

**AMOR, CONOCIMIENTO Y MÉTODO. PROPUESTA DE UNA RELACIÓN DE
PROPICIAMIENTO ENTRE EL AMOR Y EL MÉTODO EN LA ÉTICA DE
SPINOZA**


**Trabajo para optar por título de
Licenciado en Filosofía**

Modalidad: Monografía

**John Alexander Cadavid Meza
Cód.: 2010232004**

**Directora:
Luisa Fernanda Barrero**

**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ D.C.
2018**

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela Superior de Pedagogía</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 1 de 5	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	Amor, conocimiento y método. Propuesta de una relación de propiciamiento entre el amor y el método en la ética de Spinoza
Autor(es)	Cadavid Meza, John Alexander
Director	Barrero, Luisa Fernanda
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2018. 60 p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	MÉTODO GEOMÉTRICO; AMOR; CONOCIMIENTO; MATRIOSHKA

2. Descripción
<p>En este trabajo abordaremos la pregunta ¿es posible plantear una relación entre el método geométrico y el amor? Esta pregunta es relevante porque es menester ampliar el debate y el conocimiento teórico que se tiene sobre obras clásicas de la filosofía, más aún si este debate intenta profundizar en cuestiones que no han quedado del todo claras en dichas obras y, precisamente la obra de Spinoza genera preguntas que han hecho carrera a través de los años entre quienes se dedican a estudiarla, una de estas preguntas gira sobre la implementación del método geométrico dentro de la Ética pues, pese a ser el método geométrico un elemento tan característico en su obra podemos darnos cuenta que él “no nos ha explicado jamás qué cosa lo indujo a demostrar de aquel modo su Ética” (Angelis, 1968). Precisamente por esto la pregunta de esta investigación es relevante pues, de ser posible identificar una relación entre el amor y el método geométrico estaríamos realizando un aporte en torno esta cuestión, en tanto que uno de los elementos empleados por Spinoza dentro de su filosofía justificaría esta elección.</p>

3. Fuentes
<p>Angelis, E. D. (1968). El método geométrico de Descartes a Spinoza. <i>Tarea</i>, 25-47.</p>

- Badiou, A. (2011). What is a proof in Spinoza's Ethics. En D. Vardoulakis, *Spinoza now* (págs. 39-49). Minneapolis: University of Minnesota press.
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Domínguez, A. (1990). Estudio introductorio . En Spinoza, *Tratado Breve (KV)* (págs. 7-33). Madrid: Alianza.
- Henry, M. (2008). *La felicidad de Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Hernández, C. (2016). La libertad humana como causalidad adecuada en el acto de auto conocimiento intuitivo. *Revista de humanidades*, 153-179.
- Lavoz, A. (2012). Necesidad y Conatus: determinismo en Spinoza. *Cuadrante*.
- López, O., & García, S. (2008). *Enseñanza de la geometría*. México: Instituto Nacional Para la Evaluación de la Educación.
- Madanes, L. (2012). *Una alegría secreta: ensayos de filosofía moderna*. Compilador Jean Paul Margot. Cali: Universidad del Valle.
- Margot, J. P. (2011). Libertad y necesidad en Spinoza . *Práxis filosófica*, 27-44.
- Martínez, F. (2007). *Autoconstitución y libertad*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Peña, V. (1980). Estudio introductorio. En B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (págs. 11-44). Barcelona: Ediciones Orbis.
- Peña, V. (1980). Introducción. En Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (págs. 11-43). Madrid: Orbis.
- Rocca, M. D. (2006). Spinoza's metaphysical psychology. En D. Garrett, *The Cambridge Companion to Spinoza* (págs. 192-266). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sevilla, H. (2016). El amor intelectual del hombre a Dios. *Graffylia*, 70-85.
- Spinoza, B. (1989). *Spinoza Correspondencia*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1989). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Traducción de Jean Paul Margot y Lelio Fernández. Madrid: Editorial Técnos, S.A.
- Spinoza, B. (1990). *Tratado Breve*. Traducción de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial.
- Wolfson, H. (1934). *the philosophy of Spinoza*. Cambridge- Massachusetts: Harvard University press.

Yovel, Y. (1990). The third kind of Knowledge as Alternative Salvation. *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, 157-175.

4. Contenidos

En ese sentido, y para poder proponer la relación de propiciamiento entre el método y el amor, este trabajo está estructurado de la siguiente manera: en un primer momento se aborda, brevemente, algunos aspectos contenidos en la *Ética*, estos elementos son la substancia, los atributos, los modos, las personas y los afectos. Vale la pena decir que estos elementos resultan indispensables para poder explicar la relación que se pretende plantear entre el método geométrico y el amor porque en Spinoza se presenta una forma expositiva que podríamos llamar como una *forma de prerrequisito*, pues para poder comprender lo que él dice de, por ejemplo, los modos, es necesario comprender qué ha expuesto antes con respecto a los atributos y, para entender estos últimos a su vez es necesario tener claro qué ha expuesto sobre la substancia. Debido a esto y para poder desarrollar la investigación de manera más cómoda se opta por realizar esta exposición de manera semejante a la manera en que procede Spinoza en la *Ética*: se parte desde lo general y se trabajan las categorías subsiguientes hasta llegar a lo particular: se parte de Dios, se abordan los atributos, se continuará con los modos hasta llegar a las personas y, finalmente en esta primera parte se concluirá con una introducción general de los afectos, se explicará qué son y cómo se producen y presentan en las personas. Gracias a la exposición realizada en esta parte se podrá conocer tanto a las personas como al contexto ontológico que los determina a ellos y que determina también a sus afectos. Este conocimiento nos permitirá trabajar más cómodamente sobre el amor en la parte siguiente.

A continuación, en el siguiente capítulo, se trabajará de forma más detallada el amor de manera que, en un primer momento, se expondrá qué es lo que entiende Spinoza con respecto al amor en la *Ética*, el *KV* y el *TIE*, la razón por la se trabajan estos textos radica en que, como se verá, el concepto del amor planteado en esas obras no es necesariamente idéntico, sino que allí es posible ver no sólo cómo se complementan dichas definiciones, sino que entre ellas es posible profundizar en la perspectiva que Spinoza tenía sobre esta categoría, razón por la cual esto puede repercutir en una mejor comprensión del asunto. En seguida, en esta segunda parte se expondrá el origen del amor y cuáles son los diversos tipos que éste puede presentar, se verá cómo hay amores perjudiciales, benéficos y excelsos (en esta investigación se llamará así al amor a Dios para poderlo tener en perspectiva con respecto a los otros)

En el tercer capítulo se mostrará la relación que hay entre el conocimiento y el amor y cómo la potencia de las personas radica en el conocimiento, pues el estadio de conocimiento en el cual se viva es la clave para entender a qué tipo de amor está inclinada una persona, de manera que el conocimiento es la clave para entender el tipo de amor que afecta a cada persona en particular. Así las cosas, siendo el conocimiento tan importante cuando hablamos del amor, es preciso explicar a renglón seguido los matices que puede adoptar el conocimiento y cómo nuestro filósofo los clasifica por estadios que se caracterizan entre sí por un mayor grado de comprensión de las cosas. En seguida mostraremos cómo Spinoza se retrata a sí mismo cuando empezó su quehacer filosófico y cómo se propone una meta muy clara: ser feliz por medio del redireccionamiento de su amor por medio del conocimiento. De manera que, una vez vista la meta propuesta por Spinoza

es necesario ver las herramientas teóricas que contiene la obra de Spinoza para poder cumplir su cometido, en ese sentido tratar sobre la potencia de las personas y ver qué pueden para eliminar, moderar o aprovechar los tres tipos de amor vistos en la parte precedente. Finalmente, se mostrará cómo es que el método geométrico por sus características permite conocer las cosas de una manera más adecuada para que surja el amor hacia aquello que Spinoza denomina como Dios.

5. Metodología

No aplica

6. Conclusiones

En primer lugar, es destacable el hecho que la filosofía de Spinoza es susceptible de ser expuesta en términos de una muñeca rusa, esto es, como una muñeca que subsume a las demás, las cuales a su vez están siendo subsumidas y esto es posible, básicamente, porque esta filosofía consiste en una exposición, primero del mundo o de Dios, luego de los atributos propios de él, en seguida de los modos, las personas y los afectos. Lo que sucede con esta forma expositiva es que apela al prerrequisito para poder continuar adecuadamente desde la mayor hasta las menores. Esta forma expositiva podría servir como base para plantearse una metodología o una didáctica escolar para lo que concierne la enseñanza de este autor, pues, tal vez por la forma en la que está escrita su obra capital, la posible acogida que tenga en los colegios podría resultar problemática.

En segundo lugar se puede rescatar el hecho de que es el amor, y no el conocimiento, la categoría que ocupa el puesto central dentro de la filosofía de Spinoza, pues, como se expuso, Spinoza se percata de que la infelicidad es producto de la cualidad de los objetos a los cuales adhiere por amor, pues en la medida en que fije su amor en un objeto de carácter efímero, así mismo será el amor y la satisfacción que recibirá de él. Los ejemplos empleados por Spinoza para ejemplificar esto son los que buscan y anhelan la gran mayoría de personas: la riqueza, el placer sensual y el honor, cada uno de estos objetos tienen la característica de ser efímeros en cuanto a que su consecución y conservación no depende de las personas, sino del azar. Así mismo, nuestro autor descubre que hay un objeto que no es efímero, sino que por el contrario es un objeto que, por sus características, brinda seguridad y estabilidad, este objeto digno de ser amado es Dios.

Una vez puesto el énfasis en el hecho que es el amor y no el conocimiento lo que Spinoza tiene en alta estima puede surgir la pregunta ¿qué rol desempeña el conocimiento? a esto se respondió que es el amor el encargado de poner ante el amor el objeto a ser amado. En esa medida el conocimiento aparece como un mediador entre el amor y la meta de Spinoza y es por ello que es necesario conocer el conocimiento, pues él es la clave para alcanzar lo propuesto por nuestro autor. Así, en la segunda parte de la ética se puede ver cómo aparece una tripartición del conocimiento y es de esta manera como se presentan los tres estadios o géneros del conocimiento que determinan la forma en la cual las personas conocen. Cada uno de ellos es superior con respecto al anterior y, aunque no son abandonados del todo, pasar de uno al otro representa un paso en el camino que se propone Spinoza para llegar hasta su meta, pues, de la perfección del

conocimiento depende la perfección del amor en tanto que si aquel es capaz de conocer un mejor objeto, entonces es capaz de presentar ante el amor un mejor objeto.

Es así como, en un primer momento, está el primer género del conocimiento, este se caracteriza, principalmente porque allí las personas conocen por medio de la imaginación y, por esta razón, este género nunca ofrece seguridad en lo que respecta a los objetos que conoce, por esta razón no cumple con las necesidades de Spinoza. Enseguida está el segundo género de conocimiento en el que es la razón la que ocupa el papel explicativo que en el primer género tenía la imaginación. Vale la pena resaltar que en este género ya aparecen las nociones comunes, las cuales son los ladrillos sobre los cuales se emplaza el conocimiento del objeto digno de ser amado, pero, aunque este es un avance importante con respecto al primero, a su vez tampoco es lo que busca Spinoza porque la razón no es el intermediario ideal que busque el mejor objeto para amar. Es así que Spinoza llega a plantear el tercer género de conocimiento que radica en la intuición y que sí cumple con lo que Spinoza espera.

Ahora bien, para poder llegar a ese género Spinoza se propone seducir la razón por medio del método geométrico que, en términos generales, actúa como un elemento estético que catapulte el paso del segundo al tercer género en la medida que, con palabras, nuestro autor pretende dibujar a aquel objeto digno de ser amado.

Elaborado por:	Cadavid Meza, John Alexander
Revisado por:	Barrero, Luisa Fernanda

Fecha de elaboración del Resumen:	11	04	2019
--	----	----	------

Tabla de contenido

Abreviaturas de la <i>Ética</i> en el cuerpo del texto	9
Introducción.....	10
El camino que tomará esta investigación	11
1. Aporte propio sobre la cuestión de la forma de la <i>Ética</i> : La Matrioska de Spinoza	13
1.1 Primer nivel de la Matrioska: Dios.....	15
1.1.1 Solo existe Dios	16
1.1.2 Que Dios es causa sui	18
1.1.3 Que Dios actúa en virtud de la necesidad de sus leyes.....	19
1.2 Segundo nivel de la Matrioska: los atributos	20
1.3 Tercer nivel de la Matrioska: los modos	23
1.4 Cuarto nivel de la Matrioska: las personas.....	26
1.5 Quinto nivel de la Matrioska: los afectos	29
2. Sobre el amor.....	32
2.1 El amor para Spinoza.....	32
2.2 La impotencia humana con respecto al amor	33
2.3 Tipos de amor	35
3. El conocimiento.....	41
3.1 Conocer y amar, los estadios del conocimiento	42
3.2 Vivir en los diferentes estadios: actuar o padecer	48

3.3 El tránsito entre los géneros de conocimiento	50
3.4 El método y el amor	52
4. Conclusiones.....	57
Bibliografía.....	59

Abreviaturas de la *Ética* en el cuerpo del texto

I, II etc.: partes

1, 2, 3: proposiciones

af.: afecto (definiciones finales de *E, III*)

ap.: apéndice.

ax.: axioma.

c: capítulo (antes del número, en *E, IV*).

Por ejemplo:

E/I/d3: *Ética* primera parte, definición 3.

E/IV/c32: *Ética* cuarta parte, capítulo 32.

E/III/af.48: *Ética* tercera parte, afecto 48.

E/I/32d: *Ética* primera parte, proposición 32, demostración.

c: corolario (después del número).

d: definición (antes del número).

d: demostración (después del número).

e: escolio.

post.: postulado.

pról.: prólogo

E/III/15c: *Ética* tercera parte, proposición 15, corolario.

E/V/41e: *Ética* quinta parte, proposición 41, escolio.

Abreviaturas de otras obras de Spinoza:

TIE: *Tractatus de intellectus emendatione* en español *Tratado de la reforma del entendimiento* (Spinoza, Edición de 1989); **KV:** *Korte verhandeling* en español *Tratado breve* (Spinoza, Edición de 1988); **Ep:** *Epistolae* en español *Correspondencia* (Spinoza, Edición de 1989).

En las referencias al **TIE** anoto el número del epígrafe que tradicionalmente se trabaja (así: **TIE. §1**), en este caso se empleará la traducción del profesor Jean Paul Margot, mientras que en las referencias al **KV** y al **Ep**, anoto el número de la parte, el número del capítulo y epígrafe (así: **KV/I/1/§10**).

Introducción

En este trabajo abordaremos la pregunta ¿es posible plantear una relación entre el método geométrico y el amor? Esta pregunta es relevante porque es menester ampliar el debate y el conocimiento teórico que se tiene sobre obras clásicas de la filosofía, más aún si este debate intenta profundizar en cuestiones que no han quedado del todo claras en dichas obras y, precisamente la obra de Spinoza genera preguntas que han hecho carrera a través de los años entre quienes se dedican a estudiarla, una de estas preguntas gira sobre la implementación del método geométrico dentro de la *Ética* pues, pese a ser el método geométrico un elemento tan característico en su obra podemos darnos cuenta que él “no nos ha explicado jamás qué cosa lo indujo a demostrar de aquel modo su *Ética*” (Angelis, 1968). Precisamente por esto la pregunta de esta investigación es relevante pues, de ser posible identificar una relación entre el amor y el método geométrico estaríamos realizando un aporte en torno esta cuestión, en tanto que uno de los elementos empleados por Spinoza dentro de su filosofía justificaría esta elección.

También es cierto que no pretendemos desconocer que la implementación del método en la obra de Spinoza ha recibido múltiples respuestas a lo largo de los años, sin embargo, consideramos que las explicaciones precedentes no le han dado gran importancia al amor dentro de sus explicaciones y esta es precisamente nuestra intención al plantear la relación entre el método geométrico y el amor: ubicar al amor en un plano central dentro de la ecuación que pretende explicar la implementación del método geométrico.

Además, esta investigación pretende ser el punto de partida para quien la realiza, pues su intención a la larga es profundizar en el papel que juega el amor, no sólo en la ética de Spinoza, sino en toda su obra y este es el principal motivo por el cual esta investigación resulta ser pertinente.

Es en ese sentido que la apuesta de este trabajo propone que efectivamente sí es posible plantear dicha relación, puesto que es posible encontrar (tanto en la obra de Spinoza, como en algunos aspectos resaltados por sus comentaristas) elementos que sustenten la tesis que afirma que el método geométrico es empleado en la *Ética* para redirigir el amor hacia algo mejor que lo que usualmente las personas aman, esto es, el amor hacia Dios. Así pues, la

relación que se pretende plantear es una relación de propiciamiento en la medida que el método geométrico propicia el amor hacia Dios.

Pero entonces ¿cómo fue que se llegó a la necesidad de plantear dicha relación y cómo se pretende plantear? En lo que sigue se explicará brevemente este recorrido.

El camino que tomará esta investigación

La pregunta que marca el derrotero de la investigación no fue la misma durante toda ella y tampoco surgió de la nada. En el caso de esta investigación la primera pregunta que surgió al investigar a Spinoza fue ¿esconde algo la forma de la *Ética*, esto es, el método geométrico? Es así que, en un primer momento de la investigación, lo que se pretendía explicar era el uso del método geométrico en la *Ética*. Sin embargo, en el desarrollo el trabajo conceptual no solo se hizo evidente que el contenido que transmite el método geométrico es interesante, sino que también se hizo evidente la posibilidad de rastrear las relaciones que se presentan entre las pasiones, en especial el amor, con dicho método.

Fue así que esta investigación fue centrándose poco a poco en una de las categorías presentes en la *Ética*, a saber, los afectos, pero este interés surgió precisamente del contraste que se presenta entre la forma tan racional que reviste el método geométrico y el contenido tan pasional que se transmite por medio de él, a saber, la exposición de un camino que permita llegar a la felicidad por medio de la comprensión y, hasta donde sea posible, el dominio de las pasiones. Ahora bien, dentro de esta investigación se tratará en particular de un afecto que, al parecer, Spinoza le da un trato especial, y no sólo en la *Ética*, sino en otras obras como el *TIE* y el *KV*, este afecto especial es el amor.

Así pues, luego de constatar con otros autores y, principalmente con la obra de Spinoza, esta investigación finalmente se centró en contestar a la pregunta ¿cuál es la relación entre el método geométrico y el amor en la obra de Spinoza? Esta es la pregunta sobre la cual se articula el devenir del siguiente escrito, a esta pregunta se intenta arriesgar una respuesta.

En ese sentido, y para poder proponer la relación de propiciamiento entre el método y el amor, este trabajo está estructurado de la siguiente manera: en un primer momento se aborda,

brevemente, algunos aspectos contenidos en la *Ética*, estos elementos son la substancia, los atributos, los modos, las personas y los afectos. Vale la pena decir que estos elementos resultan indispensables para poder explicar la relación que se pretende plantear entre el método geométrico y el amor porque en Spinoza se presenta una forma expositiva que podríamos llamar como una *forma de prerrequisito*, pues para poder comprender lo que él dice de, por ejemplo, los modos, es necesario comprender qué ha expuesto antes con respecto a los atributos y, para entender estos últimos a su vez es necesario tener claro qué ha expuesto sobre la substancia. Debido a esto y para poder desarrollar la investigación de manera más cómoda se opta por realizar esta exposición de manera semejante a la manera en que procede Spinoza en la *Ética*: se parte desde lo general y se trabajan las categorías subsiguientes hasta llegar a lo particular: se parte de Dios, se abordan los atributos, se continuará con los modos hasta llegar a las personas y, finalmente en esta primera parte se concluirá con una introducción general de los afectos, se explicará qué son y cómo se producen y presentan en las personas. Gracias a la exposición realizada en esta parte se podrá conocer tanto a las personas como al contexto ontológico que los determina a ellos y que determina también a sus afectos. Este conocimiento nos permitirá trabajar más cómodamente sobre el amor en la parte siguiente.

Ahora bien, en esta primera parte se propone una herramienta expositiva que refleja la relación entre estos elementos y su desarrollo, esta herramienta consiste en un símil para explicar la filosofía de Spinoza¹ y resulta útil porque permite intentar proceder tal como lo hizo Spinoza, deductivamente, sin que por esto resulte demasiado prolija la exposición. Este símil consistirá en concebir: *la filosofía de Spinoza como una Matrioska rusa*. Esta Matrioska será la antesala que nos permitirá profundizar adecuadamente en lo que es el amor en la obra de Spinoza, pues, al ser esta categoría tan central pensamos que merece ser desarrollada con las herramientas que nos brindará la exposición de la Matrioska.

A continuación, en el siguiente capítulo, se trabajará de forma más detallada el amor de manera que, en un primer momento, se expondrá qué es lo que entiende Spinoza con respecto

¹ Este símil es un aporte propio en la discusión que gira en torno al método en la filosofía de Spinoza.

al amor en la *Ética*, el *KV* y el *TIE*, la razón por la se trabajan estos textos radica en que, como se verá, el concepto del amor planteado en esas obras no es necesariamente idéntico, sino que allí es posible ver no sólo cómo se complementan dichas definiciones, sino que entre ellas es posible profundizar en la perspectiva que Spinoza tenía sobre esta categoría, razón por la cual esto puede repercutir en una mejor comprensión del asunto. En seguida, en esta segunda parte se expondrá el origen del amor y cuáles son los diversos tipos que éste puede presentar, se verá cómo hay amores perjudiciales, benéficos y excelsos (en esta investigación se llamará así al amor a Dios para poderlo tener en perspectiva con respecto a los otros)

En el tercer capítulo se mostrará la relación que hay entre el conocimiento y el amor y cómo la potencia de las personas radica en el conocimiento, pues el estadio de conocimiento en el cual se viva es la clave para entender a qué tipo de amor está inclinada una persona, de manera que el conocimiento es la clave para entender el tipo de amor que afecta a cada persona en particular. Así las cosas, siendo el conocimiento tan importante cuando hablamos del amor, es preciso explicar a renglón seguido los matices que puede adoptar el conocimiento y cómo nuestro filósofo los clasifica por estadios que se caracterizan entre sí por un mayor grado de comprensión de las cosas. En seguida mostraremos cómo Spinoza se retrata a sí mismo cuando empezó su quehacer filosófico y cómo se propone una meta muy clara: ser feliz por medio del redireccionamiento de su amor por medio del conocimiento. De manera que, una vez vista la meta propuesta por Spinoza es necesario ver las herramientas teóricas que contiene la obra de Spinoza para poder cumplir su cometido, en ese sentido tratar sobre la potencia de las personas y ver qué pueden para eliminar, moderar o aprovechar los tres tipos de amor vistos en la parte precedente. Finalmente, se mostrará cómo es que el método geométrico por sus características permite conocer las cosas de una manera más adecuada para que surja el amor hacia aquello que Spinoza denomina como Dios.

1. Aporte propio sobre la cuestión de la forma de la *Ética*: La Matrioska de Spinoza

Para hablar sobre el amor es necesario explicar qué es y de dónde surge esta categoría tan importante en la obra de Spinoza, así que en lo que sigue se explica, en primer lugar, el contexto desde el cual surge el amor, esto es, el mundo, las cosas del mundo, las personas y

los afectos. Una vez hagamos esto podremos explicar con detalle y de una manera más apropiada en el siguiente capítulo lo que es el amor, el lugar en el cual surge y los diversos matices que puede presentar.

Pero por el momento, en lo sucesivo la exposición se acotará a la filosofía contenida en la *Ética*, pues es precisamente allí en donde se encuentran las bases para comprender lo necesario antes de entrar a tratar del amor directamente. Sí pues, en lo que sigue se propone, como herramienta de acercamiento a dicha obra, una figura que, por lo dicho anteriormente, puede resultar ser de mucha ayuda, esto es, la Matrioska rusa. Ésta muñeca se caracteriza por contener un número determinado de muñecas en su interior. Lo común es que cada una de estas muñecas sea igual a la que la contiene, aunque existen algunas que poseen diferentes rostros o están pintadas de forma diferente, de tal manera que, aparte de la forma, no presentan ninguna otra característica en común.

Así las cosas, para efectos expositivos, la muñeca rusa que se propone aquí posee en principio 5 muñecas que se organizan de mayor a menor así: en el primer nivel de la Matrioska se encuentra a Dios o la substancia; en el segundo nivel están los atributos; en el tercer nivel está la muñeca de los modos; más adentro, en el cuarto nivel, se encuentra la muñeca que representa a las personas y, finalmente, en el nivel más profundo está la muñeca de los afectos. Así las cosas, en lo sucesivo se procede desde la muñeca más grande, aquella que posee a todas las otras y cuya forma determina la forma (que no el rostro²) de todas las demás.

Es necesario advertir que, para explicar de forma mucho más clara algunas de las categorías que se trabajan aquí, también se emplea la ayuda del *Tratado Breve* (KV), pues, como dice Atilano Domínguez “el KV es como una primera *Ética* en pequeño” (Domínguez, 1990). Seguramente si el profesor Atilano se refiere de esa forma al KV es por la similitud de temas tratados en estas dos obras (pues en estas dos obras se parte de Dios y se llega al hombre)

² [2] Si bien, para Spinoza todas estas muñecas deben responder a las limitantes que le impone la muñeca principal, debemos aclarar que para las personas el orden y la jerarquía de estas muñecas no parecen ser tan evidente ni intuitivo, pues, de ser así, tanto Descartes como Spinoza habrían concordado con su noción de substancia, cosa que no pasó. Así pues, el rostro que nos muestra cada muñeca puede ser, en apariencia, totalmente diferente con respecto a la anterior, aunque la forma de la muñeca respete a la forma de la muñeca inmediatamente precedente.

pero también al orden desde el cual procede ya que en ese tratado también parte desde lo general y se llega a algo particular. Seguramente esta *Ética* en pequeño que es el *KT* puede resultar siendo un muy buen complemento para poder profundizar sobre algunas de las ideas contenidas en la *Ética*.

1.1 Primer nivel de la Matrioska: Dios

Como bien lo dice su nombre, la *Ética* es un libro escrito siguiendo el método deductivo de la geometría que consiste en partir de lo general y llegar hasta lo particular. En este orden de ideas, para poder exponer adecuadamente la filosofía de Spinoza es menester explicar primero aquello que actúa como lo más general y que, a su vez, es el punto de partida desde el cual empiezan la obra capital de Spinoza para poder desenvolver su exposición. Así pues, la muñeca fundamental de esta Matrioska que se propone es la más grande y la primera, puesto que de ella se desprende la forma de todas las otras muñecas y esta forma no es otra cosa que la primera determinación delimita las pautas que no podrán ser violadas por las demás. Partiendo de lo anterior se debe tener presente que, por un lado, al ser esta la muñeca la que prefigura a las demás y, por otro lado, al ser el amor el punto que se quiere llegar, no es posible que algo que se afirme sobre el amor vaya en contra de esta primera muñeca de manera que todo cuanto se diga del amor debe estar en concordancia con lo que le antecede, de lo contrario, no se estaría respetando el modo deductivo.

Pero entonces ¿en qué consisten estas determinaciones que la primera parte de la *Ética* le impone al resto del libro? O, dicho de otra manera, ¿cuáles son las delimitaciones que nuestra primera muñeca le impone al resto de muñecas, y de paso, al amor mismo? Para responder a esta pregunta y, de paso, poder entender la filosofía contenida en la *Ética*, es necesario entender lo que Spinoza expone sobre la substancia, pues desde allí parte el resto de su exposición. Ahora bien, para esta investigación las características o determinaciones que resultan más relevantes y que se destacarán a continuación son: a) Dios es la única substancia que existe; b) Dios es causa de sí y; c) la necesidad en Dios.

1.1.1 Solo existe Dios

La categoría de la substancia es trabajada en la *Ética* de una forma muy particular, pues, no es entendida de la misma manera a través de toda la exposición. De esto se percató Vidal Peña quien dice que:

Hay por lo menos una Definición de la *Ética*, indispensable en el orden deductivo (...) que, para poder ser deductivamente relevante, necesita ser falsa, en el sentido de “falsedad” previamente definido por Spinoza, pero esa falsedad no significa ruptura del orden deductivo, sino una condición de su funcionamiento. Esa definición sería la 3 de la parte 1 (Peña, Introducción, 1980)

La definición a la que se refiere Vidal Peña es la de la substancia “por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa” *E/I/d3*. Esta definición resulta problemática en principio porque no nos revela el número de las substancias que Spinoza piensa que hay, pues “ninguna definición expresa un número determinado de individuos” *E/I/8e2*, pues para poder explicar el número necesitaríamos recurrir a explicar los motivos o las causas por las cuales hay tal número de individuos y no otro. En esta medida, como la tercera definición carece de dichos motivos nuestro conocimiento de la substancia en Spinoza resulta problemático en un principio, pues “no hay razones para suponer que hay una, pero tampoco, desde la nuda definición, para suponer que hay varias” (Peña, Introducción, 1980).

Vidal prosigue comentando que Spinoza, consciente de esto, lo utiliza a su favor y empieza suponiendo que hay más de una substancia, por ejemplo, en *E/I/2* dice que “dos substancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí”, o en *E/I/8* “Toda substancia es necesariamente infinita”. Tal y como lo ve Vidal Peña, en estas citas resulta claro que Spinoza no se compromete con un número sino que siempre deja la posibilidad abierta para que haya una o más substancias, pero entonces ¿cómo utiliza esto a su favor? O, en todo caso ¿por qué le conviene a Spinoza proceder de esta forma? Según Vidal Peña, esto es útil para nuestro autor porque

para demostrar que hay una única substancia, tiene que partir de la hipótesis de que hay varias ¿Por qué? Porque si la substancia definida en la Definición 3 se sobreentiende que es ya la substancia única e infinita, entonces de ella no podrá deducirse nada: sería inutilizable a efectos deductivos, y no ocurre esto, ya que mediante esa Definición Spinoza demuestra otras cosas (Peña, Introducción, 1980).

Luego de suponer esta diversidad de las substancias (y basándose en *E/I/5*, *E/I/7*, y en *E/I/d2*) Spinoza concluye ya en la *E/I/8* que “toda substancia es necesariamente infinita”. Este descubrimiento de Spinoza es de vital importancia, pues a partir de allí va a poder concluir que la substancia no sólo es infinita, sino que es única y, desde allí, concluye en la *E/I/14* que “no puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios”. Expliquemos un poco más esto.

Básicamente la substancia es infinita porque: 1) para que sea limitada o finita tiene que estar siendo limitada por otra substancia con el mismo atributo, pero no puede ser limitada por otra substancia con el mismo atributo (*E/I/4*), pues sería la misma substancia; además; 2) la diferencia tendría que radicar en los atributos de la substancia, pues las afecciones de los atributos no configuran diferencia entre substancias. Estos son pues los puntos en lo que se basa Spinoza para apoyar su postura sobre la unicidad de la substancia.

Una vez demostrado el hecho que toda substancia es infinita, Spinoza prosigue su exposición hasta llegar a la *E/I/11*, donde nos dirá que “Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente”. Ésta proposición es la base sobre la que, muy probablemente, descansa todo el sentido articulador de la filosofía de nuestro autor, la *E/I/14* “no puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios”.

Esta es, probablemente, una de las más relevantes de la *Ética* porque toda esta obra girará en torno a conocer, para beneficio de las personas, aquello que pueden conocer de la única substancia. Pero además, esto explica por qué Dios está en el primer nivel de la Matrioska de Spinoza, pues, para él no hay otra cosa diferente a esta única substancia, pues todo cuanto existe, existe necesariamente en él.

Esta es pues, la primera gran conclusión sobre este nivel de la Matrioska: la substancia tan sólo es una. Sin embargo, no es la única cosa que podemos decir sobre esta primera muñeca, pues algunas de las características que tiene esta muñeca servirán para entender algunas características de las que están por dentro en niveles inferiores y, esto es así, básicamente porque las características que imprimen una forma a la substancia son las características que le imprimen una forma al resto de muñecas.

1.1.2 Que Dios es causa sui

Ahora bien, para Spinoza la substancia no sólo es única, sino que también es causada por ella misma y esto lo encontramos ya desde la *E/I/I* hasta la *E/I/8*. Sin embargo, para nuestro autor, la substancia no sólo es causa de sí, sino que ella es la única cosa que es causa de sí y todo lo demás no es sino algo causado por la única substancia. En ese orden de ideas, cualquier muñeca que queramos agregar, de aquí en más, debe entenderse como causada por ésta y no por alguna otra causa.

Pero además, esta forma de concebir la substancia es algo que ha llamado la atención del profesor Jean Paul Margot, para quien lo que hace Spinoza al iniciar su ética así es ir “contra la noción de creación, poner la esencia es poner la existencia, y pensar la sustancia es pensarla necesariamente como existente” (Margot, 2011). En ese orden de ideas, la esencia de la substancia resultaría ser la existencia misma de la substancia, pero como la substancia es única, ella misma es el lugar y el momento en el que se desarrolla la esencia de ella misma.

En ese orden de ideas, y siguiendo al profesor Margot, lo anterior explica por qué la propuesta de Spinoza rechazará de la noción del Dios Creador que tradicionalmente lo concibe como separado de su creación e independiente de esta, noción ésta muy aceptada hasta estos tiempos y que podríamos denominar como la noción del Dios trascendente. A esta noción del Dios trascendente Spinoza contrapone una noción de un Dios que no está “más allá” del mundo, sino que está “en” el mundo. Esta noción del Dios en el mundo la podríamos catalogar como la noción del Dios inmanente. Así pues, en Spinoza lo que podemos ver es que “lo que caracteriza la sustancia es la pura productividad (...) y es precisamente la teoría de la expresión la que nos permite entender cómo se manifiesta esta productividad” (Margot, 2011)

Es por medio de esta productividad que podemos entender la génesis del mundo, pues Dios expresa en cada uno de los modos que crean la totalidad del mundo su esencia y, al expresar su esencia en ellos está siendo causa de las cosas. Es en ese sentido que es posible afirmar que al ser la substancia causa de sí está siendo, al mismo tiempo, causa de todo lo demás.

Para Spinoza la substancia no sólo es lo único que existe, sino que es lo único que existe por sí y en sí, la substancia es *causa sui* al mismo tiempo que es causa, lugar y momento de todo cuanto existe. En ese orden de ideas cualquier intento de comprender algo debe partir del reconocimiento de la importancia que aquella substancia divina posee, pues es el único ser que “por ser la primera causa de todas las cosas y causa también de sí mismo, se hace conocer a sí mismo por sí mismo” *KV/I/1/§10*. Siendo así, lo único que se conoce por sí mismo es Dios y el resto de cosas es necesario conocerlas, no por medio de sí mismas, sino por medio de otra cosa, a saber, la substancia.

1.1.3 Que Dios actúa en virtud de la necesidad de sus leyes

Una vez expuesto lo anterior, es posible decir que tan sólo Dios puede ser llamado causa de sí ¿qué tiene esto que ver esto con la necesidad? La pista de la relación la aporta la *E/I/d7* “se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera”. Como se ve en la definición, Spinoza relaciona la causa sui con la necesidad y la contrapone, pues tan sólo es libre aquello que existe por la necesidad de su propia naturaleza, en cambio, lo que está determinado a existir y a obrar por otra cosa no puede ser llamado libre, sino propiamente necesario y, como hemos dicho antes, tan sólo Dios es causa de sí, y mientras que tan solo él “obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie” *E/I/18*, el resto de cosas existen y actúan en virtud de la naturaleza de la sustancia.

Según esto, es posible entender la naturaleza de la determinación del mundo, pues todo el orden natural está condenado a seguir las leyes de Dios y nada puede escapar a ésta. De la misma manera, para poder entender las cosas del mundo es necesario entender que están determinadas por la necesidad de Dios. Sobre esto, el profesor Margot comenta que: “Todo es necesidad, aunque ésta comporte unos grados diferentes, en la medida en que Dios es

necesidad de manera diferente a como los hombres y las cosas lo son. Dios es el único que es, propiamente hablando, libre” (Margot, 2011). Sin embargo, Spinoza se percata que uno de los mayores problemas de quienes han estudiado al hombre resulta ser que “parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio” *E/III/pról.* Ésta es la gran dificultad que afrontan quienes desean hablar de las personas y de las cosas propias a las personas, pues no tienen en cuenta esta necesidad universal. Spinoza pretende no caer en ese mismo error y por este motivo advierte en *E/III/pról.* que tratará:

La naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos con el mismo método con que en las partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos

Esta forma de proceder repercutirá fuertemente en lo que se entiende de las muñecas siguientes, pues es posible conocerlas como obedeciendo unas leyes predeterminadas y los afectos, entre ellos el amor, no pueden escapar de estas leyes, pero esto lo desarrollaremos más adelante.

1.2 Segundo nivel de la Matrioska: los atributos

El segundo elemento que Spinoza toma en consideración son los atributos que, en contraposición a la substancia, no son únicos, sino infinitos en número. Esto quiere decir que Dios “es un ser del cual es afirmado todo, a saber, infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género” *KV/I/2/§1.* De este modo, aunque existen infinidad de atributos de la substancia, las personas sólo pueden conocer dos, a saber, pensamiento y extensión. Así pues, según esto, los atributos de la substancia no son ellos mismos absolutamente infinitos, sino infinitos en su género y por el hecho de ser atributos mediante los cuales se expresa la substancia infinita tienen una única cosa que expresar: la naturaleza divina. Es por esto que a Spinoza se le ha tomado, en la mayoría de las ocasiones como

monista³, pues toda la infinita diversidad de los atributos son atributos de lo mismo y expresan lo divino, no otra cosa⁴.

Retomando la construcción de esta segunda muñeca, es necesario tener en cuenta que esta es una muñeca un tanto diferente a la anteriormente elaborada, pues en la primera se hablaba de una única muñeca, mientras que en esta se habla al mismo tiempo de una única muñeca, pero compuesta por infinitas muñecas “Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente” *E/III*. Sin embargo, de esta infinidad de atributos las personas sólo pueden conocer dos, a saber, Pensamiento y Extensión. Ahora bien, se sabe que, como dice Vidal Peña, “el concepto de Dios no se agota en esos dos: lo infinito desconocido es tan relevante para el concepto de Dios como lo conocido” (Peña, Introducción, 1980, pág. 36). Sin embargo, para efectos de la exposición que se está realizando aquí, se entenderán estos atributos únicamente como si se trataran de dos, que son los que las personas pueden conocer.

En ese sentido, es posible imaginar esta muñeca como dividida por una línea vertical en hemisferios. A uno de ellos se le puede llamar pensamiento, al otro extensión. Sobre esta aparente dualidad en esta muñeca es posible ver que Spinoza dice “El pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante” *E/III/1* y más adelante continúa “La extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa” *E/III/2*.

³ [3] Vidal Peña se caracteriza por tomar una postura diferente y en su Tesis doctoral titulada El Materialismo De Spinoza propone un pluralismo basado en la indeterminación primaria de la substancia.

⁴ Ahora bien, para continuar es necesario saber qué dice Spinoza sobre los atributos. Así, en la cuarta definición de la primera parte, él dice que “por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma”. Pero esta mera definición resulta de por sí problemática, pues, a pie de página Vidal Peña nos recuerda que esta definición se ha prestado a un gran debate en torno a su lectura idealista o materialista. Sobre esto, Vidal Peña nos dice que Spinoza “Provoca la tentación de interpretarlo como “ideal”: “producto de la mente humana”” (Peña, 1980, pág. 48). Y continúa “Así se interpretó muchas veces en el siglo pasado, convirtiendo la filosofía de Spinoza en un idealismo” Pero, según Peña, esta lectura idealista se vio criticada por la lectura que apela a la independencia de la existencia de los atributos con relación a la conciencia, pues, ya en la proposición IX de la primera parte se han realizado estudios que apuntan a que al “poner a la sustancia (...) como un ens realissimum, sus atributos deben ser concebidos como reales”. Resulta conveniente desmarcar esta investigación de esta polémica, pues debido a la complejidad presente en dicha definición, bien se podría hacer una tesis completa sobre ella, sin embargo no es ese el objetivo de este trabajo y por esto aquí no se pretende tomar partido sobre esta cuestión. Así pues, lo que se dirá en adelante sobre los atributos no tendrá por objetivo circunscribirse a ninguna de estas posturas.

Ahora bien, pese a lo que se podría pensar en un primer momento, en Spinoza no se presenta dicho dualismo porque aunque parezca que son dos las muñecas de las que se está hablando, en verdad solo se habla de una sola que hace referencia a lo mismo, esto es, a Dios. Sobre esto, el escolio de la *E/II/7e* dice que “la substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro”. Es por esto que, para esta investigación se hablará de hemisferios especulares en la segunda muñeca.

Así, pues, estos dos hemisferios son perfectamente simétricos precisamente porque poseen un comportamiento especular entre ellos. Así, esta característica especular que le permite reflejar a la perfección todo cuanto pase en el otro lado de la muñeca sirve para explicar las palabras de Spinoza cuando dice que: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” *E/II/7*.

Esta igualdad entre los atributos tiene gran cantidad de implicaciones para lo que es la filosofía de Spinoza, sin embargo aquí las que son de mayor utilidad son: 1) *simetría*: todo cuanto pasa en un hemisferio de la muñeca tiene, por la característica especular de esta muñeca, un correlato en el otro hemisferio de manera que todo cuanto se diga del mundo físico o del pensamiento deben obedecer a este comportamiento; 2) *dualidad de enfoque*: es posible conocer un hemisferio por medio del estudio del otro, esto quiere decir que es posible conocer al mundo físico por su correlato en el pensamiento. Sin embargo, es necesario tener claridad sobre el hecho que cada parte de la muñeca debe concebirse por sí misma y todo cuanto se diga uno de los hemisferios especulares debe basarse precisamente en ese hemisferio especular, de manera que si una persona quiere conocer, por ejemplo, las causas de una idea en particular, debe buscar su explicación en el pensamiento y no en la extensión porque, aunque los dos hemisferios hacen referencia a Dios, lo cierto es que la idea

reconoce como causa a Dios, en cuanto a éste se le considera sólo como cosa pensante, y no en cuanto es explicado por otro atributo. Esto es, ni las ideas de los atributos de Dios ni las cosas singulares reconocen como causa eficiente suya a las cosas ideadas por ellas, o sea, a las cosas percibidas, sino a Dios mismo, en cuanto que es cosa pensante *E/II/5*.

De este modo, para Spinoza aunque los atributos correspondan a lo mismo (Dios), la explicación de los pensamientos debe buscarse en el pensamiento y la explicación de los elementos de la extensión en la extensión porque una idea no es producto de un cuerpo y un cuerpo no es producto de una idea. Esto quiere decir que si es posible conocer algo gracias a la *simetría* de la muñeca, es necesario respetar, ante todo, la característica de la *dualidad de enfoques* y conocer las causas de los fenómenos presentes en los atributos desde las causas del atributo que se está conociendo.

La principal característica de esta muñeca es la que se refiere a la perfecta simetría que se puede encontrar en el mundo. Esta simetría radica en el perfecto reflejo entre los atributos susceptibles de ser conocidos por el ser humano y esta simetría, precisamente, la seguirán los modos, claro está que a su manera.

1.3 Tercer nivel de la Matrioska: los modos

Continuando con la exposición que acota cada vez más el camino para llegar a conocer lo que es el amor en Spinoza, encontramos ahora la muñeca de los modos. Como es de suponer, debido al orden jerárquico de las muñecas, los modos están subsumidos dentro de los atributos y, por esto mismo, cuentan con la característica especular propia de la muñeca precedente de manera que, con respecto a los modos es posible decir que hay modos de la extensión y modos del pensamiento. Así pues, los modos tienen que pertenecer tanto a un atributo como al otro, al mismo tiempo, pero en diferente sentido. El sentido del modo se lo confiere el punto de vista desde el cual es abordado, esto es, la *dualidad de enfoques*.

Sin embargo, en la ética los modos no están expresados de la misma manera a lo largo de toda la obra, pues, en un principio Spinoza los trabaja de una manera similar a la que trabaja la substancia y así, en al comienzo de la *Ética*, los trabaja de forma provisional, entendiéndolos en *E/I/d5* “las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido”. Esta manera de entenderlos, como las afecciones de la substancia, irá mutando hasta convertirse en las afecciones de los atributos. Esto se deja ver en *E/I/25c*, cuando dice que “Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera”

Teniendo presente que el concepto de modo también es un concepto trabajado de forma problemática en la *Ética* es menester explicar cuál es la materia, o los elementos constitutivos concretos que constituye este nivel de la muñeca. Según Vidal Peña no se puede entender claramente los modos si no son entendidos como jerarquizados dentro de su propio reino en particular:

La clasificación queda como sigue. EXTENSIÓN: Modo infinito inmediato: “el movimiento y el reposo”; Modo infinito mediato: la “Faz de todo el universo”; Modos finitos: los cuerpos. PENSAMIENTO: Modo infinito inmediato: el “entendimiento absolutamente infinito”; Modo infinito mediato: ¿? (Spinoza no rellena este lugar de su clasificación); Modos finitos: las ideas particulares (comprendiendo, se sobre entiende, tanto ideas verdaderas como falsas, y así mismo los “afectos” de todo tipo) (Peña, Introducción, 1980).

Siguiendo esta clasificación de los modos se observa cómo, según Vidal Peña, para Spinoza, en el modo infinito inmediato de la extensión estarían el movimiento y el reposo o, lo que es lo mismo las leyes universales de la física⁵ Axioma 1 tratado de física “Todo cuerpo se mueve o está en reposo”. Lo que diferencia a los cuerpos en términos de movimiento es su grado de intensidad de movimiento o reposo, pero sólo el grado. Éste sería el modo infinito inmediato de la extensión.

Con respecto a los modos infinitos mediatos, Vidal Peña dice que “significaría la realidad actual, universal, de esos modos: la “faz de todo el universo” sería, así, el “sistema de los cuerpos”, mediado por el movimiento y el reposo” (Peña, Introducción, 1980).

Una vez entendida la jerarquización de los modos, es pertinente preguntar, ¿qué causa entonces la existencia del modo? O, dicho de otra manera ¿qué causa la existencia de las cosas particulares? Un primer intento de resolver a esta cuestión podría llevar a arriesgar la tesis de que la substancia es la causa de todas y cada una de las cosas particulares, sin embargo esta explicación sería una forma muy superficial de explicar el origen de los

⁵ Me refiero a la física contenida en la *Ética* II, entre las proposiciones 13 y 14.

constituyentes de este nivel de nuestra Matrioska, pues no se debe olvidar la *E/II/28* en la cual se dice que

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito.

Esto quiere decir que no se debe remitir a la substancia misma para explicar el origen, la génesis o las causas de las cosas particulares, pues éstas se explican desde los modos existentes. ¿Esto quiere decir que las cosas particulares y la substancia no tienen ninguna relación? O, dicho en otros términos ¿tienen alguna relación el primer nivel de la Matrioska con este nivel? ¿O simplemente la substancia es, de alguna manera simplemente el recipiente que alberga a los modos?

Pues bien, sobre esto es preciso responder que efectivamente los modos no sólo están (si permite esta expresión) contenidos en la substancia, sino que también ellos están siendo afectados por las determinaciones que la forma de la primer muñeca tiene, pues “todas las cosas están determinadas, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, no sólo a existir, sino también a existir y obrar de cierta manera” *E/II/29d*. Con esto tenemos que la cuarta muñeca no aísla por completo a la primera y la segunda muñeca, pues éstas tienen una especie de característica permeable que les permite filtrar algunos elementos desde un nivel a otro de la Matrioska. Un elemento de estos que se filtran entre muñecas es la naturaleza de la determinación.

Ahora bien, sobre la determinación es posible añadir que “Una cosa que ha sido determinada a obrar algo, lo ha sido necesariamente por Dios; y la que no lo ha sido por Dios, no lo puede determinarse a sí misma a obrar” *E/II/26*.

Pero entonces ¿describe Spinoza esta prefiguración del actuar de los modos de alguna forma? La verdad es que sí, Spinoza engloba esta determinación que la primer Matrioska imprime

en la tercer muñeca por medio de la definición del conatus, contenida en la *E/III/6*: “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” y este conatus propio de todo cuanto existe “no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma”.

Así pues, la esencia y el esfuerzo por perseverar en el ser son una y la misma cosa. Sobre esto trabajaremos más adelante.

1.4 Cuarto nivel de la Matrioska: las personas

Si bien las personas hacen parte de los modos, para efectos expositivos se trabaja esta categoría como una categoría especial pues se entiende, no como un simple constituyente de los modos, sino como una muñeca contenida dentro de los modos.

En ese sentido, es apenas hasta el cuarto nivel de la muñeca cuando se puede empezar a hablar de las personas. Esto se debe precisamente al modo deductivo de proceder que Spinoza utiliza en su obra. En ese orden de ideas, el hombre viene siendo uno de los modos de los atributos de la substancia que es Dios. Este es un rasgo característico de este autor, pues, hasta ese momento el hombre era comprendido como una sustancia más. Pero como ya hemos dicho, para Spinoza sólo hay una substancia y las personas no lo son. Así, Spinoza dice que: “A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre” *E/II/10*.

Pero entonces ¿qué consecuencias tiene concebir al hombre como un modo? En primer lugar podemos decir que el hombre pasa a ser parte del orden natural y esto lo obliga a obedecer ciertas reglas que no puede violar. La primera de ellas es que la única cosa necesaria en el mundo es Dios, “en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista” *E/II/ax1*. En ese orden de ideas podemos decir que la existencia del hombre no es absolutamente necesaria, sino que, en comparación con la existencia de Dios se podría ver que resulta hasta casi accidental.

En segundo lugar, las personas, al ser un modo más está, todo él, contenido, o hace parte de los dos atributos que se le han adjudicado a Dios: el pensamiento y la extensión. En este sentido a las personas también le corresponde la característica especular de los modos y esta característica se ve en la manera en la que comúnmente se conciben las personas, esto es,

como constituidas por alma y cuerpo. Dicho de otra forma, la dualidad con la que aparentemente se le suele concebir al hombre es la que le ofrece su simetría y la que permite concebirlo dentro del mundo que plantea Spinoza.

Según eso, con respecto a la extensión, las personas tienen cuerpo, con respecto al pensamiento las personas tienen el alma. En este orden de ideas, alma y cuerpo son, de la misma manera que el pensamiento y la extensión, puntos de vista desde los cuales es posible ver al hombre.

Pero entonces ¿cómo se entiende el alma en Spinoza? Esto lo aclara en *E/III/11*, donde dice que “lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto”. Y ¿qué es esa cosa singular existente en acto? Para Spinoza esa cosa es el cuerpo. De tal forma que el alma no es más que la idea del cuerpo *E/III/13*. La especularidad en las personas se presenta en la medida que todo lo que le pasa al cuerpo le pasa al alma, y todo cuanto le pase al alma le pasa al cuerpo, pero no porque el alma tenga la potestad de afectar al cuerpo de manera directa, o a la inversa, sino porque aquello que produce la afección está presente tanto en la extensión como en el pensamiento y es aquello, comprendido como extensión o pensamiento lo que produce dicha afección. Dicho desde Spinoza: “si el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, nada podrá acaecer en ese cuerpo que no sea percibido por el alma” *E/III/12* porque:

El alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el atributo de la extensión. De donde resulta que el orden y concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo, ya bajo tal otro, y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma. *E/III/2e*.

Como podemos ver la característica de la especularidad también está presente en las personas. Ahora bien, si tanto cuerpo como alma (que son, como ya se ha dicho, aspectos de lo mismo) están determinados, junto con el resto de la naturaleza, por la necesidad de la substancia a perseverar en su ser o, como lo dice Spinoza en *E/III/6* “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”, sobre esta afirmación Della Roca sostiene

que “Para cada cosa x, el estado de x es tal que, a menos que sea obstaculizado por causas externas, x perseverará en su ser” (Rocca, 2006). En ese sentido es posible decir que las personas están determinadas por la naturaleza a luchar por su ser siempre y cuando una causa externa no se interponga en ello, pero sobre este mandato no se dice nada sobre una causa interna como, por ejemplo, una volición, sino una causa externa. Como es de esperarse este planteamiento le dará un sentido muy particular a lo que es la libertad en Spinoza, pues, Lavozy, siguiendo a Spinoza, dice que:

un hombre es libre no en cuanto tiene una libre voluntad, sino en la medida en que se adecúa a su propia naturaleza, de modo que la comprende de mejor manera potenciando su esfuerzo en la conservación de su propio ser. Esto siempre y cuando no sea compelido por alguna fuerza externa que signifique, en última instancia, su destrucción (Lavozy, 2012)

En ese sentido quien comprenda su naturaleza y se adecue a ella para potenciar su conatus es más libre que quien desconoce su naturaleza y, por lo mismo, no puede adecuarse a ella. Aquí podemos ver cómo es la naturaleza humana para Spinoza, pues, desde ya está poniendo unos límites a ella, límites que no pueden transgredir lo dicho anteriormente con respecto a la substancia porque, según se había dicho, sólo ella es libre en tanto que es causa de sí.

Según lo anterior es posible ver cómo, para este nivel de la muñeca, carecer de libertad, no es carecer de voliciones, sino carecer del suficiente conocimiento de sí mismo, pero Spinoza puntualiza más esta proposición sobre el conatus partiendo desde la *E/III/7* en donde dice que: “el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” y es precisamente aquí donde se puede ver cómo, para nuestro autor, las categorías de conatus y esencia se identifican al mismo tiempo que se relacionan muy estrechamente con la categoría del conocimiento, pero, para efectos expositivos esta categoría se retomará en la segunda parte de la investigación.

Finalmente, para Spinoza el hombre no es más que un modo en los atributos de Dios. Nuestra relación con Dios no es más que una relación de dependencia en la cual estamos obligados a seguir las leyes naturales, pues, “es imposible que el hombre deje de ser una parte de la naturaleza y que no siga el orden común de ella” *E/IV/ap*.

Así pues, podemos concluir esta muñeca recordando cuáles son las determinaciones que las muñecas precedentes han imprimido en ésta. En primer lugar, las personas no existen de forma libre, pues lo único que existe como tal es la primera muñeca; además, las personas hacen parte de la simetría del mundo y por ello mismo sus diversos puntos de vista tienen característica especular; finalmente, la esencia de todo cuanto existe se expresa por medio del esfuerzo que hacen las cosas por mantener su ser, esto es, por continuar siendo lo que su naturaleza les hace ser.

Con respecto a esto último, creo conveniente resaltar el hecho que, aunque todas las personas poseemos dicho esfuerzo por perseverar en el ser, esto es, por perseverar según nuestra naturaleza, no todas las personas comparten la misma naturaleza, pero eso lo profundizaremos en lo que sigue.

1.5 Quinto nivel de la Matrioska: los afectos

Los afectos son algo muy concreto que se presenta en las personas y, al igual que en las muñecas precedentes, tienen la característica de la especularidad, en ese sentido, los afectos en el alma son equivalentes a los afectos en el cuerpo y, así mismo, la capacidad del cuerpo para ser afectado de diversas maneras es equivalente a la capacidad del alma para ser afectada, pero ¿qué plantea Spinoza con respecto a esa capacidad? Para él esto es una especie de sensibilidad que en la *Ética* se explica de la siguiente manera:

Cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuando más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente. *E/II/13e*.

En este orden de ideas, pese a que Spinoza considera a los afectos como algo propio del ser humano, al mismo tiempo se evidencia que no deja de concebirllos como un elemento perteneciente a un imperio, a saber, el imperio de la naturaleza. Su explicación sobre esta forma de entender los afectos es simple y efectiva, pues, para él no es correcto entender las pasiones y la conducta humana como *E/III/pról*. “un imperio dentro de otro imperio”, pues

esto escaparía a la naturaleza entera y, como ya se vio, lo seres humanos sólo son un modo supeditado a los atributos de la substancia.

Pero entonces ¿qué son los afectos en Spinoza? En primer lugar, los afectos son algo susceptible de ser tratado como “líneas, superficies o cuerpos” *E/III/pról.* Por esta razón, Spinoza los explica utilizando el método geométrico y ya en la tercera definición dice que: Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones *E/III/d3.*

Entonces, todo aquello que acontece en la cuarta muñeca, y que influye en pro del aumento o de la disminución de la capacidad para actuar de aquella, es definido como un afecto, sin embargo, no es correcto afirmar que el afecto depende exclusivamente de aquello que sucede, sino de la capacidad que tiene la cuarta muñeca para ser afectado por aquello que sucede. En ese sentido, “podemos concebir fácilmente que un solo y mismo objeto pueda ser causa de muchos y contrarios afectos” *E/III/17e.* De esta manera se explica la multitud de pareceres sobre las cosas al mismo tiempo que se explican la variedad de formas en las cuales las personas están en el mundo, pues aunque las vidas humanas se desenvuelven en espacios parecidos, no todos son afectados de la misma forma y, por ende, no todos actúan y están en el mundo de la misma manera.

Ahora bien, Spinoza profundiza en su explicación sobre los afectos y dice que dentro de ellos existen unos que son primarios y otros que no lo son. Éstos últimos son modificaciones de los primeros. Así pues, los primarios o primitivos son “el deseo, la alegría, la tristeza” *E/III/59e.* Los que no son primarios, sino modificaciones de éstos son clases de alegrías, de tristezas o de deseos y sobre esto Spinoza dice que “hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo y, consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto de ellos –como la fluctuación del ánimo-, o derivado de ellos –amor, odio, esperanza, miedo, etc-, como clases de objetos que nos afectan.” *E/III/56.*

Sin embargo, es menester profundizar un poco sobre la relación que hay entre la capacidad de ser afectado y las afecciones porque es posible que dicha capacidad pueda variar el tipo de afecto, y la calidad. Así, cuando se habla de variar el tipo de afecto se habla sobre el

nombre del afecto que se puede experimentar, en cambio cuando se habla de la calidad del afecto es preciso subdividir la calidad en dos, pues reúnen en dos grandes grupos catalogables como pasión y acción ¿en qué varían la acción y la pasión?

Lo que marca la diferencia entre las dos calidades de las afecciones es el conocimiento de las causas que ellas tienen. Mientras que la causa de las pasiones radica en el desconocimiento o, en todo caso, en un conocimiento inadecuado de la causa de dicho afecto, la causa de las acciones radica en sí mismo en un conocimiento adecuado de dichas causas. En ese sentido podemos entendernos a nosotros mismos, o mejor dicho, a nuestra capacidad de ser afectados, como los causantes de nuestros afectos activos y de nuestros afectos pasivos, pues, a mayor capacidad de ser afectado corresponde una mejor claridad y adecuación del conocimiento de las causas de los afectos.

Este nivel de la Matrioska resulta muy útil para explicar la filosofía de Spinoza, pues de aquí surge la miseria de las personas, pero también la mayor de las dichas. Esta dualidad de los afectos nos permite hablar de pasiones tan nocivas como la envidia o el odio (“El odio nunca puede ser bueno” *E/IV/45*) como de acciones tan útiles como la templanza o el contento de sí mismo (“El contento de sí mismo, es, en realidad, lo más alto que podemos esperar” *E/IV/52*.) que se puede alcanzar por medio del amor intelectual a Dios, pero sobre esto se hablará en el siguiente capítulo.

Basados en lo anterior es posible decir que, desde la filosofía de Spinoza, no tiene sentido que las personas intenten liberarse de todos los afectos porque “La fuerza de una pasión o de un sentimiento puede superar todas las demás acciones del hombre y su potencia, de tal modo que este sentimiento permanece ferozmente adherido al hombre” *E/IV/6*. Por el contrario, lo que la filosofía de él recomienda es aumentar la capacidad de ser afectados, pues “cada cual tiene el poder –si no absoluto, al menos parcial- de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos” *E/V/4e*.

Para recoger lo dicho hasta aquí es necesario recordar que los afectos están divididos en dos: primarios y no primarios. Los primeros son: deseo, alegría y tristeza; los segundos son formas

que adoptan estos primeros, por ejemplo, el odio (que es una forma de la tristeza); la gratitud (que es una forma de felicidad) y: la concupiscencia (que es una forma del deseo).

Ahora bien, dentro de todos los afectos hay uno que se debe tener muy presente para poder enterarse de lo que Spinoza entiende cuando habla de las personas, este afecto es el deseo, pues, para él, el deseo es la esencia misma de las personas porque es la forma en la cual las personas perseveran en su ser, o sea, el conatus es el deseo mismo. Sobre esto se profundizará más adelante.

2. Sobre el amor

Una vez desarrollados los elementos necesarios en la filosofía de Spinoza para esta investigación, se ha llegado a un concepto que es de vital importancia para el devenir de la misma, a saber, el amor, pero para trabajarlo adecuadamente resulta útil saber que Spinoza no sólo trabajó este concepto en la *Ética*, sino que lo trabajó de forma transversal a lo largo de una parte de su obra y es por este motivo que, para esta investigación, se tendrán en cuenta tanto a la *Ética* como al *TIE* y el *KV*.

2.1 El amor para Spinoza

De esta manera, resulta provechoso iniciar con lo que Spinoza entiende por amor en su *Ética*, lo cual se consigna en *E/III/af.5* “el amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior”. Esta definición enlaza el amor con algo dicho en el quinto nivel de la Matrioska, pues, como se recordará, la alegría es un afecto primario y toda modificación de ella es un afecto secundario, de aquí podemos decir que el amor es un afecto secundario pues no es más que una modificación de la alegría. Esta definición del amor permite reconocer la esencia del mismo y, a su vez permite diferenciarlo de una propiedad suya, pues, según Spinoza

Esta definición explica bastante claramente la esencia del amor; en cambio, la de los autores que lo definen como *la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada*, no expresa la esencia del amor, sino una propiedad suya. ***Explicación E/III/af.6.***

Así pues, Spinoza ve al amor como susceptible de ser entendido, bien bajo su esencia, bien bajo sus propiedades, y entre estas dos opciones se muestra claramente partidario de conocerlo por su esencia más que por sus propiedades, de manera que, para esta investigación se seguirá su ejemplo y se explicará la esencia manifiesta del amor, a saber, la felicidad. Por esta razón es pertinente recordar lo que dice Michel Henry, pues, para tratar del mismo asunto él parte de lo que Spinoza entiende por alegría en *E/III/11e* “Por alegría, designo la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor”. Según Henry, esta definición no se sostendrá a lo largo de la *Ética*, pues, ella misma la concibe como un tránsito de un estado a otro y “si, en efecto, la Alegría consiste en un pasaje (...) se destruye a sí misma, pues un pasaje no se efectúa sino a costa suya, y la Alegría que lo acompaña desaparece al mismo tiempo que él [el pasaje] se realiza” (Henry, 2008). Dicho de otra manera, en la medida que la definición de la alegría es entendida como un transitar, Henry ve en esta definición una alegría que para efectuarse debe destruirse. Sin embargo, este autor ve, al mismo tiempo, que en Spinoza efectivamente hay una alegría que no desaparece: la Beatitud “Pues si la Alegría consiste en el pasaje a una perfección mayor, la beatitud, con certeza, debe consistir en este hecho: que el alma está dotada de la perfección misma” *E/V/33e*. En este sentido y teniendo presente lo visto anteriormente, es posible plantear, basados en lo propuesto por Henry, que la alegría puede ser entendida como precedera o como no precedera y al concebirlo así se puede ver cómo esta diferencia en la alegría modifica al amor mismo, con lo que es posible diferenciar entre el amor y el amor a Dios, puesto es posible plantear que el primero es efímero, el segundo no.

2.2 La impotencia humana con respecto al amor

Ahora bien, partiendo de esta distinción del amor en dos, dependiendo de la duración de éste, resulta pertinente señalar que, para Spinoza esta cuestión es mucho más compleja, pues él es consciente de la dificultad de lo que plantea al hablar del amor a Dios porque llegar a ese goce perpetuo es algo que se podría tildar como imposible, es por esto que él en ningún momento pretende desconocer que el hombre es un ser imbuido en la vida cotidiana y que también “la potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente” *E/IV/c32*. Sin embargo, tener ese goce supremo puede resultar de utilidad en tanto que sirve como elemento que marca el derrotero en las intenciones de

nuestro autor porque si dirige su atención a la obtención de dicho tipo de amor imperecedero, entonces “dejaría un bien incierto por su misma naturaleza, (...) por un bien incierto no en cuanto a su naturaleza, sino en cuanto a su consecución” *TIE. §6* y en definitiva, la postura de Spinoza con respecto a la naturaleza de la duración de los bienes es lo que lo determina a cambiarlos para buscar algo de tal condición que le proporcione más estabilidad.

Además, si desconociera las circunstancias del ser humano, Spinoza habría afirmado que la suma felicidad depende de cada uno, pero no es así, pues él reconoce que las personas están sometidas a las leyes y a la potencia de la naturaleza y matiza que las personas pueden conseguir la suma felicidad por medio del intento de lo que se puede hacer para conseguirla, no de su consecución. Dicho de otra forma, el intento de ser sumamente felices hace a las personas felices:

De todas maneras, la potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente. Por ello no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros. Sin embargo, sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos. Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello. *E/IV/c32*.

Ahora bien, pese a que el amor sea modificado en términos de la duración de la felicidad, es cierto también que los dos tipos de amor comparten una característica en común, pues, a fin de cuentas no dejan de ser un mismo afecto que se diferencia por su duración. Esta característica propia del amor la plantea Spinoza en el *KV*, en donde la sugiere como una condena impuesta hacia las personas, pues todas ellas están condenadas a amar en tanto que liberarse del amor les resulta “*Imposible*, porque él no depende de nosotros, sino del bien y utilidad que descubrimos en el objeto (...).” *KV/II/5/§5* y no depende de las personas porque:

Cuantas veces alguien ve algo bueno, se siente siempre inclinado a unirse a ello y, por el bien que en ello observa, lo escoge como lo mejor, ya que fuera de él no conoce nada mejor ni más apetecible. Sin embargo, cuando viene a suceder, como es muy frecuente en este caso, que conozca algo mejor que lo conocido, torna al instante su amor del primer objeto al segundo **KV/II/3/§5**

Como se ve según la cita, las personas no pueden liberarse del amor, sino que dirigen su amor hacia lo que consideran como mejor, básicamente porque el amor no depende de ellas sino que necesariamente el ser humano siempre está amando algo. Ahora bien, no resulta acertado afirmar que, por sí misma, esta condena es algo malo, sino que, por el contrario, es algo que potencialmente puede beneficiar a las personas en tanto que es “*Necesario* no librarnos de él, ya que, dada la debilidad de nuestra naturaleza no podríamos vivir sin gozar de algo a lo que estemos unidos y fortalecidos” **KV/II/5/§5⁶**, y esta fuerza extra que brinda el amor al ser humano puede ser concebida como algo potencialmente bueno para los fines de Spinoza.

2.3 Tipos de amor

Nótese que en las líneas inmediatamente anteriores se ha empleado la palabra *potencialmente*, su uso no fue fortuito, puesto que es una forma de matizar algo que no se ha aclarado, pero que es indispensable hacerlo para aclarar lo que puede encerrar la pregunta: desde la idea de utilidad que Spinoza le confiere al amor ¿es válido afirmar que el amor es bueno por sí mismo (independientemente si es amor o amor a Dios) o, en todo caso, es posible que en ocasiones se presente como algo malo? Para dar respuesta a esta pregunta es menester primero explicar qué entiende Spinoza por bien y mal y, en ese sentido hay que decir que las categorías de bien y mal no sólo están íntimamente relacionadas entre sí, sino que, desde la

⁶ Aquí hay que hacer una precisión con respecto a lo que Spinoza plantea con la palabra unidos, pues, el amor en él se puede expresar en términos de “x a y, como por ejemplo el amor a la música, el amor al arte” y es aquí donde tenemos que reconocer que esa forma de ver el amor “no supone, en principio, la posibilidad de que y ame a x” (Sevilla, 2016). En ese orden de ideas, el amor no depende, necesariamente, de la correspondencia que exista entre el objeto amado y el amante, pues es posible amar algo sin que ese algo ame a su vez a quien lo ama. Sobre esto también concuerda Héctor Sevilla, cuando dice que “podría parecer contradictorio que Spinoza proponga el amor a Dios cuando de él-eso no puede obtenerse recíprocamente lo que se le ofreció; en tal óptica estamos hablando de un auténtico amor desinteresado, es decir, de una entrega que no espera nada a cambio, ni siquiera el retorno del amor ofrecido” (Sevilla, 2016).

perspectiva de Spinoza, ellas mismas son sinónimos tanto de lo útil como de lo perjudicial. Es posible ver esta relación cuando dice que “Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil” *E/IV/d1* y, más adelante continúa diciendo que: “por malo, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien” *E/IV/d2*. Así pues, desde Spinoza es válido afirmar que lo útil es lo bueno, lo perjudicial es lo malo, ahora bien viendo lo anterior surge una nueva pregunta: ¿qué entiende Spinoza por útil y por perjudicial? En este punto hay que decir que, para él, estas dos categorías no:

aluden a nada positivo de las cosas –consideradas éstas en sí mismas-, ni son otra cosa que modos de pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí. Pues una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente. *E/IV/pról.*

En este orden de ideas, es posible ver que un afecto es bueno y útil sólo en la medida que permite o facilita alcanzar algún bien y, al mismo tiempo, ese mismo afecto podría resultar siendo malo o perjudicial porque impiden alcanzar algún otro bien, de manera que Spinoza le otorga un sentido utilitario al bien y al mal y, gracias a esto, es posible considerar cuáles afectos son los que se pueden considerar como buenos y cuáles los que se pueden considerar como malos, siempre y cuando se tenga presente la finalidad que persigue dicha utilidad, en otras palabras, se puede saber qué es bueno y qué es malo siempre y cuando se responda a la pregunta ¿útil para qué? Pues bien, Spinoza contesta muy claramente a esta pregunta en el *TIE* en donde dice

Tomé al fin la decisión de investigar si existía algo que fuese un bien verdadero, capaz de comunicarse y que fuese el único que –desechados todos los demás- actuase sobre el ánimo; más aún: si existía algo con cuyo descubrimiento y adquisición yo gozara eternamente de continua y suprema alegría *TIE. §1*

Según la cita anterior, el objetivo de Spinoza es un objetivo muy práctico, pues consiste en la suprema alegría de la cual se había hablado ya: la beatitud. De esto es consciente Henry, pues, en su investigación, llamada *La Felicidad De Spinoza*, él rastrea el objetivo último de Spinoza en la *Ética* misma y es por esto que dicho estudio parte del *E/III/pról.*, en dónde Spinoza dice, con respecto a las cosas que se siguen de la esencia de Dios, “me limitaré a

aquellas que pueden conducirnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su más alta beatitud” sobre lo cual Henry sostiene que nuestro autor “nos revela de una manera explícita, la finalidad inmanente al sistema de Spinoza, que es como una intención hacia la felicidad” (Henry, 2008).

Una vez hemos aclarado el objetivo de la filosofía de Spinoza, es posible entonces ver qué afectos resultan útiles y buenos para llegar allí, al mismo tiempo que se puede mirar cuáles son malos o perjudiciales. Entonces, recordando lo dicho ya en el cuarto nivel de la Matrioska, los afectos pueden ser primarios (deseo, alegría tristeza). Así pues, miremos cuáles de los afectos primarios podemos considerar como buenos, malos o, si es el caso, neutros.

En primer lugar está el deseo. Spinoza se refiere al deseo como

cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución del él, y no es raro que se opongan entre sí de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones y no sepa hacia dónde orientarse *Explicación E/III/af.1*

¿Cómo se puede entender esta definición del deseo, como algo bueno o como algo malo para llegar a la meta propuesta por Spinoza? Para esta investigación se propone que la definición del deseo sea entendida como algo neutro, aunque en un primer momento se podría pensar lo contrario pues debido a la última parte que dice que las personas pueden ser arrastradas en distintas direcciones gracias al deseo las personas se moverían sin rumbo fijo, sin embargo el deseo no es el responsable de la volubilidad de las personas, sino que, como lo dice la cita, es precisamente la variable constitución que ellas tienen la que determina que sean arrastradas de un lado para otro. En otras palabras, el deseo va hacia donde la constitución de las personas le diga que vaya. Así pues, es la constitución personal, y no el deseo en sí mismo, la que hace que las personas sean volubles, de manera que por esta razón se propone concebir al deseo como algo neutro.

En segundo lugar se examinará el afecto primario de la alegría. Recordemos que esta es entendida por Spinoza como “el paso de una menor a una mayor perfección” *E/III/af.2*, lo

que quiere decir que entre más alegre sea el ánimo de las personas, más perfectas serán. De entrada resulta claro que este afecto es útil para Spinoza, pero no sólo por esta definición, sino por lo que se dirá después: “Llamamos «bueno» o «malo» a lo que es útil o dañoso en orden a la conservación de nuestro ser, esto es, a lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar” *E/IV/8d*

Así pues, entre más alegres, más potencia de obrar, por el contrario, entre más tristes menos potencia de obrar. Entonces, resulta claro que de los afectos primitivos, el deseo es neutro, la alegría es buena y, finalmente, la tristeza es mala. Ahora bien, si se recuerda lo dicho anteriormente, las pasiones no primitivas son modificaciones de las primitivas, así que todo aquel afecto derivado de la alegría es un afecto bueno, y, por consiguiente, todo afecto derivado de la tristeza es malo.

Sin embargo, sobre lo anterior es necesario matizar un poco los términos, pues, se ha de reconocer que estos afectos son buenos dentro de la filosofía de Spinoza para los objetivos de él, porque, siguiendo a Sevilla

Lo definitivo es que los textos de Spinoza no están hechos para el lector común, y menos aún para el no lector, pues tal como él mismo dice al final de su obra cumbre: “Todo lo excelso es tan difícil como raro”; lo anterior, según Peña, “no parece ofrecer muchas esperanzas al vulgo” (Sevilla, 2016)

De ser universalmente aplicables entonces se contradeciría lo que se ha dicho sobre bien y mal, útil y perjudicial, pues no todas las personas buscan los mismos objetivos que Spinoza. Por la misma razón, dentro de los propósitos de Spinoza podemos afirmar que necesariamente afectos como el miedo, la repulsión, la desesperación, la envidia, la humildad y el arrepentimiento son considerados como afectos malos, pues todas las definiciones que se plantean en la *Ética* con respecto a ellas las refieren como formas de la tristeza; así mismo podemos afirmar que afectos como, por ejemplo, la satisfacción, la aprobación, la devoción, el agradecimiento o el amor son buenos por sí mismos, porque en sus definiciones son entendidas como alegrías.

Ahora bien, según lo que se ha dicho hasta aquí el objetivo de Spinoza es llegar a aquel tipo de amor que se caracteriza por su permanencia y que ya se ha definido como beatitud. Sin embargo también se ha planteado una bipartición del amor teniendo presente su duración, por lo que viéndolo en perspectiva el amor mismo se presenta como con diferentes tipos de grados y es que, efectivamente, Spinoza busca un amor que se acerque lo más posible a la beatitud y, al mismo tiempo busca alejarse todo lo posible de los amores más efímeros. Esto se puede ver en el *TIE* cuando empieza a examinar los objetos que las personas comúnmente suelen amar: la riqueza, el placer sensual y el honor.

En primer lugar está la riqueza la cual es muy amada por las personas del común, pero por su propia naturaleza resulta que no es un objeto muy confiable para depositar la esperanza de felicidad en ella puesto que la conservación de ella no depende exclusivamente de la persona que la posee, sino que, por el contrario, para poder conservar la riqueza es necesario contar con mucha suerte, de manera que se puede perder en cualquier momento y esto es precisamente lo que no busca Spinoza. Además, con respecto a este bien no es suficiente con tenerlo y conservarlo, sino que es de suyo que se anhele aumentarlo cada vez más y, es por estas razones que Spinoza descarta la riqueza como un bien en el que se pueda depositar el amor para alcanzar una vida feliz, porque si no es posible adquirirlo, conservarlo y aumentarlo lo más posible, entonces se hace infeliz quien lo posee.

En segundo lugar está el placer sensual el cual también es muy amado por las personas del común y, al igual que la riqueza tiene características que no le permiten ser de confianza para quien busca la suprema felicidad. Una de ellas es que

En efecto, por lo que atañe a la voluptuosidad, el alma queda en ella suspendida como si descansara en algún bien. Así queda sumamente impedida para pensar en otra cosa. Pero a esa fruición sigue una extrema tristeza que, si bien no suspende el espíritu, sin embargo lo perturba y lo embota. *TIE, §IV*

El hecho de que al placer le siga necesariamente una extrema tristeza mueve a Spinoza a descartarlo como un bien digno para amar porque esta tristeza rompería la continuidad de la felicidad que persigue nuestro autor.

En tercer lugar está el honor, el cual consiste en querer vivir conforme a la manera de ver que tienen las personas. De tal suerte que si una persona se decide a hacer algo buscando el honor no debe tener en cuenta que ese algo sea correcto o incorrecto, bueno o malo, conveniente o inconveniente, sino que lo que debe tener en cuenta es el parecer de las personas. Pero nada asegura firmemente que el parecer de las personas sea algo fiable para basar las acciones, por lo tanto este bien también es rechazado por Spinoza como objeto en el cual fijar el amor.

Por lo dicho hasta aquí, nuestro autor concluye que

Todas aquellas cosas que el vulgo busca, no sólo no aportan remedio alguno para la conservación de nuestro ser, sino que hasta la impiden y con frecuencia son causa de la perdición de aquellos que las poseen y siempre son causa de la perdición de aquellos que son poseídos por ellas. *TIE, §VII*

Esta cita parecería contradecir lo anteriormente dicho con respecto a que el amor es útil para los objetivos de Spinoza, sin embargo, no es precisamente el amor el que es perjudicial, sino que él los descarta porque “Se hacía entonces evidente que todos estos males nacían del hecho de que toda la felicidad o la infelicidad se fundan sólo en la cualidad del objeto al que adherimos con amor” *TIE, §IX*. En ese sentido, es válido decir que todo amor es útil siempre y cuando el objeto al cual se ama sea digno de ser amado y, como se vio ya, la cualidad de duración es la que más destaca Spinoza para sus fines y, precisamente por ello el amor hacia Dios el objetivo principal en la filosofía de Spinoza.

Pero en este punto puede surgir la pregunta: si como ya se mostró, el amor no depende de las personas entonces ¿qué pueden hacer ellas, o en este caso Spinoza, para amar a Dios? La clave para responder a esta pregunta está en una cita anteriormente tratada, precisamente la cita del KV en donde habla sobre que el amor no depende de las personas sino que puede variar el objeto amado en tanto que “que conozca algo mejor que lo conocido” *KV/II/3/§5*. Aquí se puede ver que, para la meta de Spinoza el amor desempeña un papel bastante relevante, pues, es a partir de él que Spinoza pretende llegar a dicha felicidad identificada como el amor a Dios.

3. El conocimiento

El *KV* es un texto muy particular, pues allí no solamente se puede encontrar una exposición de temas semejantes a los tratados en la *Ética*, sino que también se puede encontrar un pequeño intento de exposición utilizando el método geométrico, así como también algunos diálogos mediante los cuales Spinoza pretende profundizar y ejemplificar lo que se expone allí. Uno de esos diálogos tiene como interlocutores al entendimiento, el amor, la razón y la concupiscencia, en él inicia el amor diciendo lo siguiente:

Veo, hermanos, que mi ser y perfección dependen totalmente de vuestra perfección. Y dado que la perfección del objeto que vosotros habéis percibido, constituye vuestra perfección, y que de la vuestra procede, a su vez la mía, decidme sin rodeos, lo suplico, si habéis captado un ser que es la suma perfección y no puede ser limitado por algo distinto, y en el cual también yo estoy comprendido

KV/I/Diálogo1

Como se puede ver, Spinoza pone en palabras del amor que la perfección de este afecto depende del objeto que el conocimiento ponga ante él, de manera que, entre mejor sea la cualidad del conocimiento, mayor grado de perfección tendrá el amor, pues ante él se presentará un objeto al cual adherir de características acordes a las que, en este caso, busca Spinoza, pues, como se vio ya, Spinoza descarta los objetos que no le proporcionan sino una felicidad efímera. Pero si nuestro autor rechaza dichos objetos es en tanto que los conoce y ve que ellos no son lo que busca, por lo tanto es necesario conocer algo mejor, de manera que “nuestra felicidad consiste en el amor de Dios, (...) este fluye necesariamente del conocimiento de Dios”. Se debe insistir en este punto porque en él radica el pilar de esta investigación, pues se pretende mostrar cómo el método geométrico es un elemento empleado por Spinoza para que el conocimiento ponga ante el amor un objeto tan excelso que inevitablemente se redireccione hacia él. En este sentido concordamos con Leiser Madanes cuando dice que

Su metafísica deductiva persigue un fin práctico, pues sólo si conocemos el universo en su totalidad (*Esto es, lo que se propuso en el primer nivel de la Matrioska en esta investigación*) podremos conocer cuál es el lugar que el hombre

ocupa en él (*cuarto nivel de la Matrioska propuesta*), y sólo así estaremos en condiciones de determinar cuál es la mejor forma de vida (Madanes, 2012)

Una forma mejor de vida que es inevitablemente producto del amor a Dios, pues si tenemos presente la propiedad del amor que muestra Spinoza cuando lo define, esta propiedad consiste en *la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada E/III/af.6. Explicación* y, si esta cosa amada es buena, es útil, entonces la unión con ella será buena y útil mientras que, si aquella cosa amada no es buena ni útil (como en el caso de la riqueza, el placer sensual y el honor), entonces la unión con ella no resultará ser buena o útil a la larga.

Es en este contexto en el que la investigación por el conocimiento toma sentido, pues es necesario saber todo lo posible de él para poder emplearlo de forma efectiva y, con esto, lograr conocer a Dios para que surja la beatitud.

3.1 Conocer y amar, los estadios del conocimiento

Es debido a esa necesidad de indagar sobre el conocimiento que Spinoza plantea ya en *E/II/40e* una tripartición en él y a cada una de esas partes las denomina como estadios o géneros de conocimiento llamados por nuestro autor como: “conocimiento del primer género, opinión o imaginación (...), razón y conocimiento del segundo género. Además de estos dos géneros de conocimiento, hay un tercero (...), al que llenaremos ciencia intuitiva” sobre los cuales, siguiendo a Deleuze, puede decirse que “Los géneros de conocimiento son también maneras de vivir, modos de la existencia” (Deleuze, 1975) y son, precisamente, modos de la existencia porque, el amor depende del conocimiento y si, estando en un estadio, se ama un objeto determinado, las cualidades de ese objeto configuran la vida de esa persona de la misma manera que el amor a la riqueza configura la vida del avaro.

De esa manera, desde Deleuze “el primer género (imaginación) está constituido por todas las ideas inadecuadas, por las afecciones pasivas y su concatenación” (Deleuze, 1975). De entrada, esta forma del conocimiento no será el camino que contempla Spinoza para llegar a su meta porque “El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad” *E/II/41*, pero además porque, como se ve, en esta manera en la que Deleuze define este conocimiento aparece un tipo de afecto matizado con la palabra pasivo que, teniendo presente lo

anteriormente dicho en el capítulo anterior, puede ser considerado como un afecto malo o perjudicial en tanto que quien aspire a llegar a la beatitud que propone Spinoza tendrá que saber lidiar con sus propias pasiones y esto, debido a la naturaleza de este género de conocimiento, resulta imposible ¿por qué? Porque, desde Spinoza, cuando se vive en el primer género todo el conocimiento es producto de la pasión, esto es: “cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial”. (Spinoza, 1980) *E/III/d2*.

En ese orden de ideas, el problema con el primer género de conocimiento resulta ser que, aunque se conoce, la manera en la cual se conoce no es más que una manera pasiva de conocer y esto ocurre porque (Debido a la naturaleza especular del segundo nivel de la Matrioska, que repercute en el cuarto nivel y en su correspondiente división en alma y cuerpo) todo cuanto afecte al cuerpo de una manera cierta y determinada afectará de la misma forma al alma, lo que da como resultado que “en su relación con los cuerpos exteriores, el cuerpo humano es (...) afectado por ellos, de lo cual se sigue que gran parte de sus afectos e ideas proviene de su naturaleza pasiva” (Hernández, 2016). En esa medida, al estar el cuerpo constituido de tal manera que su relación con los objetos a conocer es una relación de pasividad así mismo es la relación del alma con los objetos a conocer, de manera que la causa del conocimiento que se presenta en este primer género de conocimiento no está en las personas, pues ellas cuando viven en ese estadio están siendo pasivas.

En esa medida, en el primer género de conocimiento se vive tan sólo siendo causa parcial de los afectos, esto es, padeciendo las cosas que se presentan en el mundo de manera que, tal y como lo señaló Deleuze, este género está constituido por afecciones de las cuales no sabemos sus causas porque cuando se vive allí, entonces se perciben:

los objetos al azar de los encuentros, según el efecto que tienen sobre mí. Este efecto no es sino un “signo”, una “indicación” variable. Este conocimiento es por experiencia vaga; y vaga, según la etimología, remite al carácter azaroso de los encuentros. Aquí, no conocemos de la Naturaleza más que su “orden común”, es decir, el efecto de encuentros entre partes según determinaciones puramente extrínsecas (Deleuze, 1975).

En ese sentido, desde el primer género del conocimiento, la forma de conocer la Naturaleza no da cuenta del *porqué pasan* las cosas, sino del mero *qué está pasando*. Esto lo ejemplifica Deleuze cuando, con respecto a la religión tradicional, dice que “forma parte del conocimiento inadecuado, porque está fundado sobre signos y se manifiesta en forma de leyes que mandan y ordenan” (Deleuze, 1975), pero estos mandatos no están racionalmente justificados, sino que al proceder de la imaginación, este conocimiento entabla relaciones entre dichos signos por medio de ella y, por esta razón, “está sujeto a error y no tiene lugar jamás en algo de lo que estemos ciertos, sino más bien cuando se habla de conjeturar e imaginar” **KV/II/2/§2**. De manera que:

el ser humano debe conducir una vida caracterizada por la falta de felicidad y de libertad, pues se encuentra sometido tanto al poder y a las fluctuaciones de los afectos pasivos como a la confusión de las ideas; ambas cosas surgidas de las afecciones de su cuerpo (Hernández, 2016)

Debido a estas deficiencias Spinoza descarta este género de conocimiento en su búsqueda de Dios, pues quien vive en el primer género y “está sometido a los afectos, no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna” **E/IV/pról**. Además, conocer de forma pasiva y errática los objetos no le garantiza conocer lo que quiere y, por tanto, amar aquel objeto digno de ser amado.

Sin embargo, no pasa lo mismo con los otros dos géneros de conocimiento, pues, según Spinoza “el conocimiento del segundo y tercer género, y no el del primero, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso” **E/II/42**. Esto es así, básicamente, porque mientras en el primer género de conocimiento esta forma de conocer pasiva genera ideas inadecuadas, tanto en el segundo como en el tercer género no ocurre lo mismo, sino que allí las ideas que se tienen son ideas adecuadas.

Ahora bien, las ideas inadecuadas se dan porque “el alma humana, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo confuso y mutilado” **E/II/29c**, mientras que las ideas adecuadas son “idea[s] que, en cuanto considerada[s] en sí misma[s], sin relación al objeto, posee[n] todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera” **E/II/d4**. Esto quiere decir que mientras las inadecuadas presentan

intrínsecamente una especie de privación del conocimiento (en tanto que no permiten conocer el objeto ideado tal cual es, sino de forma confusa y mutilada), las adecuadas no presentan dicha privación de conocimiento en la medida que permiten conocer efectivamente los objetos porque “debe ser conforme a lo ideado por ella” *E/II/ax.6*.

Según esto, es posible plantear que tan sólo las ideas verdaderas tienen la característica especular con respecto al mundo pues “lo que está contenido objetivamente en el entendimiento debe darse necesariamente en la naturaleza” *E/II/30d* y si esto es así, resulta pertinente proponer, como hipótesis de trabajo, que el conocimiento que le resulta más útil a Spinoza es aquel que emule la especularidad de los atributos en tanto que le permita presentar una coherencia entre el mundo y lo que las personas tienen en su mente, esto es, un conocimiento que refleje el mundo de la forma más fiel posible evitando con esto la mutilación y la confusión ya mencionada. Lo que da como resultado que quien posea una idea verdadera no “ignora que la idea verdadera implica una certeza suma; y pues tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente, o sea, del mejor modo posible” *E/II/43e*.

Así pues, debido a que tanto el segundo como el tercer género de conocimiento posee esta característica especular producto de las ideas adecuadas, en la investigación del conocimiento que Spinoza realiza en su *Ética*, estos dos deben tener primacía sobre el primero, pues, siguiendo a Deleuze, éstos dos son “un conocimiento de las nociones comunes, y por nociones comunes” (Deleuze, 1975). De manera que estas nociones se constituyen en “nuestras primeras ideas adecuadas, ellas nos arrancan del mundo de los signos inadecuados” (Deleuze, 1975) propios del primer género, esto es, las nociones comunes rompen con la imaginación ocupando su lugar en el *dar cuenta* de las cosas y al hacerlo reflejan el mundo de una manera muy nítida porque

son aquellas ideas de propiedades o rasgos que son comunes a todas las cosas. Según Spinoza, todos los cuerpos concuerdan en ciertas propiedades comunes, tales como el atributo de la extensión y las propiedades del movimiento y el reposo (*E/II/13lem.2*). Dichas propiedades comunes pueden ser conocidas adecuadamente por el segundo género de conocimiento, al cual Spinoza llama razón. Ahora, es necesario aclarar que “aquello que es común a todas las cosas... y está igualmente

en la parte y en el todo no constituye la esencia de ninguna cosa singular” *E/II/37*, de modo que a la razón sólo le competen las nociones comunes, abstractas y generales, las cuales además, “constituyen los fundamentos de nuestro raciocinio” *E/II/40e* (Hernández, 2016)

Pero, siguiendo a Hernández, lo que estas nociones comunes reflejan no es la esencia de las cosas, sin embargo, desde Deleuze,: “Se entiende que las nociones comunes no constituyen la esencia particular de algo (...). Las nociones comunes se aplican a los modos existentes particulares, y no tienen sentido independientemente de esa aplicación” (Deleuze, 1975), de tal forma que “Son para nosotros el único medio de llegar al conocimiento adecuado de las relaciones características de los cuerpos, de la composición de esas relaciones y de sus leyes de composición” (Deleuze, 1975) en ese orden de idea, las nociones comunes son como una especie de relaciones aplicables a los modos para poder conocerlos ya no aparentemente, sino a la esencia de la cual procede todo porque “toda noción común nos conduce a la idea de Dios del que expresa la esencia” (Deleuze, 1975). Es en ese sentido que Hernández plantea lo siguiente:

las nociones comunes de la razón pertenecen, no a una esfera temporal, sino a una esfera eterna (...) sería propio de la naturaleza de la razón concebir “las cosas como necesarias y no como contingentes” *E/II/44c2dem*, es decir, como determinadas a existir y a obrar por la necesidad de la naturaleza divina (Hernández, 2016)

Este tipo de conocimiento cumple con una de las características que nuestro autor busca, a saber, la duración, puesto que ahora el conocimiento está poniendo ante el amor un objeto que no es efímero. Sin embargo, aunque en este segundo género las nociones comunes permiten ver las cosas con una mayor calidad con respecto al primero y gracias a su especularidad permiten conocer unas esencias determinadas, lo cierto es que aún no reflejan al mundo de una manera cien por ciento nítida, pues en este estadio ellas muestran las esencias de las cuales proceden las cosas, mas no la esencia de las cosas mismas y por esta razón la especularidad que se presenta en este tipo de conocimiento no refleja las cosas como Spinoza lo requiere para poder poner ante sí aquel objeto digno de ser amado.

Aquí hace su aparición el tercer género de conocimiento, llamado por nuestro autor como ciencia intuitiva, pues, en este la razón no es lo principal, sino que aquí es un especie de intuición la que permite conocer los objetos del mundo. Según él este género es el mejor de todos pues “tiene por objeto la esencia de las cosas singulares” (Hernández, 2016). Este conocimiento “progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” *E/II/40e2*, en este sentido y siguiendo a Hernández, las personas encaminadas ya en este género de conocimiento percibe los objetos singulares percibiendo su esencia, esto es, “aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa -y viceversa, aquello que sin la cosa- no puede ni ser ni concebirse” *E/II/d2*. De esta manera, para llegar a esta esencia particular es necesario (parafraseando a Hernández) subir hasta una idea adecuada de la esencia formal de los atributos y luego bajar hasta dicha esencia de la cosa singular, esto con el objetivo de “demostrar cómo ella sigue de la necesidad de la naturaleza divina”. Según Yovel, este tercer género de conocimiento

capta a simple vista lo que en sí mismo es una cadena múltiple de derivaciones, por lo que la esencia de una cosa particular se desprende de dios a través de uno de sus atributos ... Cuando se produce el tercer tipo de conocimiento, una pluralidad de elementos de conocimiento es sintetizado de una manera nueva para formar un nuevo objeto cognitivo, que es apropiado para este modo de cognición (Yovel, 1990)

Este conocimiento, al estar basado en nociones comunes, no sólo cumple con el requisito de la duración, sino que además permite una especularidad óptima con respecto a los objetos del mundo, en tanto que los presenta de forma nítida.

En vista de lo anterior, es posible entender cuando Spinoza dice que “Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios” *E/V/24*. Así pues, con la aparición de las nociones comunes vemos cómo la búsqueda de Spinoza se va esclareciendo, pues gracias a ellas es posible conocer a aquel ser digno de ser amado

3.2 Vivir en los diferentes estadios: actuar o padecer

Ahora bien, vivir en el conocimiento de las nociones comunes se diferencia del vivir en el conocimiento del primer género porque, a diferencia de éste que no sale de la pasión, aquel requiere que las personas sean activas en tanto que, para Spinoza actuar y conocer son lo mismo, pues:

obramos, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir (...), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. **E/III/d2**

Pero entonces ¿qué es ser causa adecuada de algo? Para entender ese concepto es necesario remitirnos a la definición precedente, según la cual, la causa adecuada es “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/d1**. Pero entonces ¿cuándo somos la causa adecuada de nuestros actos? Según Spinoza, somos causa adecuada, no cuando hacemos lo que queremos hacer, sino cuando sabemos el porqué hacemos algo, así que esto es la única manera en la cual se expresa la potencia de las personas. Saber es lo único que podemos hacer según Spinoza y, para llegar a afirmar a tal cosa, parte en la definición VIII de la cuarta parte diciendo que

por virtud entiendo lo mismo que por potencia; esto es (...), 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/IV/d8**

En ese orden de ideas la acción, la virtud y la potencia son una y la misma cosa en tanto que poder ser activos o poder ser causa adecuada de los actos consiste en “el supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento” **E/V/25**

En ese sentido, es posible afirmar que se actúa cuando se conoce en tanto que el conocimiento convierte a las personas en la causa adecuada de lo que se hace y, en ese mismo sentido

también se dice que actúa cuando conoce porque allí, en el conocimiento radica la libertad que, en Spinoza, corresponde a la potencia. Potencia que mientras en el primer nivel de la Matrioska es infinita, en el cuarto nivel de ella se reduce hasta lo que es la potencia humana la cual se limita a no más que conocer. Así pues, resulta interesante la forma en la que la acción toma un sentido muy particular en Spinoza, pues sólo se puede entender cuando hablamos de la causa, no de lo que se hace, además se identifica con la potencia humana y con conocer.

Pero no es únicamente la acción la que está revestida de un matiz especial en Spinoza, pues, como se vio, actuar y padecer en Spinoza no es algo que varía en lo que respecta a la forma, sino al fondo, de manera que la pregunta para entender esta distinción no es la pregunta que interroga sobre el “qué se hace”, sino la que interroga por el “por qué se hace” y dependiendo de la respuesta que se le dé a esta pregunta, entonces:

Veremos fácilmente qué diferencia hay entre el hombre que se guía por el solo afecto, o sea, por la opinión, y el hombre que se guía por la razón. El primero, en efecto, obra –quíralo o no- sin saber en absoluto lo que se hace, mientras que el segundo no ejecuta la voluntad de nadie, sino sólo la suya, y hace sólo aquellas cosas que sabe son primordiales en la vida y que, por esa razón, desea en el más alto grado. Por eso llamo al primero esclavo, y al segundo libre *E/IV/64e*

Se ve aquí cómo los géneros de conocimiento configura la existencia en la medida que quien actúa sin saber el porqué de sus actos es llamado por Spinoza como esclavo porque vive en el primer estadio; mientras que quien actúa con plena conciencia es llamado libre en tanto que vive en el segundo o en el tercer género. Esto explica por qué la distinción no radica en el acto como tal, sino en el conocimiento que se tenga del porqué se actúa, entre otras cosas, porque los actos de las personas ya están de antemano preconfigurados según lo expuesto sobre la infinita potencia del primer nivel de la Matrioska, de manera que no es posible escapar de esa preconfiguración. La naturaleza de cada persona la obligará a seguirla sin importar que ella quiera o no, en palabras de Spinoza, “De aquí se sigue que el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones, y que sigue el orden común de la naturaleza, obedeciéndolo, y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas” *E/IV/4c*.

3.3 El tránsito entre los géneros de conocimiento

Ahora bien, la manera en la que las personas se relacionan con estas nociones comunes varía entre el segundo y el tercer género de conocimiento, así se explica que en el segundo estadio las cosas “que sólo captamos por la razón, no son vistas por nosotros, sino que tan sólo nos son conocidas mediante convicciones en el entendimiento, de que esto debe ser así y no de otro modo” *KV/II/2/§2*. Como se ve, la razón tiene un papel determinante en este género de conocimiento, pues reemplaza lo que hace la imaginación y le otorga a las personas convicciones más seguras de las cosas y, aunque en comparación con el primer género este segundo es un avance significativo, no es acertado decir que en él la imaginación quede completamente superada, pues, como lo dice Deleuze

Quando Spinoza descubre que las nociones comunes son nuestras primeras ideas adecuadas, un hiato se establece, pues, entre el primer y el segundo género de conocimiento. La existencia de ese hiato no debe hacernos olvidar sin embargo todo un sistema de correspondencias entre esos dos géneros, sin las que la formación de una idea adecuada o de una noción común permanecería incomprendible (Deleuze, 1975)

En ese sentido, este sistema de correspondencia entre el primer y el segundo género muestra cómo, para dar el paso del primero al segundo, es necesario usar lo que caracteriza al primero, a saber, la imaginación, puesto que “la razón no lograría formar nociones comunes, es decir, entrar en posesión de su potencia de actuar, si no se buscara a ella misma en el transcurso de este primer esfuerzo que consiste en seleccionar las pasiones dichas” (Deleuze, 1975) y esto lo deja ver Spinoza en el *TIE* cuando se propone llegar a aquella meta que aún no conoce, pero que se la plantea por medio de la imaginación en tanto que

la debilidad humana no aferra ese orden (el de la Naturaleza) con el pensamiento y, sin embargo, el hombre concibe una naturaleza humana mucho más fuerte que la suya y no percibe obstáculos que impidan alcanzarla, es incitado a buscar los medios que lo conduzcan a tal perfección *TIE §13*

Al plantear esto Spinoza está, usando las palabras de Deleuze, escogiendo las pasiones dichas que puede imaginar para llegar a su meta, con lo que se ve la manera en que el primer género potencialmente impulsa la consecución del segundo al plantear objetivos que posibiliten su consecución. Sin embargo, pese a que el segundo género es, con respecto al primero, un notable avance en el camino para llegar a la meta de Spinoza, este mismo no satisface las expectativas de nuestro autor, pues hay una mejor forma de conocer las cosas y, aunque también se basa en las nociones comunes lo hace de una manera diferente porque, mientras que en el segundo género la razón es central en la relación con dichas nociones, ella misma no ocupa dicho papel preponderante en el tercer género, pues allí el conocimiento “no se adquiere mediante convicciones de la razón, sino mediante un sentimiento y un gozo de la cosa misma” *KV/II/2/§2*.

Esta distinción la caracteriza Deleuze diciendo que:

el primer género de conocimiento solamente tiene por objeto los encuentros entre partes, según sus determinaciones extrínsecas. El segundo género se remonta a la composición de las relaciones características. Pero sólo el tercer género concierne a las esencias eternas: conocimiento de la esencia de Dios, y de las esencias particulares tal cual son en Dios y son concebidas por Dios (Deleuze, 1975)

Vemos cómo queda claro que, si bien el segundo género es preferible al primero, el tercer género es el que le brinda a Spinoza la posibilidad de conocer aquel objeto digno de ser amado en tanto que hace referencia a las esencias eternas y como “el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios, implícito en toda idea, es adecuado y perfecto”, esta perfección en el conocimiento repercute directamente en la perfección del amor tal y como lo dice el amor mismo en el diálogo ya citado.

Ahora bien, para llegar al tercer género de conocimiento pasa algo muy parecido a lo que pasa para llegar al segundo, pues, desde Deleuze “El segundo género es para nosotros causa eficiente del tercero” (Deleuze, 1975) pues, es la idea de Dios la que nos hace pasar del segundo al tercero” (Deleuze, 1975) en la medida que “Comenzamos por formar nociones comunes que expresan la esencia de Dios; entonces solamente podemos comprender a Dios como Expresándose él mismo en las esencias” (Deleuze, 1975).

La filosofía de Spinoza no tiene por objetivo la modificación de la propia naturaleza para llegar a conocer aquel objeto digno de ser amado, por el contrario se propone el reconocimiento de ella por medio del conocimiento y la comprensión de sus causas con el fin de evitar caer en los afectos considerados como pasiones. En este sentido, nuestro autor dice que “cada uno juzga o estima, según su afecto, lo que es bueno o malo, mejor o peor, lo óptimo o lo pésimo” *E/III/39e*.

Como se vio, el conocimiento juega un papel fundamental en la ética, pues es en él en el que se centra la posibilidad de actuar o padecer, de ser activos o pasivos, de hacer las cosas más útiles o perjudiciales, de ser felices o infelices. Así pues, según esta panorámica, es posible decir que del conocimiento dependen tanto la pasión como la acción.

3.4 El método y el amor

Como ya se vio, el objetivo de Spinoza consiste en llegar a amar aquel objeto digno de ser amado, pero como el amor depende del conocimiento en la medida que es él quien pone el objeto a amar, entonces resulta necesario conocer el conocimiento y determinar las diferentes maneras en las cuales es posible conocer. Por esta razón nuestro autor elabora una división del mismo conocimiento en tres partes y a cada una de ellas las llama estadios o géneros del conocimiento, cada uno de los cuales presenta los objetos de diversas maneras: el primer género lo presenta por medio de la imaginación; el segundo y el tercero lo manejan por medio de las nociones comunes, pero en el segundo es la razón la que se relaciona con ellas, mientras que en el tercero la relación se da por medio de una forma especial de intuición. Es por estas razones que no parece pertinente aquello que Wolfson proponía diciendo que “no hay una conexión lógica entre la sustancia de la filosofía de Spinoza y la forma en la que está escrita” (Wolfson, 1934, pág. 55).

Ahora bien, teniendo presente lo anterior entonces ¿qué papel está desempeñando el método geométrico dentro de los objetivos de Spinoza? Porque ciertamente retumban las palabras de Vidal Peña cuando afirmaba que “un esfuerzo técnico de esa magnitud (uno de los mayores de la historia de la filosofía) no puede ser interpretado como un mero capricho” (Peña, Introducción, 1980). Y efectivamente, si reflexionamos un poco sobre éste hecho, Spinoza pudo haber escrito su obra capital en un estilo mucho más laxo y accesible sin que por ello

perdiera rigurosidad su filosofía, de la misma forma en la que la exposición cualquier otro filósofo no carece de precisión por el hecho de haber expuesto su pensamiento de una forma no geométrica. Por el contrario, parece ser que al emplear el método geométrico limita las oportunidades para que cualquier persona entre en sus meditaciones, a tal punto que, según Steven B. Smith (2007) “tal vez, el único gran obstáculo para penetrar en el mundo de la *Ética* está en poder decodificar el estilo del libro” (pág. 43).

Sin embargo, la propuesta que aquí se está intentando plantear contesta a este interrogante al sostener que el método geométrico fue empleado por nuestro autor, precisamente porque cumple un papel central en sus intenciones, pues el método geométrico fue empleado para propiciar el redireccionamiento del amor hacia aquel objeto digno de ser amado. Sin embargo, no se pretende desconocer que a esta interrogante sobre el método se ha tratado de dar múltiples respuestas y que todas ellas pueden ser supremamente fructíferas cuando se trata de ampliar el conocimiento que se tiene sobre Spinoza, no obstante, es el conocimiento el que ha ocupado el lugar determinante en muchas de esas explicaciones, y no sin razón, pues, según nuestro autor “en la medida en que conocemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni, en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante la verdad” *E/IV/c32*, sin embargo, como ya se ha expuesto, es en la medida que el conocimiento le presenta un objeto digno de ser amado a las personas que el conocimiento resulta relevante, pero es redireccionamiento del amor lo que se quiere conseguir, no el conocer así sin más. Como se aprecia, al posicionar el amor en el lugar central el conocimiento toma un lugar secundario en tanto que se desempeña como un siervo del aquel.

Ahora bien, ¿cómo afecta esto en la elección del método en Spinoza? Para explicar esto se empleará la reflexión que Badiou realizó sobre lo que representa el pensamiento de Spinoza, de manera que, según Badiou “parecería imposible esperar por el descubrimiento del verdadero Spinoza, quizá porque su trabajo es algo que se compone de una extraña unión de tres diferentes creaciones intelectuales: conceptual, espiritual y artístico” (Badiou, 2011, pág. 40). Vemos aquí cómo Badiou le asigna diversas capas de significado a lo expuesto por Spinoza. De manera que la obra de nuestro autor es interpretada por Badiou desde tres ópticas sumamente diversas. En lo sucesivo se observarán estas tres ópticas en con vista a identificar cuál puede servir desde lo dicho anteriormente sobre el amor.

Badiou trabaja en primer lugar la óptica de lo conceptual, en esta él se refiere al intento que hay en la *Ética* de crear una ontología inmanentista, esto es, el contenido puramente filosófico de la obra. En ese sentido Badiou nos habla sobre cómo Spinoza comprende al mundo, o sea, a Dios expresando su naturaleza en todos y cada uno de los modos existentes y no existentes en el mundo, de manera que, desde esta perspectiva, Badiou entiende al Dios de la *Ética* como traspasando todos y cada uno de los seres lo que concuerda con nuestra descripción del primer nivel de la Matrioska, pues en esa muñeca todas ocupan el mismo espacio y las internas están traspasadas por la forma de la primera.

Ahora bien, se evidencia lo pertinente que es esta interpretación para los objetivos de esta investigación, pues es posible plantear que teniendo presente la meta que Spinoza se señaló, esta óptica conceptual resulta muy útil el amor, pues, el hecho de que Spinoza muestre aquel objeto digno de ser amado ante el conocimiento de una manera inmanente a todos los seres cuanto hay, aumenta las posibilidades de experimentar ese amor a Dios. Así pues, vemos cómo lo puramente conceptual propicia el amor.

Pero Badiou también habla desde la óptica de lo espiritual, desde la cual trabaja lo que él llama el libro de sabiduría que está contenido en la *Ética* y que consta de todas y cada una de las frases que reflejan un profundo conocimiento sobre la vida. Este contenido espiritual de la *Ética* se puede tratar de condensar como sigue: ¿cómo se puede llevar una vida conforme a la naturaleza propia? En ese sentido, para Badiou, la *Ética* enseña sobre la vida humana, la felicidad y la tristeza presentes en ella. Concordamos con este autor, pues como se vio, una de las primeras cosas que se plantea Spinoza al emprender su camino en la filosofía consiste en deshacerse de aquellos bienes que, en vez de propiciar un amor estable, propician infelicidad y perdición como en el caso del avaro, el conspicuo o el vanidoso.

Sin embargo, pese a que en esta investigación se concuerda con cada una de las anteriores ópticas, ciertamente la que más beneficia a la misma resulta siendo la última, en tanto que Badiou la trabajará como la óptica de lo artístico de la *Ética*. Aquí, él comprende por lo artístico de la *Ética* como el objeto sensible y placentero que no es otra cosa que la transparencia del orden deductivo. Así pues, el método geométrico para Badiou es el objeto artístico de la *Ética* y, hasta cierto punto esto es útil para los fines propuestos aquí porque, al ser el método un objeto artístico pretende, desde Badiou, ser un objeto sensible y placentero,

el cual, basados en los anteriores capítulos, tiene por objetivo presentar de forma estética aquel objeto digno de ser amado. Esto es así porque el uso del método geométrico tiene por finalidad actuar como elemento sensible y placentero para orientar el amor al emplear las nociones comunes para dibujar ante el conocimiento una figura tal que se aparezca como lo más elevado que se pueda conocer.

Nótese que en ningún momento se apela a la verdad que potencialmente pueda transmitir el método, porque aunque “Las imágenes de las cosas se unen con mayor facilidad a las imágenes de cosas entendidas por nosotros clara y distintamente” *E/V/12* y pese a que “En la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene un mayor poder sobre los afectos” *E/V/6*, lo cierto es que “El conocimiento verdadero del bien y el mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto” *E/IV/14*, de manera que, aunque el conocimiento tiene poder sobre los afectos, lo que Spinoza busca es despertar ese afecto que permita reprimir los afectos que le impide llegar a su meta. En ese sentido el objetivo de Spinoza es emotivo, al igual que su metodología que precisa despertar el amor al seducir al conocimiento y ponerle ante sí un objeto que le genere placer al estar expuesto de forma tan, aparentemente, clara y precisa.

Por esa razón concordamos con Wolfson cuando realiza su propuesta de lectura del método geométrico en Spinoza. Según esta lectura el método fue empleado en la *Ética* por varias razones, dentro de ellas está la intención de emplearlo como un dispositivo pedagógico y sobre esto dice el autor que: “Principalmente, podemos decir, la razón para esta elección fue pedagógica, se creyó que la claridad y distinción del método geométrico delineaba las características principales de un argumento y los traía en alto relieve” (Wolfson, 1934, pág. 55), de la misma manera que aquel objeto sensible que proponía Badiou, pero lo que proponemos es que efectivamente lo que pretende enseñar Spinoza es el amor a Dios, en cuanto que trabaja por exponer de forma clara aquella figura digna de ser amada al retratarla con el relieve que le ofrece su método.

Y es que precisamente, basados en lo anterior, la obra de Spinoza tiene un carácter estético en tanto que pretende dibujar con palabras aquello que quiere conseguir, pero, para que el dibujo quede lo mejor posible, utiliza el lenguaje de las nociones comunes porque

enfocadas en su función práctica, no se aplican sino a cosas que pueden ser imaginadas. Es por ello que ellas mismas son, a cierto respecto, asimilables a imágenes. La aplicación de las nociones comunes en general implica una curiosa armonía entre la razón y la imaginación, entre las leyes de la razón y las de la imaginación (Deleuze, 1975)

La mejor expresión que recoge esto es la manera en la cual habla Deleuze con respecto al avance de la imaginación a la razón, porque “la razón no se hallaría pues si su primer esfuerzo no se dibujara en el marco del primer género, utilizando todos los recursos de la imaginación” (Deleuze, 1975). A esto se podría añadir que tampoco la beatitud se hallaría a sí misma si no es por el dibujo que de ella hace la razón en connivencia con la imaginación y, en el caso de la *Ética* este dibujo reviste una forma geométrica en tanto que “la razón satisface la exigencia de la imaginación mejor de lo que ésta puede hacerlo” (Deleuze, 1975) y esto no quiere decir otra cosa más que la razón realiza el retrato que la imaginación añoró como objeto amado para poder llegar a la beatitud. Es por esto que Deleuze habla de “una libre armonía de la imaginación con la razón” (Deleuze, 1975). El producto de esta libre armonía es la *Ética* que está escrita desde la razón (no desde la beatitud) y está siendo inspirada por la imaginación, puesto que “La mayor parte de la *Ética*, exactamente hasta V, 21, está escrita en la perspectiva del segundo género de conocimiento” (Deleuze, 1975).

Esta figura que es trabajada, o dibujada, desde la misma razón cuenta con las nociones comunes porque ellas tienen muchas características con los números, es por ello que comúnmente Spinoza los utiliza para explicar casos concretos, de la misma manera que Deleuze dice que

en el segundo género de conocimiento, ya no aplicamos una regla conocida de oídas, como se obedece una ley moral; comprendiendo la regla de proporcionalidad en una noción común, aprehendemos la manera de la que se componen las relaciones constitutivas de los tres números dados. Es por ello que las nociones comunes nos hacen conocer el orden positivo de la Naturaleza en el sentido de: orden de las relaciones constitutivas o características bajo las que los cuerpos convienen y se oponen (Deleuze, 1975)

Esto es muy parecido a lo que hace la geometría en tanto que “la geometría trabaja con objetos ideales que se pueden manipular mentalmente, que no dependen de lo que perciben nuestros sentidos” (López & García, 2008) y es por ello que las nociones comunes pintan el objeto que el amor terminará por amar.

4. Conclusiones

En primer lugar, es destacable el hecho que la filosofía de Spinoza es susceptible de ser expuesta en términos de una muñeca rusa, esto es, como una muñeca que subsume a las demás, las cuales a su vez están siendo subsumidas y esto es posible, básicamente, porque esta filosofía consiste en una exposición, primero del mundo o de Dios, luego de los atributos propios de él, en seguida de los modos, las personas y los afectos. Lo que sucede con esta forma expositiva es que apela al prerequisite para poder continuar adecuadamente desde la mayor hasta las menores. Esta forma expositiva podría servir como base para plantearse una metodología o una didáctica escolar para lo que concierne la enseñanza de este autor, pues, tal vez por la forma en la que está escrita su obra capital, la posible acogida que tenga en los colegios podría resultar problemática.

En segundo lugar se puede rescatar el hecho de que es el amor, y no el conocimiento, la categoría que ocupa el puesto central dentro de la filosofía de Spinoza, pues, como se expuso, Spinoza se percató de que la infelicidad es producto de la cualidad de los objetos a los cuales adhiere por amor, pues en la medida en que fije su amor en un objeto de carácter efímero, así mismo será el amor y la satisfacción que recibirá de él. Los ejemplos empleados por Spinoza para ejemplificar esto son los que buscan y anhelan la gran mayoría de personas: la riqueza, el placer sensual y el honor, cada uno de estos objetos tienen la característica de ser efímeros en cuanto a que su consecución y conservación no depende de las personas, sino del azar. Así mismo, nuestro autor descubre que hay un objeto que no es efímero, sino que por el contrario es un objeto que, por sus características, brinda seguridad y estabilidad, este objeto digno de ser amado es Dios.

Una vez puesto el énfasis en el hecho que es el amor y no el conocimiento lo que Spinoza tiene en alta estima puede surgir la pregunta ¿qué rol desempeña el conocimiento? a esto se

respondió que es el amor el encargado de poner ante el amor el objeto a ser amado. En esa medida el conocimiento aparece como un mediador entre el amor y la meta de Spinoza y es por ello que es necesario conocer el conocimiento, pues él es la clave para alcanzar lo propuesto por nuestro autor. Así, en la segunda parte de la ética se puede ver cómo aparece una tripartición del conocimiento y es de esta manera como se presentan los tres estadios o géneros del conocimiento que determinan la forma en la cual las personas conocen. Cada uno de ellos es superior con respecto al anterior y, aunque no son abandonados del todo, pasar de uno al otro representa un paso en el camino que se propone Spinoza para llegar hasta su meta, pues, de la perfección del conocimiento depende la perfección del amor en tanto que si aquel es capaz de conocer un mejor objeto, entonces es capaz de presentar ante el amor un mejor objeto.

Es así como, en un primer momento, está el primer género del conocimiento, este se caracteriza, principalmente porque allí las personas conocen por medio de la imaginación y, por esta razón, este género nunca ofrece seguridad en lo que respecta a los objetos que conoce, por esta razón no cumple con las necesidades de Spinoza. Enseguida está el segundo género de conocimiento en el que es la razón la que ocupa el papel explicativo que en el primer género tenía la imaginación. Vale la pena resaltar que en este género ya aparecen las nociones comunes, las cuales son los ladrillos sobre los cuales se emplaza el conocimiento del objeto digno de ser amado, pero, aunque este es un avance importante con respecto al primero, a su vez tampoco es lo que busca Spinoza porque la razón no es el intermediario ideal que busque el mejor objeto para amar. Es así que Spinoza llega a plantear el tercer género de conocimiento que radica en la intuición y que sí cumple con lo que Spinoza espera.

Ahora bien, para poder llegar a ese género Spinoza se propone seducir la razón por medio del método geométrico que, en términos generales, actúa como un elemento estético que catapulte el paso del segundo al tercer género en la medida que, con palabras, nuestro autor pretende dibujar a aquel objeto digno de ser amado.

Bibliografía

- Angelis, E. D. (1968). El método geométrico de Descartes a Spinoza. *Tarea*, 25-47.
- Badiou, A. (2011). What is a proof in spinoza's Ethics. En D. Vardoulakis, *Spinoza now* (págs. 39-49). Minneapolis: University of Minnesota press.
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Domínguez, A. (1990). Estudio introductorio . En Spinoza, *Tratado Breve (KV)* (págs. 7-33). Madrid: Alianza.
- Henry, M. (2008). *La felicidad de Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Hernández, C. (2016). La libertad humana como causalidad adecuada en el acto de auto conocimiento intuitivo. *Revista de humanidades*, 153-179.
- Lavoz, A. (2012). Necesidad y Conatus: determinismo en Spinoza. *Cuadrante*.
- López, O., & García, S. (2008). *Enseñanza de la geometría*. México: Instituto Nacional Para la Evaluación de la Educación.
- Madanes, L. (2012). *Una alegría secreta: ensayos de filosofía moderna*. Compilador Jean Paul Margot. Cali: Universidad del Valle.
- Margot, J. P. (2011). Libertad y necesidad en Spinoza . *Práxis filosófica*, 27-44.
- Martínez, F. (2007). *Autoconstitución y libertad*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Peña, V. (1980). Estudio introductorio. En B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (págs. 11-44). Barcelona: Ediciones Orbis.
- Peña, V. (1980). Introducción. En Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (págs. 11-43). Madrid: Orbis.
- Rocca, M. D. (2006). Spinoza's metaphysical psychology. En D. Garrett, *The Cambridge Companion to Spinoza* (págs. 192-266). Cambridge: Cambridge University Press.

- Sevilla, H. (2016). El amor intelectual del hombre a Dios. *Graffylia*, 70-85.
- Spinoza, B. (1989). *Spinoza Correspondencia. Traducción de Atilano Domínguez*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1989). *Tratado de la reforma del entendimiento. Traducción de Jean Paul Margot y Lelio Fernández*. Madrid: Editorial Técnos, S.A.
- Spinoza, B. (1990). *Tratado Breve. Traducción de Atilano Dominguez*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wolfson, H. (1934). *the philosophy of Spinoza*. Cambridge- Massachusetts: Harvard University press.
- Yovel, Y. (1990). The third kind of Knowledge as Alternative Salvation. *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, 157-175.