inadecuado (E II, 11, cor.)

Esta doctrina, cuya complejidad Spinoza reconoce –“aquí, sin duda, los lectores quedarán perplejos”, escribe en el escolio–, constituye el pilar ontológico

⁹ Spinoza desarrolla su doctrina de los modos infinitos en E I, 21, 22 y 23. En una carta a Schuller de 1675, Spinoza retoma esta cuestión y sostiene que el *intellectus absolute infinitus* es el modo infinito inmediato del atributo pensamiento (cf. Ep. 64 en G IV, 277-8.). En este sentido, entendemos al igual que Macherey, que el entendimiento infinito mencionado en E II, 11 corresponde a ese modo infinito inmediato del atributo pensamiento (Macherey 1995, 53). En cambio, según Gueroult, el entendimiento absolutamente infinito comprende tanto el modo infinito inmediato, que consiste en el universo de ideas tomadas como esencias eternas, y el modo infinito mediato, que consiste en el universo de ideas tomadas como existencias perecederas. El alma, como idea eterna de la esencia eterna del cuerpo, es una parte eterna del modo infinito inmediato del pensamiento. Como idea perecedera del cuerpo existente en acto durante una duración limitada, es una parte fugitiva de su modo infinito mediato (Gueroult 1974, 120).

fundamental de su teoría gnoseológica.¹⁰ Explica que el alma humana percibe algo únicamente si Dios, en tanto que constituye la naturaleza de esa alma, lo percibe. Pensar significa que en nosotros sucede algo que no depende de un acto arbitrario, subjetivo, personal, sino que obedece a la necesidad de las leyes eternas del pensamiento.¹¹

Esta doctrina explica, además, que en la mente humana hay dos clases de ideas –las “adecuadas” y las “inadecuadas”–, porque Dios puede percibir algo, o bien en la medida en que constituye *solamente* la naturaleza del alma, o bien en la medida en que constituye *a la vez* la naturaleza del alma y la de otras muchas cosas más.¹²

Spinoza define la idea adecuada como “una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera” (E II, def. 4). Una idea verdadera, por su parte, se caracteriza por ser “conforme a lo ideado por ella” (E I, ax. 6). Se trata, por lo tanto, de la misma idea, pero considerada según diferentes aspectos.

En Dios todas las ideas son verdaderas (E II, 32), todas representan sus objetos tal como son. Cuando percibimos adecuadamente, cuando formamos ideas “absolutas y perfectas” (E II, 34), accedemos a las ideas tal como son en la sustancia. Sin embargo, consideradas en relación con el alma humana las ideas pueden ser inadecuadas. En este caso, el alma no las piensa tal como son en Dios, sino que solamente piensa un recorte del encadenamiento de ideas.

Los mecanismos mentales que explican cómo se forman en la mente estas dos clases de ideas son completamente distintos. Más adelante, Spinoza vuelve sobre esta diferencia para explicarla ahora desde el punto de vista de los modos:

Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello; y no cuantas veces es determinada de un modo interno –a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez– a entender sus

¹⁰ Cf. Gueroult 1974, 124.

¹¹ Cf. Macherey 1995, 54.

¹² “Y si, como parece a primera vista, pertenece a la naturaleza del ser pensante formar pensamientos verdaderos o adecuados, es cierto que las ideas inadecuadas sólo pueden surgir en nosotros porque que somos parte de un ser pensante, cuyos pensamientos constituyen nuestra mente, unos en su totalidad y otros tan sólo en parte.” (TIE: G II 28). Esta idea reaparece en el primer capítulo del TTP, cuando aborda la cuestión de la profecía, Spinoza afirma que el conocimiento que tenemos por la luz natural “se puede llamar conocimiento divino con el mismo derecho que otro cualquiera, puesto que nos es dictado, por así decirlo, por la naturaleza de Dios, en cuanto que participamos de ella, y por sus decretos.” (TTP: G III 15).

concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente (E II, 29, esc.)

Cuando la mente percibe ideas según lo que Spinoza denomina el “orden común de la naturaleza”, un orden que se nos impone exteriormente, que no podemos controlar ni prever, formamos ideas confusas, mutiladas, inadecuadas. Así se nos presentan las ideas de las afecciones del cuerpo. Cuando el cuerpo propio es afectado por otro cuerpo, se produce en él lo que Spinoza llama una “imagen” (E II, 17, esc.). Al mismo tiempo, en virtud del paralelismo alma-cuerpo, se da en el alma una idea de esa imagen o huella corporal. Esta idea no remite exclusivamente a la naturaleza de nuestro cuerpo ni, por lo tanto, de nuestra mente, sino que, para darse, requiere de los cuerpos exteriores afectantes (E II, 16). Es por eso que cuando percibe una idea como esta, el alma humana percibe, junto con la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchísimos otros (E II, 16, cor. 1). Esas ideas se dan en la mente, en el mismo orden en que se suceden las afecciones en el cuerpo.

Por el contrario, conocer adecuadamente, concebir ideas claras y distintas, es el resultado de que la mente se determine a entender las relaciones entre las cosas “de un modo interno”, según su propia espontaneidad y sin coacción del exterior.

La total heterogeneidad entre ambas clases de ideas hace que no haya manera de confundirlas. “Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de eso que conoce” (E II, 43), escribe Spinoza, repitiendo lo que, según vimos, afirma en el TIE. Tener una idea verdadera implica una certeza suma, “pues tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente, o sea, del mejor modo posible, y nadie puede dudar de ello, a no ser que piense que una idea es algo mudo como una pintura sobre un lienzo, y no un modo del pensar, a saber, el hecho mismo de entender” (E II, 43, esc.).

No existe, según Spinoza, una voluntad entendida como una facultad de afirmar y negar ideas. Las ideas son modos de pensar que se afirman en la mente. Esto es así para las adecuadas, que lo hacen con la máxima certeza, pero también para las inadecuadas. En este sentido Spinoza afirma que, si bien “en las ideas no hay nada positivo en cuya virtud se digan falsas” (E II, 33), las inadecuadas son “la única causa de la falsedad” (E II, 41). Precisamente, la falsedad es, según Spinoza, una privación: es la ausencia de una idea adecuada que impida que la idea inadecuada se afirme en la mente (E II, 35). El error no es, por lo tanto, el resultado una decisión arbitraria de la cual el sujeto pensante es culpable, sino el resultado necesario de nuestra condición ontológica: somos modos finitos, somos parte del intelecto infinito de Dios y no podemos no tener ideas inadecuadas.

A pesar de que Spinoza rechaza la existencia de facultades mentales,¹³ distingue diferentes maneras en que se desenvuelve la actividad pensante del alma humana, a las que denomina *géneros de conocimiento*. El primero es la *imaginación*, que incluye el “conocimiento por experiencia vaga” y el “conocimiento por signos”. Las ideas de la imaginación –ideas de las afecciones de nuestro cuerpo– son necesariamente inadecuadas. Conocemos inadecuadamente las partes que componen el cuerpo humano, los cuerpos exteriores que nos afectan, nuestra alma misma en tanto tiene ideas de las afecciones del cuerpo, la duración de nuestro cuerpo, la duración de las cosas que existen fuera de nosotros y, en general, todo lo que se relaciona con los sentidos externos.

El segundo género de conocimiento, la *razón*, reúne las ideas adecuadas de “aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo” (E II, 38). Se trata de las denominadas “naciones comunes”, que remiten a las leyes que rigen la extensión y el pensamiento, esto es, las leyes de la física y de la lógica, que tienen validez necesaria y universal. Así, a diferencia de la imaginación que concibe las cosas como contingentes tanto respecto del pasado como del futuro –pues ignora las causas de las cosas–, la razón las concibe como necesarias (E II 44) y por eso Spinoza afirma que “percibe las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad” (E II, 44, cor. 2).

Finalmente, el tercer género de conocimiento, la *ciencia intuitiva*, “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” (E II, 40, esc. 2). Este tercer género de conocimiento, que consiste en el acceso a las esencias singulares de las cosas en conexión con la esencia de la sustancia que es su causa, representa, pues, la máxima perfección a la que puede aspirar el saber humano.

Las dos clases de ideas que Spinoza distingue en la mente humana se distribuyen así en tres géneros de *conocimiento*. Las inadecuadas pertenecen exclusivamente a la imaginación. Las adecuadas, a la razón y la ciencia intuitiva (E II, 41). En este esquema, la filosofía entendida como búsqueda de la verdad, ha de restringirse al segundo y tercer género de conocimiento, esto es, a las ideas adecuadas, que se presentan a la mente con una certeza absoluta, que representan las cosas como son y que, además, evitan que las inadecuadas se afirmen y den lugar al error.

¹³ Según Spinoza, “no hay en el alma ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc. De donde se sigue que estas facultades, u otras semejantes, o son completamente ficticias, o no son más que entes metafísicos, o sea, universales, que solemos formar a partir de los particulares. De modo que el entendimiento y la voluntad se relacionan con tal y cual idea, o con tal y cual volición, de la misma manera que «lo pétreo» con tal y cual piedra, o «el hombre» con Pedro y Pablo.” (E II, 48, esc.).

2. CONOCER Y ACTUAR

Según Spinoza, la naturaleza, su eficacia y su potencia de obrar es siempre la misma, pues “son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras” (E III, pref.). Es por ello que el camino para entender la naturaleza de las cosas debe ser también siempre el mismo, “a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza” (ibid.). Se afirma así un racionalismo absoluto: la realidad es totalmente comprensible para el ser humano. Basta con conocer las leyes eternas y necesarias que rigen la naturaleza, para poder dar cuenta de cualquier hecho de la realidad. En efecto, según Spinoza, para concebir algo, para conocerlo en sentido estricto, basta con poder explicarlo.¹⁴ Y para explicar algo, es necesario recurrir a su causa. La relación causal entre dos hechos implica la existencia de una conexión conceptual entre ellos.¹⁵

Esto es precisamente lo que afirma el axioma 4 de E I: “el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica”. Además, dado que, según Spinoza, “nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto” (E I 35), podemos afirmar que todo en la naturaleza se encuentra conectado causalmente entre sí y que, por lo tanto, todo puede ser explicado.

La aplicación más clara de esta concepción del conocimiento se encuentra en el método geométrico, que Spinoza presenta en TIE y adopta en la E. La concepción spinoziana de la ciencia, como la generación de conocimiento a partir de una idea verdadera dada, conduce necesariamente a este método, en el que predomina el procedimiento genético. La génesis geométrica, en la que a partir de una figura debidamente definida y construida, pueden deducirse todas sus propiedades, se impone como el único método posible para la metafísica spinoziana, en la que los infinitos modos finitos se siguen necesariamente de la esencia de la sustancia, con la misma necesidad con la que un entendimiento, a partir de la definición real de algo, concluye realmente sus propiedades.¹⁶ En este sentido el TIE sostiene que una definición debe explicar “la esencia íntima de la cosa” (TIE: G II, 34) y “comprender la causa próxima” (TIE: G II, 35). Sólo la definición genética, que explica la naturaleza de la cosa definida a partir de su causa, permite que de ella se deduzcan todas sus propiedades.

¹⁴ Acerca de la identificación entre concebir y explicar, véase Della Rocca 2003, 92.

¹⁵ Cf. Della Rocca 2003, 81 y Della Rocca 1996, 10 y ss. Esto se ve claramente en uno de los momentos cruciales de su demostración de la existencia de Dios. Para probar que “una sustancia no puede ser producida por otra sustancia” (E I, 6), Spinoza recurre a la argumentación por el absurdo y sostiene que “si la sustancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa” (E I, 6, cor.2) y por lo tanto, no sería una sustancia que se define como “lo que es en sí y se concibe por sí” (E I, def. 3).

¹⁶ Entre los intérpretes de Spinoza se ha dado una discusión acerca de si el método es requerido por el contenido o si la elección de este método depende de otros factores, por ejemplo, de su valor pedagógico. Gueroult, por ejemplo, defiende la conexión intrínseca (Gueroult 1968, 15 y ss.), mientras que Wolfson está en contra de esta opinión (Wolfson 1958, tomo I, 32 y ss.).

La afirmación de la total cognoscibilidad de lo real revela el compromiso de Spinoza con el Principio de Razón Suficiente, en una versión particularmente fuerte:¹⁷ cada cosa debe tener “una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia” (E I, 11, dem.). Esta exigencia de encontrar la razón que explica tanto la existencia como la no existencia de algo se completa con E I, ax. 2, que afirma que “[l]o que no puede concebirse por medio de otra cosa, debe concebirse por sí”. Todo puede ser explicado, ya sea por sí mismo, ya sea por el concepto de otra cosa.

La verdadera ciencia, habíamos visto que afirma el TIE, consiste en reproducir mentalmente el encadenamiento causal que se da en la realidad (cf. TIE: G II, 35). La idea adecuada, en la medida en que se explica absolutamente a partir de la potencia pensante de la mente humana que la forma, revela su causa, el acto que la genera. Entendidas como modos del pensamiento, como *el hecho mismo* del pensar, las ideas del alma humana se encuentran interconectadas, se siguen unas de otras según las leyes eternas que rigen la naturaleza pensante. “Todas las ideas que se siguen en el alma de ideas que en ella son adecuadas, son también adecuadas” (E II 40), escribe Spinoza. De lo que se trata, entonces, al hacer filosofía, es de tener ideas adecuadas, que reproducen la concatenación de la naturaleza en su propia concatenación.

Las ideas inadecuadas no logran, pues, cumplir con los requisitos de lo que Spinoza considera conocimiento en sentido estricto. Si bien ellas mismas, en la medida en que se dan en la mente humana, son completamente explicables desde el punto de vista de la totalidad –“se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas” (E II, 36)– estas ideas mutiladas y confusas se afirman en la mente como conclusiones sin premisas (E II, 28, dem.). No dan cuenta de sus causas y por lo tanto, no son en sentido estricto conocimiento, ni pueden jamás llegar a serlo.¹⁸

¹⁷ A finales del siglo XVIII, F. H. Jacobi inaugura esta clave de lectura del spinozismo como una versión radical de la filosofía racionalista. En los textos que conforman la polémica del spinozismo, sostiene que el principio *a nihilo nihil fit* es el espíritu del spinozismo y que, a partir de este principio fundamental, Spinoza afirma la imposibilidad de que haya algo en la naturaleza que no tenga una causa, que no tenga una explicación. Más recientemente, Michael Della Roca ha afirmado que el Principio de Razón Suficiente (PRS) es la prueba fehaciente del compromiso de Spinoza con la inteligibilidad (cf. Della Roca 2008, 8). Según este autor, Spinoza desarrolla un doble uso del PRS, que representa una clave para explicar todas las doctrinas que conforman su sistema. Por ejemplo, Della Rocca lo utiliza para mostrar la fundamentación racionalista de la causalidad y de la existencia. Sin embargo, esto lo conduce también a establecer una identificación entre los conceptos de inherencia, causación y concepción. Contra esta interpretación, véase Melamed 2013, 87 y ss.

¹⁸ Es posible preguntarse también si las ideas inadecuadas pueden, en rigor, ser consideradas *ideas*. La definición de idea establece, como vimos, que una idea es “un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante” (E II, def. 3) y, en la explicación, Spinoza afirma que prefiere el término *concepto*, porque “parece expresar una acción del alma”, mientras que la palabra *percepción* “parece indicar que el alma padece por obra del objeto” (E II, def. 3, explicación).

Ahora bien, lejos de verlas como cuadros mudos o pinturas sobre un lienzo, la concepción spinoziana de las ideas como el acto mismo de pensar lo conduce a vincular su teoría de las ideas con los conceptos de obrar y padecer, que define al comienzo de E III:

Digo que *obramos*, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir (por la definición anterior),¹⁹ cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padecemos*, cuando en nosotros ocurre algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial (E III, def. 2)

Es claro a partir de esto que las ideas adecuadas son acciones de la mente, mientras que las inadecuadas implican que esta padece. Así lo establece la primera proposición de E III:

Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras (E III, 1)

La lectura que quiero defender aquí se basa en una comprensión rigurosa de esta proposición. Según mi interpretación, Spinoza establece aquí que formar una idea adecuada es actuar, mientras que percibir una idea inadecuada es padecer.²⁰ Lo que considero fundamental es que esta identificación entre las diferentes clases de ideas y las nociones de obrar y padecer se da, en este primer momento, sin la aparición del concepto de afecto –lo cual ha sido pasado por alto por muchos intérpretes, incluso entre los que enfatizan el carácter práctico de la filosofía spinoziana.²¹

¹⁹ La definición anterior dice: “Llamo *causa adecuada* aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo *inadecuada o parcial* aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola.” (E III, def. 1)

²⁰ Macherey lo lee de la misma manera: “Selon la première proposition et son corollaire, lorsque l’âme forme des idées adéquates elle est active, et plus elle en forme plus elle est active; lorsqu’elle forme au contraire des idées inadéquates, elle est passive, et plus elle en forme plus elle est passive ou sujette aux passions.” (Macherey 1995, 49).

²¹ Deleuze, por ejemplo, que les otorga a las nociones comunes del segundo género de conocimiento un gran peso en su interpretación de la filosofía spinoziana como filosofía práctica, no hace referencia a la conexión que veo en este punto entre conocer y actuar. Según Deleuze, esta proposición (E III, 1) significa que las ideas adecuadas causan afectos, que son acciones (Deleuze 2003, 61 y ss. Artículo “Affectione-Afects”). Ciertamente, esto es así. Spinoza lo establece en E III, 3. Pero en este sitio, no se trata aun de los afectos, sino de los conceptos de actuar y padecer. También Nadler pasa por alto la identidad entre idea adecuada y actuar: “The mind is active when it is following its own nature and laws, when its condition follows from its own cognitive resources. And a state of the mind follows from the mind’s own cognitive resources when it follows from its adequate ideas. On the other hand, when a state of the mind follows not from adequate ideas in the mind but from an inadequate idea of the human body along with the

Las ideas adecuadas son acciones de nuestra alma porque ella es su causa adecuada. Para demostrarlo, Spinoza recurre a lo establecido en el corolario a la proposición 11 de E II, que ya hemos analizado: somos parte del entendimiento divino y formamos ideas adecuadas en la medida en que Dios constituye únicamente la naturaleza de nuestra alma. No se necesita de nada más para explicar la presencia de una idea adecuada en nuestra mente.²²

Cuando tiene una idea inadecuada, en cambio, el alma padece, porque el alma es causa inadecuada de esa idea. Tal como lo establece ese mismo texto, las ideas inadecuadas se dan en nuestra mente en cuanto que Dios tiene, a la vez que la del alma humana, otras muchas ideas. Para dar cuenta de una idea inadecuada debemos recurrir, además de a la naturaleza de nuestra mente, a la naturaleza de esas otras cosas implicadas en su génesis. Mutiladas y parciales, estas ideas implican sus múltiples causas, pero la mente no logra abarcarlas. Una idea de una afección de nuestro cuerpo, por ejemplo, remite a las ideas de los cuerpos externos y del propio cuerpo, que tomadas en conjunto son las causas de la afección. Desde la perspectiva finita de la mente humana, esas ideas permanecen desconocidas y, por lo tanto, es imposible establecer la génesis completa de las propias ideas inadecuadas.

Sin embargo además de ser ellas mismas acciones o pasiones del alma que implican una acción o un padecer del cuerpo, Spinoza sostiene que las ideas pueden dar lugar a otros modos del pensar: los afectos del alma, que se definen como el aumento o la disminución de la *potencia* del individuo (E III, def. 3). En efecto, según Spinoza, los afectos del alma jamás se dan solos, sino que requieren que se dé en el mismo individuo una idea de aquello sobre lo cual ese afecto se proyecta (E II, ax.3).

Según Spinoza, la sustancia es esencialmente potencia infinita (E I, 34). Los seres humanos, y todos los modos que existen en la sustancia, son expresiones limitadas de esa potencia infinita (E III, 4, dem.). Es por eso que afirma que “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (E III, 4) e identifica ese esfuerzo como la *esencia actual* de todo lo existente (E III, 5). En el caso del ser humano, señala que nuestra alma se esfuerza por perseverar en su ser, ya en cuanto tiene ideas adecuadas, ya en cuanto tiene ideas inadecuadas, y es consciente de este esfuerzo (E III, 9). Por eso, la esencia actual del ser humano se denomina *deseo* (E III 9, esc.).

inadequate idea of some external thing that is presently causing some effect in the human body, that mental state does not follow from the mind's own resources and is consequently a passion.” (Nadler 2006, 193-4).

²²“(…) de la proposición 21 de la parte I y de otras, resulta 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.” (E V 40, esc.)

Además del deseo, Spinoza distingue otros dos afectos primarios: la *alegría*, por la que “el alma pasa a una mayor perfección”, es decir, aumenta su deseo, y la *tristeza*, “por la cual el alma pasa a una menor perfección”, es decir, su potencia disminuye (E III, 11, esc.). A partir de ellos, Spinoza identifica más de 48 afectos derivados, entre los cuales se encuentran el amor, el odio, el temor, la esperanza, la envidia, la benevolencia, la generosidad, los celos, etcétera.

Ahora bien, Spinoza distingue entre dos clases principales de afectos, según la clase de idea que el afecto supone. “Las acciones del alma brotan sólo de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las inadecuadas” (E III, 3),²³ afirma. Nuestras ideas inadecuadas dan lugar a las *pasiones*, que pueden ser alegres o tristes, pueden aumentar o disminuir nuestra potencia. Ni nuestras ideas inadecuadas –que son ellas mismas un padecer del alma–, ni nuestras pasiones se explican, en sentido estricto, por nuestra sola naturaleza, sino que involucran necesariamente, como sus causas, a otros modos finitos. Así, para poner en evidencia la pasividad que caracteriza la vida humana, en la medida en que es dominada por las ideas inadecuadas y las pasiones, Spinoza recurre a la bella imagen de “las olas del mar agitadas por vientos contrarios” (E III, 59, esc.). Este sometimiento del ser humano a sus pasiones es lo que Spinoza llama *servidumbre* (E IV, pref.). En efecto, cuando tenemos ideas inadecuadas, cuando experimentamos pasiones, no somos libres. Libre, según la definición que Spinoza ofrece en E I, es “aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar” (E I, def. 7). Cuando una cosa, en cambio, es determinada por otra a existir y a comportarse de cierta manera, según la misma definición, se llama “compelida”.

De nuestras ideas adecuadas también brotan afectos, a los que Spinoza denomina *afectos activos*. Los afectos activos siempre implican un aumento en la propia potencia de obrar, por lo que únicamente remiten al deseo y la alegría (E III, 58). La demostración de esta proposición se basa en lo que, a mi entender, provee la clave para comprender la total coincidencia entre el pensamiento y la acción que conduce a una concepción original de la filosofía como simultáneamente teórica y práctica, que borra los límites entre ambos.

²³ Esta relación causal entre ideas y afectos, que sucede según las leyes eternas de la naturaleza, es lo que permite a Spinoza afirmar que “los afectos, tales como el odio, la ira, a envidia, etcétera, considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitamos.” (E III, pref.). Es por eso que Spinoza dedica E III a investigar los afectos y pasiones del alma con el método geométrico, y según su conocida afirmación, se propone “considerar los actos y los apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” (E III, pref.).

“Cuando el alma se concibe a sí misma y concibe su potencia de obrar, se alegra”, afirma esa demostración, y señala que “el alma se considera necesariamente a sí misma cuando concibe una idea verdadera, o sea, adecuada” (E III, 58, dem.).²⁴ Esto es así porque, como vimos, quien tiene una idea verdadera, sabe que la tiene. Esa consciencia que necesariamente acompaña a las ideas adecuadas coincide con la autoconciencia: al formar una idea adecuada, formamos necesariamente una idea de esa idea adecuada y así somos conscientes de nuestra potencia de pensar. Sabernos potentes, nos alegra. Esa alegría “que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar”, es el afecto que Spinoza llama *contento de sí mismo* (E III, def. gral. de los afectos 25). A pesar de que Spinoza afirma explícitamente que puede darse una idea que no motive ningún afecto (E II, ax. 3), esto no se cumple para el caso de las ideas adecuadas. Conocer siempre implica un aumento en nuestra potencia. Sabernos potentes, además, aumenta nuestro deseo. Ese deseo “por el que cada uno se esfuerza por conservar su ser en virtud de su sola razón”, Spinoza lo llama *firmeza*, y llama *generosidad* al “deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad” (E III, 59, esc.).

De este modo, la vida racional y la vida afectiva de los seres humanos se entrelazan y se revelan inescindibles. Las ideas adecuadas son acciones de la mente que implican necesariamente afectos activos. La acción de conocer va siempre acompañada de un aumento de la propia potencia. Mientras más conocemos, más deseamos conocer, más podemos conocer. Además, al conocer adecuadamente actuamos, somos causa adecuada, somos libres.

Conocer es, por lo tanto, ejercer la propia potencia de pensar. Conocer es actuar. Sin embargo, esa acción no implica la pasividad del cuerpo, no se limita a ser una acción de la mente, sino que, en virtud de la doctrina del paralelismo mente-cuerpo, esa acción tiene necesariamente un correlato en el cuerpo. Es el individuo completo el que actúa cuando conoce. A pesar de que no podamos explicar en detalle cómo se da esa acción a nivel corporal, sabemos por experiencia, dice Spinoza, que nuestra mente no tiene ningún poder absoluto sobre nuestro cuerpo –casi nadie puede sujetar su lengua–, ni sobre nuestros apetitos –el niño

²⁴ Esto había sido establecido en E III, 53, aunque en términos distintos: “Cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, se alegra, y tanto más cuanto con mayor distinción se imagina a sí misma e imagina su potencia de obrar” (E III, 53). En esta proposición Spinoza utiliza el verbo considerar (*contemplari*), mientras que al reproducir esta proposición en la demostración de E III, 58, utiliza el verbo concebir (*concipere*). Tal como señala Macherey, esta variación es la distancia que separa el conocimiento inadecuado de sí mismo, del conocimiento adecuado de sí. Tal como Spinoza lo explicita en E III, 53, cor., “esta alegría es tanto más alentada cuanto más alabado por los otros se imagina el hombre”, por lo que el mero considerarse a sí mismo se encuentra expuesto a los peligros del reconocimiento, de la alabanza y la vanagloria. Concebirse a sí mismo necesariamente, en cambio, remite al conocimiento verdadero de su propia naturaleza (cf. Macherey 1995, 378-379).

se engaña si cree apetecer la leche por la libertad de su voluntad—. Spinoza concluye “que tanto la decisión como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas por naturaleza” (E III, 2, esc.). Así pues, la doctrina spinoziana de la acción se revela, según mi lectura, como la clave para comprender su original concepción de la filosofía y, por lo tanto, como una pieza principal de su sistema.²⁵

3. BEATITUD Y CIENCIA INTUITIVA

Los seres humanos, al igual que todos los modos finitos existentes, se esfuerzan por perseverar en su propio ser, se esfuerzan por realizar o conseguir todo aquello que consideran que aumenta su potencia, ya en cuanto tienen ideas adecuadas, ya

²⁵ Sorprendentemente, esta noción ha recibido poca atención por parte de los especialistas. Existen pocos escritos académicos que se hayan concentrado en este aspecto del pensamiento spinoziano. La mayoría de los léxicos que pretenden clarificar los conceptos centrales de la doctrina spinoziana no incluyen entrada para *actio*. Sí la encontramos en el *Continuum Companion to Spinoza*, donde Jaquet distingue dos sentidos del término “acción” en Spinoza. Uno general, que se asemeja al cartesiano y considera la acción como el ejercicio de un poder. Otro sentido particular de Spinoza, técnico, que opone acción a pasión. Al respecto, la autora sostiene: “Action is a kind of affect which results from an adequate or total cause (...), while passion is a kind of affect which results from an inadequate or partial cause (...)” (Jaquet 2011, 143-144). Considero que esta reducción de las acciones a afectos es errónea y la encontramos en muchos especialistas, incluido Deleuze. Lia Levy analiza la noción de acción en un interesante artículo, en conexión con el problema de la libertad, la determinación y la indeterminación, poniendo en evidencia la originalidad de la posición spinoziana respecto de la posición que podría considerarse como tradicional. El artículo “Spinoza on Action” de Olli Koistinen, si bien señala las diferencias que separan a Spinoza de Descartes, termina por ofrecer una reducción del concepto spinoziano de acción a un modelo explicativo cartesiano y dualista. Koistinen propone que “the locus of real agency lies in the unstandig”, pero considera esta actividad mental como independiente del cuerpo. “Thus, there is room in Spinoza for a battle between the intellect and the body. The characteristic action of the body-independent part of the mind is thinking through adequate ideas, which could be described as adequate thinking.” (Koistinen 2010, 184).

En mi opinión, la originalidad de la noción spinoziana de la acción se pone en evidencia porque se opone a la noción de la realización, a través del cuerpo, de un fin o un propósito que la mente se representa (contra esta concepción de la acción argumenta en E I, ap.). Además, Spinoza se opone explícitamente a la posición cartesiana, que plantea que en la medida en que la mente actúa, el cuerpo padece, y viceversa. (Véase Descartes, *Pasiones del alma*, art. 1 y 2. Contra esta concepción, véase E III, 2, esc.). La formación de ideas adecuadas es una acción de la mente, en la medida en que es el ejercicio autónomo de la potencia de pensar, una potencia que está siempre ejerciéndose. En este sentido, la mejor caracterización de la acción en Spinoza, que encontré hasta el momento en la bibliografía especializada, es un breve paréntesis en un capítulo de M. Chauí: “el nombre de la adecuación es acción (la actividad autónoma que coexiste con las fuerzas externas sin someterse a ellas)” (Chauí 2000, 89). A esa acción mental corresponde necesariamente una acción en el cuerpo. A este problema Spinoza dedica el escolio de E III, 2. El tan citado pasaje “nadie hasta ahora ha determinado lo que puede el cuerpo” (E III, 2, esc.) se da precisamente en la discusión contra los que sostienen, basándose en lo que Spinoza considera prejuicios, que el cuerpo actúa o reposa como resultado de un mandato de la mente. A pesar de que no podamos explicar en detalle cómo se da esa acción a nivel corporal, sabemos por experiencia, dice Spinoza, que nuestra mente no tiene ningún poder absoluto sobre nuestro cuerpo —da el ejemplo de quienes no pueden sujetar su lengua—, ni sobre nuestros apetitos —da el ejemplo del niño que cree apetecer la leche por la libertad de su voluntad—. Spinoza concluye “que tanto la decisión como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas por naturaleza” (E III, 2, esc.).

en cuanto sus ideas son confusas (E III, 9). Sin embargo, como vimos, únicamente la formación de ideas adecuadas, que es una acción del alma, implica siempre un aumento de la propia potencia. Es por ello que Spinoza afirma que la suprema virtud del alma es “conocer a Dios” (E IV 28). En efecto, según Spinoza “la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza.” (E V, def. 8). Ser virtuoso es ser activo. Ser activo es conocer. Conocer es formar ideas adecuadas. Por eso, “el supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento” (E V 25). Además, “quien conoce las cosas según dicho género (...) resulta afectado por una alegría suprema” (E V, 27, dem.) que, en la medida en que es acompañada por la idea de Dios como su causa, es una clase particular de amor: el “amor intelectual hacia Dios” (E V 32, cor). Experimentar ese amor es, según Spinoza, nuestra salvación o felicidad (E V 36, esc.) –una felicidad que, como afirma la última proposición de la E, “no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma” (E V 42).

Se comprende, entonces, el sentido profundo de la identificación que vimos en TIE y que volvemos a encontrar en E IV, pref., entre esa idea de una naturaleza humana perfecta y el conocimiento de la naturaleza. Conocer implica un aumento en la propia potencia y eso significa pasar a una mayor perfección. Así pues, el camino que conduce al propio perfeccionamiento, a la maximización de la propia potencia de pensar y de obrar, es el camino del conocimiento verdadero.

La filosofía como búsqueda de la verdad se identifica con la filosofía como búsqueda de la felicidad, pero no porque una preocupación práctica motive el esfuerzo por hacer ciencia, ni tampoco porque el conocimiento sea un medio para que el hombre sea virtuoso, sino porque el conocimiento *es* acción. No hay, en Spinoza, un quiebre entre la actitud teórica y la actitud práctica. El conocimiento verdadero no consiste en la contemplación de la realidad, tampoco consiste, como ya señalamos, en la acción de la mente y el padecimiento del cuerpo, sino que es una acción del individuo completo que implica la transformación de sí mismo y del mundo que se habita.

Para finalizar, quisiera plantear un interrogante crucial: ¿cómo se conquista el tercer género de conocimiento? ¿Cómo se conquista la felicidad? ¿Cómo es posible la filosofía?

La ciencia intuitiva es definida como el acto de inferir a partir de la idea de la esencia de Dios –sus atributos– el conocimiento adecuado de las esencias particulares de las cosas.²⁶ Su fundamento, su punto de partida es, por lo tanto, la

²⁶ Tanto Gueroult como Macherey consideran que la definición es oscura y misteriosa (cf. Geroult 1974, 383 y Macherey 1977a, 318–9). Melamed también ha reconocido en un artículo reciente la dificultad de esta doctrina, dejando planteadas varias cuestiones fundamentales como no resueltas.

idea de la esencia de Dios. Ahora bien, a pesar del lenguaje que adopta Spinoza en E V, es claro que a esta idea no se accede mediante una iluminación sobrenatural ni gracias a una experiencia mística. Tampoco es el resultado de un ascenso gradual a través de los otros dos géneros de conocimiento, como muchos especialistas postulan²⁷. Al contrario, si nos atenemos al texto de la E, hay que admitir que según Spinoza se trata de una idea “conocida de todos” (E II, 47, esc.).

En efecto, Spinoza afirma que “el alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios” (E II, 47). La demostración de esta proposición se funda en la identificación entre los conceptos de causa y explicación a la que ya hicimos referencia. La idea de cualquier cosa singular existente en acto, afirma Spinoza, “implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios.” (E II, 45).²⁸ Los modos son en la sustancia y se conciben por la sustancia (E I, def. 5). Por lo tanto, las ideas de las esencias de los modos implican necesariamente la idea de la esencia de la sustancia, que es una idea adecuada y perfecta (E II, 46).

Así, la idea adecuada de la esencia de Dios se encuentra presente en toda alma humana –aunque en la mayoría de los casos se encuentre opacada por la multitud de ideas inadecuadas que necesariamente poseen los hombres por el hecho de ser modos finitos.²⁹

Esa idea adecuada de la esencia de la sustancia es, por lo tanto, el único punto de partida para la filosofía.³⁰ Nuevamente, por oposición a Descartes, Spinoza no concibe la posibilidad de edificar su sistema filosófico sobre el conocimiento verdadero de lo finito. Su afirmación de la prioridad de lo infinito es radical:

Todos deben conceder, en verdad, que sin Dios nada puede ser ni concebirse. Pues todos reconocen que Dios es la única causa de todas las cosas, y tanto de su esencia como de su existencia (...). Sin embargo, muchos dicen que a la esencia de una cosa pertenece aquello sin lo cual

²⁷ Muchos especialistas lo han leído de este modo. Macherey y Allison, por ejemplo, afirman la necesidad de que la razón realice una tarea preparatoria para la ciencia intuitiva (cf. Macherey 1997a, 347 y Allison 1987, 118). Macherey sugiere incluso que ambos géneros de conocimiento se superponen en un punto y que hay ciertas ideas que participan tanto de uno como de otro (cf. Macherey 1997a, 355).

²⁸ Esta proposición se basa en dos elementos centrales de la primera parte: el axioma 4, que establece que el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica, y la proposición 15, que establece que Dios todo lo que es, es en Dios y que sin Dios nada puede ser ni concebirse.

²⁹ En este sentido sostuve en otro lugar que se podría pensar que la filosofía como praxis consiste en un doble movimiento, de búsqueda de ideas verdaderas y de desenmascaramiento de ideas inadecuadas, prejuicios y errores que impiden que la mente conozca y que disminuyen su potencia de conocer. Cf. Solé 2016.

³⁰ Esta idea ya está esbozada en TIE: “En una palabra, el método más perfecto será aquel que muestra, conforme a la norma de la idea dada del ser más perfecto, cómo hay que dirigir la mente.” (TIE: G II, 16)

esa cosa no puede ser ni concebirse; y, por tanto, o bien creen que la naturaleza de Dios pertenece a la esencia de las cosas creadas, o bien que las cosas creadas pueden ser y concebirse sin Dios, o lo que es más cierto, no son lo bastante consecuentes consigo mismos. Y la causa de esto ha sido, creo, que no se han atendido al orden del filosofar. Pues han creído que la naturaleza divina, sobre la que debían reflexionar antes que nada, ya que es prioritaria tanto en el orden del conocimiento como en el de la naturaleza, era la última en el orden del conocimiento, y que las cosas llamadas objetos de los sentidos eran anteriores a todo lo demás. De ello ha resultado que, al considerar las cosas de la naturaleza, han pensado en todo menos en la naturaleza divina, y, al intentar más tarde considerar ésta, no han podido valerse de aquellas primeras ficciones suyas sobre las que habían construido el conocimiento de las cosas de la naturaleza, dado que de nada les servían para conocer la naturaleza divina (E II, 10, esc.)

La inmanencia de los modos finitos en la sustancia absolutamente infinita, que explicaba en el caso del ser humano la posibilidad del conocimiento, garantiza también la posibilidad de la filosofía. El deseo, su esencia actual que consiste en el esfuerzo por perseverar en la existencia con la máxima potencia, la vuelve necesaria.

Así, si bien es cierto, como dice la última línea de la E, que “todo lo excelso es tan difícil como raro” (E V, 42, esc.), no es menos cierto que las condiciones ontológicas, para lograr la consumación de la filosofía así entendida, están garantizadas: los seres humanos son una parte del entendimiento divino y su potencia es una porción del poder infinito de Dios. El desafío al que los seres humanos se enfrentan, por lo tanto, es el de producir las condiciones materiales –políticas, sociales, económicas, culturales– para lograrlo.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE SPINOZA

- [SPINOZA, Baruch]. 1670. *Tractatus theologico-politicus*. Hamburgo [Amsterdam]. (TTP)
- B. d. S.. 1677. *Tractatus de Intellectus Emendatione (TIE)*. En *Opera posthuma, quorum series post praefationem exhibetur*. Amsterdam: Jan Rieuwertsz.
- B. d. S.. 1677. *Ethica more geometrico demonstrata (E)*. En *Opera posthuma, quorum series post praefationem exhibetur*. Amsterdam: Jan Rieuwertsz.
- Spinoza, Baruch de. 1925. *Opera*, 4 tomos, ed. por Carl Gebhardt. Heidelberg: Winter. (G)
- . 1988a. *Tratado sobre la reforma del entendimiento, Principios de Filosofía de Descartes y Pensamientos Metafísicos*, trad., introd. y notas de Atilano Domínguez. Alianza: Madrid.
- . 1988b. *Tratado teológico-político*, trad., introd. y notas de A. Domínguez. Alianza: Madrid.
- . 1980. *Ética demostrada según el orden geométrico*, introd., trad, y notas de Vidal Peña. Barcelona: Orbis.
- . 1988. *Correspondencia*, trad., introd. y notas de A. Domínguez. Alianza, Madrid, 1988.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Allison, Henry. 1987. *Benedict De Spinoza: An Introduction*. New Haven: Yale University Press.
- Bartuschat, Wolfgang. 2013. *Spinozas Theorie des Menschen*. Hamburg: Meiner.
- Bunge, Wiep van. 2012. *Spinoza Past and Present. Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*. Leiden y Boston: Brill.
- Bunge, W. van, Krop, H., Steenbakkens, P. y Ven, Jeroen van de (eds). 2011. *The Continuum Companion to Spinoza*. London y New York: Continuum.
- Chauí, Marilena. 2000. "Spinoza: poder y libertad". En Borón, A (comp.). *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO.
- , 2004. *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla.
- Della Rocca, Michael. 1996. *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. Oxford y New York: Oxford University Press.
- , 2003. "A Rationalist Manifesto: Spinoza and the Principle of Sufficient Reason" *Philosophical Topics* 31.
- . *Spinoza*. 2008. New York: Routledge.
- Deleuze, Gilles. 2003. *Spinoza philosophie pratique*. París : Minit.
- Descartes, René. 1964 y ss. *Oeuvres de Descartes*, 12 vols. Ed. de Charles Adam y Paul Tannery. París: Vrin.
- . 1972. *Las pasiones del alma*. Trad. y notas de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península.

- Domínguez, Atilano. 1998. “Introducción general” en Spinoza, B., *Tratado sobre la reforma del entendimiento, Principios de Filosofía de Descartes y Pensamientos Metafísicos*, trad., introd. y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- Garret, D. 2006. “Spinoza’s ethical theory”. En Garret, D. (ed.). *Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gueroult, Martial. 1968. *Spinoza I. Dieu (Ethique, I)*. Paris: Aubier.
- . 1974. *Spinoza II. L’âme (Éthique, II)*. Paris: Aubier.
- Jaquet, Chantal. 2011. “Actio”. En Bunge, W. van, Krop, H., Steenbakkens, P. y Ven, Jeroen van de (eds). 2011. *The Continuum Companion to Spinoza*. London y New York: Continuum. 143-145.
- Koistinen, Olli. 2010. “Spinoza on Action”. En Idem. (ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy, Lia. 2000. “Considerações preliminares sobre as noções de ação e liberdade em Espinosa: Contingência e temporalidade.” *Revista de Filosofia Política Nova Serie* 6.
- Lewis, D. 1978. “On the Aims and Mehtod of Spinoza’s Philosophy”. En Shahan, R. W. y Biro, J. I. (eds.). *Spinoza: New Perspectives*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Macherey, Pierre. 1994. *Introduction à l’Ethique. La cinquième partie. Les voies de la libération*. Paris: PUF.
- . 1995. *Introduction à l’Ethique. La troisième partie. La vie affective*. Paris: PUF.
- . 1997a. *Introduction à l’Ethique. La deuxième partie. La réalité mentale*. Paris: PUF.
- . 1997b. *Introduction à l’Ethique. La quatrième partie. La condition humaine*. Paris: PUF.
- . 1998. *Introduction à l’Ethique. La première partie. La nature des choses*. Paris: PUF.
- Melamed, Yitzhak. 2008. *Spinoza’s Metaphysics. Substance and Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2013. “Mapping the Labyrinth of Spinoza’s Scientia Intuitiva”. En J. Haag y M. Wild (eds). *Übergänge - diskursiv oder intuitiv? Essays zu Eckart Försters Die 25 Jahre der Philosophie*. Frankfurt: Klostermann.
- Nadler, Steven. 2006. *Spinoza’s Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ramond, Charles. 2007. *Dictionnaire spinoziste*. Paris: Elipses.
- Solé, María Jimena. 2018. “Spinoza’s Ethics Teachings”. En Peters M. (ed.), *Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory*. Singapore: Springer. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-981-287-532-7>
- . 2016. “Reflexiones acerca del espíritu de la filosofía de Spinoza”. *Cadernos Espinosanos: Estudos sobre o século XVII*, N° 35.
- . 2013. “La intuición intelectual en Spinoza”. En Tatián, Diego (comp.). *Spinoza Noveno Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas.

- Walther, Manfred. 1971. *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik.* Hamburg: Meiner.
- Wolfson, H. A. 1958. *The Philosophy of Spinoza*, 2 tomos. New York: Meridian Books.