


Dios: la ciencia intuitiva en Spinoza

God: Intuitive Science in Spinoza

Edgar Martínez Castillo*
raged.0@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-1250-5220>
Universidad Nacional Autónoma de México

Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 9 de junio de 2020

Aprobación: 24 de febrero de 2021

<https://doi.org/10.18273/revfil.v20n2-2021010>



Resumen: la innovación del presente trabajo sobre Spinoza se basa en el hecho de vincular algunas intuiciones de la ciencia moderna que permitan esclarecer los conceptos de Dios y la ciencia intuitiva en la Ética demostrada según el orden geométrico. Para exponer dicho trabajo en una primera parte se inicia un análisis preliminar donde se tratan las diferencias entre el Dios cartesiano y el Dios spinozista. En la segunda parte se hace un análisis del concepto de Dios como un plano inmanente en la ontología de Spinoza y del cual se desprenden conceptos importantes para entender lo que es la ciencia intuitiva. En una tercera parte se explican las nociones comunes de *res extensa* y *res cogitans* que son necesarias para conformar ideas claras y distintas por medio del entendimiento. En la cuarta y última parte se habla del desarrollo de los tres grados del conocimiento y su relación con la ciencia intuitiva y sus repercusiones sobre el concepto de libertad.

Palabras clave: Dios; inmanencia; intuición; conocimiento; afectos; libertad.

Abstract: the innovation of this work on Spinoza is based on the fact of thinking some intuitions of modern science that allow to clarify the concepts of God and intuitive science in Ethics demonstrated according to the geometric order. To expound on this work in the first part, we begin with a preliminary analysis that deals with the differences between the Cartesian God and the Spinozist God. In the second part there is an analysis of the concept of God as an immanent plane in the ontology of Spinoza and from which important concepts are derived to understand what intuitive science is. A third part explains the common notions of *res extensa* and *res cogitans* that are necessary to form clear and distinct ideas through understanding. The fourth and last part talks about the development of the three degrees of knowledge and its relationship with intuitive science and its repercussions on the concept of freedom.

Keywords: God; immanence; intuition; knowledge; affections; freedom.

*Mexicano. Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México.

1. Introducción

El Dios de Spinoza es un concepto *sui generis*. Para llegar a él, Spinoza no apela a una cuestión de fe, sino a una cuestión que parte de la luz del entendimiento. Esto implica un proceso de la razón para conocer la causa primera de las cosas y que, para Spinoza, es esencial para la fundamentación de un conocimiento *a priori* donde pueda sustentarse el plano inmanente de su ontología. Para dicha finalidad, Spinoza retoma el método usado por Descartes, el “método analítico” (Spinoza, 1985, p. 227) fundado en la matemática, que le servirá como herramienta para distinguir lo falso de lo verdadero.

Sin embargo, a pesar de ser Spinoza un racionalista que admira en demasía a Descartes y que retoma dicha metodología, no se contenta con la deducción que el filósofo francés hace sobre la idea de Dios, dado que, dicha afirmación solo sirve para suministrar algunas ideas claras y distintas, pero no para alcanzar un verdadero conocimiento de la causa primera y del origen de las cosas. El Dios cartesiano, si bien sirve para fundamentar una ciencia física, “no es suficiente para que nuestro intelecto llegue al pináculo del conocimiento [traducción propia]” (Spinoza, 1985, p. 231).

Con la anterior afirmación puede observarse que el proyecto de Spinoza es diametralmente opuesto al de Descartes, pues para Spinoza la “parte teológica-antropológica-metafísica era más importante” (Moreno, 2018, p. 32) que la cuestión de una ciencia física. Es decir, para Spinoza, lo importante es llegar al conocimiento del plano inmanente del que dependen todas las cosas y, con ello, tener la posibilidad de acceder a una ciencia de otro tipo: la ciencia intuitiva.

2. Plano de inmanencia: Dios

La inmanencia es una singularidad en la filosofía práctica de Spinoza; es el plano ontológico en que todos los seres permanecen contenidos a través de una univocidad donde todas las cosas son, se desarrollan y expresan. Así, cuando Spinoza afirma que “Dios es causa inmanente, pero no transitiva” (Spinoza, 2001, p. 29), inaugura el proceso de una ontología con la que es posible acceder a la comprensión de un “ente absolutamente infinito, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”

(Spinoza, 2001, p. 11). Por ello, la idea de Dios es lo que hay que tener como trasfondo en la *Ética*, pues Dios es el plano inmanente que permite llegar a lo que Spinoza llama la ciencia intuitiva, el cual es un axioma geométrico y matemático derivado de una intuición que es evidente por sí y donde se establece el horizonte de un conocimiento de orden superior.

El porqué del uso de un método geométrico se establece en Spinoza en la medida que, como dice Frege (1971), “la geometría nos ofrece un medio para hacernos intuitivos los valores de una [incógnita]” (p. 24). Dios es esta incógnita, la “X” de una función matemática a la que hay que llegar lo más rápido posible por medio de un análisis del entendimiento. Para ello, se encuentra en la *Ética* de Spinoza todo un programa para conocer la realidad desde un plano *more geométrico* que hace visible el conocimiento intuitivo de lo que es Dios. Pero, para que lo anterior sea posible, Spinoza conduce a través de tres géneros o tipos de conocimientos a los que es necesario acceder de una manera gradual, pues no es posible llegar a la idea de Dios sin un buen entendimiento de qué son las cosas y cómo estas nos afectan.

El concepto de Dios no expresa un componente trascendente ni tampoco una jerarquización del ser; es decir, no hay una sustancia y sus accidentes, como en el caso aristotélico (Spinoza, 1985), sino una sola sustancia y todo participa de ella de una forma inmediata. El ser o Dios es unívoco, única sustancia que se dice de un mismo modo en todos los seres, o como lo plantea Deleuze (2005):

[...] la univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice en un solo y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice. [...] *Eventum tantum*... (p. 215)

El mismo mar para todas las gotas de agua es una buena metáfora para explicar esta sustancia única que es Dios, un mismo plano inmanente donde tanto la hormiga como el ser humano comparten la univocidad de la sustancia, por ende, ambos se encuentran en una estrecha relación e interdependencia. En este entramado ontológico la única diferencia entre dichos seres radica en las modificaciones de los atributos que constituyen la esencia de cada uno de ellos: su potencia de ser en el mundo.

Al argumento anterior puede agregarse, sin embargo, que la esencia de las creaturas no pertenece al ser de la sustancia, pues esta es infinita y las otras finitas. Lo cual quiere decir que las creaturas forman parte del entendimiento infinito de la sustancia, pero no son ese entendimiento infinito, sino uno “finito y limitado” (Spinoza, 2001, p. 51) contenido en lo infinito. Dios implica y complica a todo lo que envuelve, así todos los seres son expresión de la misma sustancia eterna, pero la potencia de estos seres se encuentra limitada y determinada. Piénsese en un caballo que pudiera ir más allá de su potencia de ser caballo y pudiera ser también un perro, ello iría en contra de su naturaleza y su determinación ontológica, por eso, “todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y obrar de un cierto modo” (Spinoza, 2001, p. 36).

Dios es el único ente necesario —lo contrario de las demás creaturas—, es causa libre y todas las cosas dependen de él; sin este plano geométrico e inmanente ninguna creatura puede ser ni existir. Dios es potencia infinita y las creaturas son los *efectos* de esa potencia que se afirma y despliega en la Naturaleza, y donde podría decirse que las creaturas son como las burbujas de agua que el mar crea en sus diversos movimientos, unas veces surgen por un lado, otras veces reventándose en otro, pero manteniendo sin cambios la sustancia eterna.

Para Spinoza no hay nada contingente en la sustancia unívoca, ya que todo es en Dios, y dicho argumento no parte de una falacia de *petición de principio* en que, al querer conocer la causa de algún ente, se hace un recorrido hacia atrás buscando su causa primera y se llega a Dios por un argumento de ignorancia, basado en un puro acto de imaginación. Para tener más claro lo anterior, piénsese que, al preguntar sobre el origen del universo, buscamos cada una de las posibles causas, pero al llegar nuestro entendimiento a un límite —propio de su naturaleza finita— en que no puede avanzar más, apelamos al argumento de que algún Dios tuvo que haber creado el universo. Esto es muy parecido a lo que hizo Descartes (2001) en la tercera parte de sus *Meditaciones Metafísicas* al tratar de probar la existencia de Dios: “partiendo simplemente de que yo existo y de que se halla en mí la idea [innata] de un ente de suprema perfección, es decir, Dios, es necesario concluir que queda demostrado en forma evidente que Dios también existe” (p. 39).

La formulación del Dios cartesiano no es suficiente para Spinoza, pues a partir de dicha deducción del *cogito* no se extrae la necesidad de la sustancia ontológica, dado que, si

[...] la existencia de Dios no es evidente por sí misma, nada será cierto, ni siquiera que Dios exista [...] de ahí se sigue la existencia de un Dios no engañador, aunque es posible que los pasos de esa demostración se olviden y pueda surgir [nuevamente] la duda.
(Moreno, 2018, p. 33)

El Dios de Spinoza, por el contrario, aplica otro tipo de demostración que parte sobre un concepto más complicado de Dios, y para nada una solución fácil sacada como un as bajo la manga. En primera instancia, no es posible confundir la naturaleza de Dios y de las creaturas, pues se estaría confundiendo una naturaleza necesaria con una que no lo es, una naturaleza infinita con una finita y contingente. Empero, se puede decir que hay una cierta relación intrínseca entre las creaturas y su creador, que puede conocerse por medio de los atributos o nociones comunes que comparten.

Spinoza se aleja de Descartes y postula otra forma de llegar al conocimiento de Dios, no a través de la duda, puesto que “la duda no es otra cosa que vacilación del espíritu [...] la duda proviene siempre que se estudian cosas sin orden” (Spinoza, 2006, p. 80). En cambio, la ontología de Spinoza parte de la comprensión de la causa primera, esto por medio de una deducción o silogismo en el que Dios llega a revelarse. Para esto último, el entendimiento juega un rol primordial del que pueden desprenderse ideas claras y distintas, y que, por consiguiente, nos pueden llevar en un momento ulterior hacia un conocimiento de lo eterno de las cosas.

Esto no quiere decir que Spinoza parta de un conocimiento analógico o de comparación entre las creaturas y Dios, pues cada ser juzga según la disposición de su cerebro y, a partir de ahí, imagina muchas cosas de acuerdo con tales disposiciones, pero no lo real de la sustancia: Dios. Los seres recrean su propia comprensión de Dios a partir de sus propios afectos y, por un exceso de imaginación, crean una determinada visión singular que remite a una experiencia parcial y confusa de las cosas. Para Spinoza, de la imaginación no puede desprenderse una idea clara y distinta, sino solo conocimientos parciales que

denotan más el estado de ánimo de quien las padece que un verdadero conocimiento.

El ser humano, por ejemplo, al considerar a Dios como un hombre, pero con voluntad y entendimiento infinitos, da un razonamiento que es falso. Imagina y, por tanto, confunde la potencia de Dios con la potencia humana al decir que todo lo que puede el hombre, Dios lo puede, pero de una forma infinita y suprema. Dios no obra por una libre voluntad, “la voluntad no pertenece a la naturaleza de Dios” (Spinoza, 2001, p. 38).

Dios es potencia en acto, porque para Spinoza voluntad y entendimiento son lo mismo. Así, los actos de Dios o, por decirlo de algún modo, la voluntad de Dios es necesaria y libre. Si no fuera así, estaría en contra de su propia naturaleza y potencia; “si Dios obra por un fin, apetece necesariamente algo de que carece” (Spinoza, 2001, p. 46). Sería un ser contingente y mutable, que unas veces desea una cosa y otras veces otra, como los seres humanos. Esto traería como consecuencia que el mundo fuera inconsistente en todos los sentidos; no obstante, el Dios de Spinoza hay que pensarlo, antes que nada, como una fuerza (*potestas*) infinita: un acontecimiento que actualiza su potencia de forma libre, pues esa es su esencia.

3. *Res extensa y res cogitans*

El camino escogido por Spinoza para llegar al conocimiento de Dios avanza de un proceso de imaginación hacia un razonamiento silogístico, que implica la comprensión de ciertos atributos de la sustancia que comparten el creador y sus creaciones. Llegar a dicha comprensión implica saber que existen aspectos que son compartidos entre las partes y el todo, es decir, se perciben algunas ideas adecuadas de cómo están constituidas las cosas. Sin embargo, dichos atributos no son percibidos de inmediato, sino solo a través de un proceso del entendimiento en que se llegan a conocer las nociones comunes.

En este proceso, el entendimiento alcanza a comprender dos atributos — de los infinitos que consta la sustancia— que tanto los seres como la sustancia comparten: *res extensa* y *res cogitans*. Estas últimas, cosa extensa y cosa pensante, son las estructuras formales que la sustancia y los seres tienen en común, pues

todos los seres son la modulación de dichos atributos. Así, un perro, un gato, una piedra, etc., tienen en común esos elementos formales que crean sus esencias particulares.

Para entender a profundidad qué son estas nociones comunes que capta el entendimiento es necesario un análisis de lo material inmerso en el espacio extenso, pues este es uno de los atributos necesarios para acceder, poco a poco, a un plano sutil e intuitivo de la Ética spinozista. En la definición “todo cuerpo se distingue de otro por su movimiento y su reposo, por su rapidez o lentitud” (Spinoza, 2001, p. 63), Spinoza ejemplifica el aspecto de la materia en movimiento, muy parecido al estilo de la mecánica clásica, donde la materia extensa se comporta con movimientos de diverso tipo en el espacio: atracción, repulsión y fricción, etc. Sin embargo, la mecánica clásica no ofrece una verdadera física para la ontología que Spinoza plantea, tampoco la geometría euclidiana parece ser algo que tenga en mente el filósofo holandés.

Spinoza no se contenta con este mecanicismo simple en el que todo estuviera concatenado en una relación causa y efecto en grado infinito y donde la *prima causam* es Dios, pero solo como un aspecto de encadenamiento material demasiado simplista. Pues, en la medida que la sustancia es también una cosa pensante, *res cogitans*, ella nos llevaría a pensar lo que hoy en día se concibe en la mecánica cuántica, en donde al pensamiento también corresponde un grado sutil de la materia, o sea, una concepción cuántica de esta (Changeux, 2005, p. 17).

Esto último permite acercarse más al modelo intuicionista propuesto por Spinoza que toma conciencia de la unidad de la sustancia, pero que, para fines pedagógicos y de intelección, puede dividirse en sus partes formales: *res extensa* y *res cogitans*. Esta discontinuidad solo es aparente ya que dichos aspectos formales o nociones comunes serían solo distintas caras de la misma moneda, la estructura lógica de la que está compuesta la sustancia unívoca.

Así, la ontología spinozista presupone que el entendimiento humano es capaz de discernir esos dos atributos de la sustancia unívoca, pero ello no implica que existan dos sustancias. Es decir, no hay una sustancia para la materia y otra para el pensamiento, lo cual llevaría hablar de una multiplicidad de sustancias y

de dioses, y esto para el monismo ontológico que defiende Spinoza es una contradicción. La multiplicidad es el conjunto de atributos o modos en que estos se modifican para formar a los seres; la causa, sin embargo, es siempre una y la misma. “Dios obra infinitas cosas en infinitos modos” (Spinoza, 2001, p. 53), y estos modos de ser de la sustancia son los que conoce el alma cuando se eleva a la reflexión racional.

Ahora bien, la idea de alma proviene de un cuerpo, pero no solo porque exista una comunicación paralela entre la *res extensa* y la *res cogitans*, sino porque es gracias a las afecciones del cuerpo que se establece una relación con el alma. La comprensión de la unidad formal de estos atributos recae por medio de un proceso en el que existe una comunicación asimétrica entre la *res extensa* y la *res cogitans*. Esto significa que, gracias a los estados caóticos y no-estables del cuerpo (*res extensa*), el alma llega a hacerse consciente de sí, a través de una meta-estabilidad por medio de la cual la *res cogitans* va ascendiendo a un mayor grado de perfección de la conciencia: “un ordenamiento emergido del caos” (Prigogine y Stengers, 1998, p. 59).

La multiplicidad caótica de la sensibilidad se va ordenando en la unidad formal del concepto, pues el alma nada sabe de un cuerpo, sino por las afecciones de este; “el cuerpo es el objeto del alma” (Spinoza, 2001, p. 61). Esta es la razón de que la base material contenida en la *res extensa* sea el preámbulo en el ser humano para llegar al conocimiento de la idea de Dios. Es el inicio del camino hacia la libertad en la cual el cuerpo extenso conduce al conocimiento del alma, pasando primero de un conocimiento confuso hacia uno claro y distinto del que surge el conocimiento de la composición formal de las cosas. Dichos afectos confusos y caóticos son el “trampolín y el impulso necesario” (Deleuze, 2009, p. 200) para acceder a un entendimiento de las cosas y son el preámbulo para entender posteriormente la idea de Dios.

4. Los tres géneros de conocimiento

Teniendo en cuenta que el cuerpo es el objeto del alma, Spinoza establece en esta relación los tres géneros de conocimiento que van de la falsedad a la verdad. Es a través del cuerpo y el deseo que se da el primer contacto con la sustancia; “el deseo es un apetito con conciencia de él” (Spinoza, 2001, p. 154),

es un plano instintivo donde se forman las diversas ideas procedentes del cuerpo, y en este caos afectivo la materia aprende y se hace consciente poco a poco. Los afectos son vectores de intensidades dinámicas no-estables por medio de las cuales se va de las pasiones de los cuerpos a los conceptos formales —noción comunes— y después a las intuiciones suprasensibles: Dios.

En el primer género está el conocimiento dado por la imaginación. Este es el único conocimiento que parte de concepciones falsas de lo que son las cosas. Es un conocimiento sin premisa, que tiene como consecuencia solo conocimientos parciales, ilusiones y quimeras, donde lo que se toma por un conocimiento del mundo refiere más bien a estados del cuerpo, pasiones, sin entender la singularidad real de las cosas; por ejemplo, pensar que el calor que percibe mi cuerpo es debido a que Apolo me bendice con su divina gracia y no al eje de rotación de la Tierra que en ciertas épocas se inclina más hacia el sol y causa las diversas estaciones del año. Por ello, se puede decir que el conocimiento obtenido de la imaginación puede deformarse fácilmente en superstición en lugar de conducir a un verdadero razonamiento y entendimiento de las cosas.

A este primer género de conocimiento Spinoza lo llama 'de infancia', pues en él se establece nuestra pura disposición de ánimo: juzgamos desde nuestro particular modo de sentir las cosas. En este tipo de conocimiento se cae en una especie de relativismo y cada individuo es como Protágoras, la medida de todas las cosas. Es decir, se establecen relaciones en el mundo sin conocimiento de causa y puede decirse que se avanza a la deriva sin saber la verdadera causa de las cosas, solo dando nuestras propias opiniones de ellas. Es el camino de la *doxa* y de la ignorancia. La idea de lo real es en este tipo de conocimiento algo vedado, solo hay en esa etapa sombras borrosas de la realidad.

Por el contrario, un conocimiento universal y de razón se alcanza al salir de la infancia del pensamiento para construir una verdadera *episteme*. Para ello, es necesario acceder a un conocimiento de razón que implique un conocimiento no originado por la pasión de los cuerpos, sino por la luz del entendimiento y, de esa forma, comprender los modos en que se constituyen las propiedades internas de los seres, la síntesis entre la sensibilidad y el entendimiento que da como resultado conceptos formales.

Hay, para ello, en la tercera parte de la *Ética*, toda una sintomatología de los afectos, una radiografía de la potencia de los cuerpos, donde, para Spinoza, el puro padecer —causado por la ignorancia— es un conocimiento que no parte de premisas, sino de ideas confusas que decrecen nuestra potencia de obrar. En cambio, un conocimiento verdadero acontece a partir del segundo género de conocimiento, un conocimiento de causas que conoce el origen de los afectos: amor, tristeza, envidia y odio, etc. Así, los afectos son variaciones intensivas con las cuales el alma se forma ideas y establece relaciones con las cosas. Dichos afectos es necesario conocerlos desde sus causas primarias para saber sus efectos en la corporalidad y no ser víctimas pasivas de sus influjos.

Ejemplo de lo antes dicho es el amor, dado en el nivel del primer género de conocimiento, pues, considerado desde dicha perspectiva, aparece como una afección que lleva a los cuerpos a su versión de máxima servidumbre, originada por un afecto determinado; “el amor es una alegría acompañada por la idea de una causa externa” (Spinoza, 2001, p. 157). Empero, el verdadero amor está en el amor racional a Dios, en el conocimiento de la causa de todas las cosas, el plano de inmanencia en la que todo es dado y al que solo se llega en el tercer grado de conocimiento.

No obstante, antes de acceder al tercer género, Spinoza argumenta la necesidad del segundo género de conocimiento como paso previo para distinguir lo falso de lo verdadero. Es la posibilidad de establecer un *discernimiento* entre ideas confusas e ideas claras. Esta posibilidad se da gracias a un juicio extraído de la razón que permite abstraer nociones comunes en todos los cuerpos. Esto último conlleva un aumento de la potencia, es decir, a formar ideas claras y distintas que ya no llevan a padecer, sino a entender cómo son las cosas en realidad.

La importancia de las nociones comunes permite tener un conocimiento de causas, “son el fundamento de nuestro raciocinio” (Spinoza, 2001, p. 85). De ese modo, en este segundo género sabremos, por ejemplo, que el sol es una estrella constituida de helio e hidrógeno, que se encuentra a una distancia aproximada de 150 millones de kilómetros y que, dependiendo de la rotación de la Tierra, a veces esta última se encuentra más cerca de los rayos solares, lo que provoca el cambio de las estaciones en el planeta y, por ello, más o menos calor en los cuerpos. Mientras más se conoce por sus causas una cosa, es menos factible

tener un conocimiento errado o supersticioso, pues “tener una idea verdadera no significa nada más que conocer una cosa perfectamente, o sea, lo mejor posible” (Spinoza, 2001, p. 89). En este segundo género el conocimiento se convierte en un argumento formado de ideas capaces de dar cuenta de la necesidad con que las cosas acontecen.

La importancia del conocimiento de los elementos formales de composición o nociones comunes radica en que permiten un conocimiento lógico, adecuado entre las partes y el todo; es decir, aquello que es común entre el cuerpo humano y otros cuerpos externos. Es como un rompecabezas que se arma solo por medio de un ejercicio de la razón. Más que una mera impresión dejada en el cuerpo, aquí los afectos se transforman en juicios, en ideas que permiten una comprensión profunda del mundo sin dejarse trastornar por los altibajos de las pasiones.

Las pasiones con subidas y decrecimientos de la potencia son estabilizadas por los límites racionales que ponen los conceptos, y que permiten acceder a ciertas ideas que delimitan y determinan la esencia de los seres humanos, esto en la medida en que la razón y sus conceptos no son un conocimiento pasivo como el del primer género, con ideas confusas que solo permiten un conocimiento contingente. Por el contrario, la razón implica ya un cierto poder que se da gracias a un conocimiento adecuado de las cosas.

El segundo género es un conocimiento de causas que no considera las cosas desde lo contingente, sino solo desde su aspecto necesario. Es un conocimiento que permite “percibir las cosas bajo una cierta especie de eternidad” (Spinoza, 2001, p. 91). Es una intensidad del entendimiento que revela la forma lógica del objeto y que lleva al ser humano a elevarse de lo caótico de un mero epifenómeno subjetivo hacia la construcción de un conocimiento de tipo universal y racional.

En este segundo género se entiende el mundo más que padecerlo; es decir, no se toma desde un proceso pasivo de los afectos que conducen a imaginar, pero nunca a un saber. “Un afecto que nace de la razón se refiere necesariamente a las propiedades comunes de las cosas” (Spinoza, 2001, p. 249). El alma se desprende de un conocimiento pasivo y de la pura conmoción del ánimo que solo

deja huellas difusas. Las ideas claras y distintas son una metamorfosis de la conciencia, una transformación operada por el entendimiento que hace comprender las relaciones lógicas de las cosas a través del entrelazamiento que configura la unidad de la sustancia.

Es imposible quedarse para siempre en un estado de imaginación, ya que, de todas las afecciones que suceden a nuestro cuerpo es posible formarse un conocimiento de causas. Si pensamos en el ejemplo del amor desde el primer género de conocimiento no es posible observar su contingencia y su aspecto efímero. No obstante, si nos desprendemos de la causa externa que produce ese afecto y nos elevamos a un conocimiento de razón es muy probable comprender su causa. En el segundo género el estar enamorados implicaría la comprensión de un proceso bioquímico del cuerpo, de los componentes morfológicos que estructuran dicho afecto. La dopamina, la serotonina y la oxitocina, en conjunción con el sistema de recompensa del cerebro y otras áreas corticales, componen un estado determinado del cuerpo (Garza, 2010, p. 7). Esto último es un conocimiento de causa que nos acercaría cada vez más al amor racional de Dios, pues no hay afecto que bien comprendido no pueda llevarnos hacia un conocimiento superior del orden de las cosas.

La incompreensión de las cosas conduce a sobreestimarlas demasiado por no tener conciencia de su aspecto efímero y sometido al cambio, pues, siguiendo con el caso del amor, es necesario decir que el sufrimiento y el excesivo padecer que conlleva este afecto, se da por no entender su contingencia y apegarnos a un placer instintivo que tarde o temprano acabará por muerte o por cualquier otra circunstancia. “La tristeza causada por un bien perdido se mitiga tan pronto como el hombre que lo ha perdido considera que ese bien no podía ser conservado de ninguna manera” (Spinoza, 2001, p. 249).

La racionalización de dicho afecto conlleva un orden superior y singular del conocimiento, al cual solo se puede acceder en la medida que se ha desarrollado un nivel distinto de conciencia, gracias a los juicios emitidos y sopesados por el entendimiento. Es decir, el afecto en lugar de ser una pasión que descontrola al cuerpo y lo hunde en el pesar, se convierte en un posible detonante de una acción que se ha transformado por medio de la reflexión: la potencia del pensar que nos acerca al tercer grado de conocimiento.

Entre menos conocimiento se tenga de algo, más será la posibilidad de juzgar desde un razonamiento sin premisas y el alma padecerá mucho más, pues estará arrojada a los infortunios del devenir, como un marinero sin brújula. Las ideas claras y distintas dadas en el segundo grado conllevan a que el alma pueda actuar, pues mientras más comprende, menos padece y, por ello, más libre es. Precisamente, aquí es donde se ancla el objetivo del tercer grado de conocimiento.

La beatitud que aparece en el tercer género de conocimiento no es otra cosa que el alma libre del sometimiento de las pasiones, originado por un conocimiento adecuado de las cosas. Esto conduce a su vez a una idea de Dios, pues el alma al tener ideas adecuadas de los afectos ya no está determinada a actuar desde lo externo, sino desde una *virtú* interna. Los cambios no le disminuyen su potencia de actuar, sino más bien los potencian, son el hiato que permite que la mente humana entre en relación con la idea universal de Dios.

Esto implicaría que el alma “entiende sus concordancias, diferencias y oposiciones” (Spinoza, 2001, p. 79), los cambios internos causados por los afectos y que, empero, no le restan capacidad para pensar, pues, es en el pensar donde reside la potencia de este tercer género de conocimiento y en el que se expresa la máxima capacidad de libertad. Así, el pensamiento es donde aparece la afirmación creadora del cuerpo y del alma al formarse ideas claras y distintas. Esto predispone un estado de ánimo, como la alegría, que implica una mayor perfección ontológica, un incremento de su potencia que le ha arrebatado el interruptor al loco termostato de las pasiones.

La *Ética* de Spinoza es una ética geométrica que se establece en una noción intuitiva que llega al conocimiento del orden eterno de las cosas mientras el alma más incrementa su potencia. La alegría y la gracia son ese tipo de potencia, el preámbulo hacia la libertad, pues al estar el alma lo menos afectada por los cambios de mundo —no instalada en la duración efímera de las cosas— conoce la parte eterna de las cosas. Así, el alma tiene acceso al orden intrínseco e intensivo en que se desenvuelve todo. Ella llega a conocer a las cosas desde su singularidad, lo cual quiere decir, alcanzar la idea de Dios.

A Dios se llega a través de la potencia de la razón, un silogismo extraído del entendimiento que comienza con el cuerpo y se eleva hacia el terreno de lo

intuitivo, un terreno de donde nacen las matemáticas y la geometría y que refleja un orden perfecto de las cosas. Dios es un axioma, un conocimiento necesario como la definición de un triángulo, donde su belleza consiste en ser una definición en donde se expresa un orden divino y eterno, y en el cual la ciencia intuitiva “deviene de la posibilidad de deducir de manera directa de Dios la esencia de las cosas, y no solamente de concluir que las cosas dependen de Dios” (traducción propia) (Alquié, 2015, p. 201).

5. Conclusiones

La libertad trabajada en la *Ética* de Spinoza implica conocer todo lo que puede un cuerpo que no está sumido en las pasiones y en el sistema vectorial e intensivo de los afectos que limitan la potencia de pensar. La libertad es, por ello, un proceso del conocimiento que conlleva tres movimientos básicos:

1. Conocimiento de imaginación
2. Conocimiento de razón lógica
3. Ciencia intuitiva o axiomática

Pero es solo en el tercer tipo donde se llega al conocimiento de la máxima potencia del pensar. La ciencia intuitiva es en donde se presenta un espacio ontológico que tiene que ver con un axioma que implica a toda la naturaleza como un bucle al estilo Riemann. Es decir, si se pudiera hacer una comparación del plano inmanente que Spinoza llama Dios, habría que pensar en algo muy parecido a la geometría fractal de Mandelbrot, la cual no tiene que ver con las estructuras regulares de la geometría euclidiana, sino más bien con un sistema axiomático e intuitivo en el que se presenta “todo un mundo de belleza plástica que ni siquiera podríamos sospechar” (Mandelbrot, 2009, p. 19).

En dicho plano inmanente las creaturas explican dicho axioma, es decir, Dios se explica en sus creaturas y, para captar dicho axioma, la intuición necesita de la máxima expresión de su potencia, que la lleve a ver las cosas en su total libertad. Así, un cuerpo apegado a los vaivenes de las pasiones no podrá captar tal conocimiento. La necesidad de tener un conocimiento de los afectos reside en la capacidad de que estos no se desboquen y se tenga un estado de calma. Y es en esto último donde se encuentra el poder que tiene el sabio sobre el ignorante, la

capacidad de captar las cosas desde su singularidad gracias a un sentimiento de tranquilidad y gracia del alma. Libre de los estímulos exteriores el sabio ha alcanzado este tercer tipo de conocimiento por medio de un entendimiento que no se desvía en las cosas arbitrarias, sino que se centra en la esencia eterna de Dios.

Dios es una intuición geométrica que tiene efectos bioquímicos en el sistema nervioso central, por eso, la calma que puede traducirse en el sentimiento de beatitud o control interno de los sentidos, conduce a una comprensión más perfecta de lo que es la realidad. Con esto se puede concluir entonces que: “la beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; no gozamos de ella porque reprimamos nuestras [pasiones], sino, al contrario, porque gozamos de ella, podemos reprimir nuestras [pasiones]” (Spinoza, 2001, p. 272).

Referencias

- Alquié, F. (2015). *Le rationalisme de Spinoza*. Presses Universitaires de France.
- Changeux, J. (2005). *El hombre de verdad*. (Virginia Aguirre, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. (Miguel Morey, trad.). Paidós.
- Deleuze, G. (2009). *Crítica y clínica*. (Thomas Kauf, trad.). Anagrama.
- Descartes, R. (2001). *Meditaciones metafísicas*. (Jorge Acosta, trad.). Panamericana.
- Frege, G. (1971). *Estudios sobre semántica*. (Ulises Moulines, trad.). Ariel.
- Garza, I. (2010). Neurobiología del amor. *El residente*, 5(1), 6-8.
<https://www.medigraphic.com/cgi-bin/new/resumenI.cgi?IDARTICULO=24104>
- Mandelbrot, B. (2009). *La geometría fractal de la naturaleza*. (Josep Llosa, trad.). Tusquets.

- Moreno, D. (2018). El Descartes de Spinoza. *Revista Laguna*, 42, 29-46.
<http://doi.org/10.25145/j.laguna.2018.42.002>
- Prigogine, I. y Stengers, I. (1998). *Entre tiempo y eternidad*. (Javier García Sanz, trad.). Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1985). Descartes's Principles of Philosophy. En, E. Curley (Ed., y trad.). *The collected Works of Spinoza* (pp. 226-231). Princeton University.
- Spinoza, B. (2001). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (Oscar Cohan, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Spinoza, B. (2006). *Tratado de la reforma del entendimiento*. (Oscar Cohan, trad.). Cactus.