

Epistemología y certeza en la segunda parte de la Ética de Spinoza

Manuel Agustín Keri¹

Resumen: El presente trabajo analiza la doctrina de la "idea de la idea" y la crítica a la concepción de las ideas como imágenes mudas en la segunda parte de la Ética para mostrar el modo en que la concepción spinocista de la certeza se vincula con la elaboración de una epistemología que no funciona como *organon* para el aumento del conocimiento sino que proporciona el reconocimiento de una certeza ya poseída, así como el consiguiente abandono de una concepción errónea respecto de la naturaleza de las ideas.

Palabras clave: Spinoza. Epistemología. Certeza. Idea de la idea. Ética.

Epistemologia e certeza na segunda parte da Ética de Spinoza

Resumo: O presente trabalho analisa a doutrina da 'ideia da ideia' e a crítica à concepção das ideias como imagens silenciosas na segunda parte da Ética para mostrar como a concepção da certeza de Spinoza está ligada à elaboração de uma epistemologia que não serve como um *organon* para o aumento do conhecimento, senão que proporciona o reconhecimento de uma certeza já possuída, assim como o consequente abandono de um equívoco sobre a natureza das ideias.

Palavras-chave: Spinoza. Epistemologia. Certeza. Ideia da ideia. Ética.

Epistemology and certainty in the second part of Spinoza's Ethics

¹ Universidad Nacional de La Plata, e-mail: mak.filosofia@gmail.com.

Recebido em: 03/04/2022. **Aceito em:** 26/04/2022.

Abstract: The present work analyzes the doctrine of the 'idea of the idea' and the critique of the conception of ideas as mute images in the second part of The Ethics in order to show the way in which the spinozist conception of certainty is linked with the elaboration of an epistemology which does not serve as an *organon* for the increase of knowledge but instead provides the recognition of an already possessed certainty as well as the consequent abandonment of a mistaken conception in regard to the nature of ideas.

Keywords: Spinoza. Epistemology. Certainty. Idea of Idea. Ethics.

Introducción

En el presente trabajo me propongo considerar el análisis de Spinoza en torno a la certeza para mostrar el modo en que se vincula con una forma de concebir la investigación epistemológica que no le otorga la función de legitimar la verdad del conocimiento científico. De este modo, en la concepción de Spinoza, el trabajo reflexivo de la epistemología no sirve como *órganon* para el aumento del conocimiento sino que proporciona el reconocimiento de una certeza ya poseída y el consiguiente abandono de una concepción errónea respecto de la naturaleza de las ideas. Con el fin de exponer esta perspectiva, comenzaré por reconstruir aquellos elementos de la doctrina spinozista del conocimiento formulada en la segunda parte de la *Ética* que resultan relevantes en relación a la doctrina de la "idea de la idea". Luego me centraré en la relación que esta última guarda con la caracterización de la certeza elaborada en EIIp43. Me apoyaré en la exposición de Matheron para argumentar que, para Spinoza, la certeza no depende de la "idea de la idea" sino de la idea adecuada en sí misma. En otras palabras, la certeza no depende de la actividad reflexiva de la epistemología sino que constituye una propiedad inmanente al pensamiento racional. Este argumento de Spinoza apela a la oposición entre, por un lado, la concepción de las ideas como imágenes o pinturas mudas y, por otro lado, la postulación de las ideas como actividad del intelecto. En consecuencia, intentaré complementar la exposición explicando esta oposición tal como aparece EIIp49. El análisis desplegado en esta última proposición remite, a su vez, a la distinción entre el conocimiento por imaginación, por un lado,

y los otros dos géneros de conocimientos, por el otro. Por ello, finalizaré considerando esta última cuestión en EIIp16-17 y EIIp40.

I. Las bases de la concepción spinocista de la certeza

La concepción de la certeza propuesta por Spinoza en EIIp43 se asienta en una serie de afirmaciones establecidas en proposiciones previas y que, por lo tanto, resulta necesario reconstruir. Spinoza sostiene en EIIp3 que de todo lo que existe en Dios hay una idea en su mente: "En Dios se da necesariamente la idea, tanto de su esencia como de todas las cosas que se siguen necesariamente de esa misma esencia". La demostración de esta proposición remite a EIp16: "De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito". El carácter infinito de la potencia divina implica que todo lo que puede existir debe tener lugar de manera efectiva. EIIp3 aplica esto al caso particular de las ideas para señalar que si una idea puede existir, entonces debe existir efectivamente. Además, supone que de todo lo que existe puede haber una idea, lo cual significa que esta idea posible debe ser un pensamiento que existe realmente en la mente de Dios. Por otra parte, aunque no es inmediatamente evidente, esta misma proposición anticipa ya la doctrina de la "idea de la idea". La razón por la cual esta proposición implica la existencia de una idea para cada idea, reside en la consideración de que las ideas tienen un ser formal. En otras palabras, en la medida en que son modos del atributo del Pensamiento, las ideas no solo constituyen representaciones de las cosas sino que ellas mismas son, a su vez, cosas. Pero de toda cosa debe haber una idea en Dios. Por lo tanto, para toda idea debe haber una idea correspondiente.

La proposición EIIp5 establece la imposibilidad de que los modos del atributo del Pensamiento tengan su causa fuera de dicho atributo: "El ser formal de las ideas reconoce a Dios como causa sólo en cuanto que se considera como cosa pensante, y no en cuanto que se explica por otro atributo". Este rechazo a la idea de que algún otro atributo pueda tener efecto causal sobre el atributo

del Pensamiento es generalizado en la proposición siguiente. Así, EIIp6 niega la posibilidad de toda causalidad entre atributos: "Los modos de un atributo cualquiera tienen por causa a Dios, en cuanto que se lo considera sólo bajo aquel atributo del que son modos, y no en cuanto que se lo considera bajo algún otro". Estas dos proposiciones implican la tesis de que sólo es posible indicar la causa de cualquier idea apuntando a otra idea.

EIIp7 complementa esta tesis al establecer la identidad entre el atributo de la Extensión y el atributo del Pensamiento: "El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas". A partir de las proposiciones inmediatamente anteriores, se desprende que toda idea es causada por otra idea y no por su correspondiente objeto ideado. EIIp7 agrega a ello la explicación del modo en que una idea puede corresponder a su objeto sin por ello ser causada por él. La demostración de esta proposición es de relevancia para comprender la demostración de EIIp43: "Está claro por *1/ax4*, ya que la idea de cualquier cosa causada depende del conocimiento de la causa de la que es efecto". El axioma mencionado afirma que el conocimiento del efecto "depende del conocimiento de la causa y lo implica". Por supuesto, aquí parece tratarse de un conocimiento perfecto del objeto. Lo que este axioma afirma, entonces, es que no puede decirse que yo conozca genuinamente una cosa causada si dicho conocimiento no incluye el conocimiento de la causa.

Esto elimina la necesidad y el sentido de preguntar por la correspondencia de las ideas respecto de sus objetos. Si la idea es verdadera, ella debe ser completa y, por ende, incluirá el conocimiento no sólo de su objeto sino también de su causa. En otras palabras, una idea verdadera acerca de un objeto no es un átomo aislado sino que incluye la idea de la causa de dicho objeto. De esta manera, las ideas se encadenan unas a otras en el atributo del Pensamiento del mismo modo que los objetos se causan en el atributo de la Extensión. No es la correspondencia entre ideas y objetos lo que garantiza la verdad de las primeras. Por el contrario, es la verdad de las ideas lo que permite afirmar la identidad entre los atributos, pues la conexión lógica entre ideas necesariamente

debe coincidir con la conexión causal entre las cosas. En el Escolio, Spinoza señala que, en virtud del monismo, la sustancia pensante y la sustancia extensa son, en realidad, la misma. Y, por ende, cada idea (modo del atributo del pensamiento) es la misma cosa que su correspondiente ideado (modo de la extensión), aunque expresado en un atributo distinto.

La doctrina de la "idea de la idea" es introducida de manera indirecta en EIIp20, a través de la consideración del caso particular de la idea de la mente humana: "Del alma humana [*mentis humanae*] se da también en Dios una idea o conocimiento, la cual se sigue en Dios y se refiere a Dios del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo humano".² Esta proposición es importante para nuestro propósito, entre otras cosas, porque forma parte de la demostración de EIIp43. La demostración de EIIp20 recuerda que, según EIIp3, de toda cosa hay una idea en la mente de Dios. Luego, dado que la mente humana es un modo finito perteneciente al atributo del pensamiento, se sigue que existe en Dios una idea de la mente humana.

Además, la demostración aclara el sentido de la segunda parte de la proposición, es decir, el hecho de que la idea de la mente se sigue en Dios y se refiere a Dios del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo humano:

Por otra parte, que esta idea o conocimiento del alma se dé en Dios no se sigue en cuanto que Dios es infinito, sino en cuanto que está afectado por otra idea de una cosa singular (*por 2/9*). Pero el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las causas (*por 2/7*). Luego esta idea o conocimiento del alma se sigue en Dios y se refiere a Dios del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo.

² La versión de la *Ética* que empleo traduce el término latino *mens* por "alma". En cambio, en el presente texto preferiré el término "mente" cada vez que aluda a la idea del cuerpo humano, por ajustarse mejor a las intenciones de Spinoza.

Spinoza parece decir dos cosas. En primer lugar, la idea de la mente no depende de Dios de manera directa, esto es, en cuanto ser infinito sino de manera indirecta, a través de una modificación del pensamiento. En segundo lugar, según lo establecido en EIIp7, la conexión de las ideas es la misma que la conexión de las causas o ideados. Pero, en este caso, lo ideado es ello mismo una idea. Por lo tanto, la conexión de ideas que conduce a lo ideado (la mente) será idéntica a su idea (la idea de la mente).³ Dado que la conexión de ideas que conduce a la mente es idéntica a la que conduce a la idea de la mente, parece que esta última no es otra cosa que la propia mente: constituye un auto-conocimiento.

La tesis de la identidad entre la mente y la idea de la mente se refuerza en EIIp21: "Esta idea del alma está unida al alma del mismo modo que la misma alma está unida al cuerpo". En el Escolio, se aclara esta proposición remitiendo a la proposición EIIp7, según la cual la idea y su ideado son una misma cosa.

³ Gueroult explica esto señalando que las ideas pueden tomarse, o bien como las ideas mismas (como modos del atributo del Pensamiento), o bien como su forma o esencia (idea de la idea). Entendido de esta manera, el paralelismo intra-cogitativo significa que "el orden y la conexión de las ideas son concebidos como siendo el orden y la conexión de las causas" en el atributo del Pensamiento (GUEROULT, 1974, p. 16, traducido). De esta manera, en el atributo del Pensamiento, las ideas y las causas coinciden.

Esta interpretación, la cual considera que EIIp7 establece la idea de un paralelismo, ha sido contestada por Chantal Jaquet. Jaquet advierte que el término "paralelismo" no es de cuño spinoziano sino que fue introducido originalmente por Leibniz (JAQUET, 2011, p. 25). La autora sostiene su rechazo de la noción de paralelismo basándose en el Escolio de EIIp47, donde Spinoza explica el error como resultado del desfaseamiento entre las palabras y las ideas correspondientes. En otras palabras, el error se explicaría, precisamente, porque no habría un funcionamiento paralelo de la mente y el cuerpo (JAQUET, 2011, p. 28). Esta divergencia no contradiría la unidad psicofísica pero sí conduciría a rechazar la idea de un paralelismo (JAQUET, 2011, p. 29). En lugar de ello, Jaquet propone retomar la idea de "igualdad", introducida en el Corolario de EIIp7 (JAQUET, 2011, p. 31). Creo que el análisis de la certeza propuesto en el presente trabajo se sostiene bajo ambas interpretaciones.

De ello se sigue que la mente y el cuerpo deben ser considerados como la misma cosa expresada en modos finitos distintos pertenecientes a atributos diferentes. Pero, de manera semejante, la mente y la idea de la mente son la misma cosa aunque, en esta ocasión, expresada en el mismo atributo: "De ahí que la idea del alma y el alma misma es una y la misma cosa, que se concibe bajo uno y el mismo atributo, a saber, el del pensamiento".

Este Escolio también introduce explícitamente la doctrina de la "idea de la idea". La "idea de la idea", constituyendo la forma de la idea, implica que no se puede saber sin saber que se sabe:

Digo que de la misma potencia de pensar se sigue que la idea del alma y el alma misma se dan en Dios con la misma necesidad. Porque, en realidad, la idea del alma, esto es, la idea de la idea no es otra cosa que la forma de la idea, en cuanto que ésta es considerada como un modo del pensar, sin relación al objeto. Pues tan pronto alguien sabe algo, sabe por eso mismo que lo sabe y, a la vez, sabe que sabe lo que sabe, y así al infinito.

De aquí se desprende que de toda idea hay una idea, lo cual constituye una generalización de la tesis de una idea de la mente postulada en EIIP20. Además, en particular, toda idea presente en la mente humana debe ser conocida por la propia mente. Pues la mente se conoce a sí misma, lo cual significa que debe conocer también sus propias ideas.⁴

⁴ Pero no dejará de observarse la manera contraintuitiva en que Spinoza piensa las ideas y el conocimiento. La mente incluye ideas de todas las afecciones de mi cuerpo. Incluye, por ende, numerosas ideas que corresponden a procesos que ocurren en mi organismo y respecto de los cuales no soy consciente. Por ende, el hecho de que la mente se conozca a sí misma y de que conozca sus propias ideas no implica necesariamente que este conocimiento ocurra en forma consciente. Lo cual será relevante cuando consideremos la relación entre idea de la idea y certeza en EIIP43: si tengo una idea verdadera sé que tengo dicha idea aunque ese conocimiento puede no darse de manera consciente.

II. Idea de la idea y certeza

En EIIp43, Spinoza tematiza la relación entre idea verdadera, idea de la idea y certeza: "Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de la cosa". Spinoza realiza aquí dos afirmaciones que deben ser distinguidas entre sí. En primer lugar, señala que quien tiene una idea verdadera, sabe que tiene una idea verdadera. Esto puede reformularse diciendo que quien tiene una idea verdadera, tiene una idea de dicha idea. En segundo lugar, Spinoza afirma que quien tiene la idea de una idea verdadera no puede dudar de la verdad de dicha idea.

Spinoza demuestra esta proposición de la siguiente manera. En primer lugar, señala que una idea verdadera en nosotros es aquella que es adecuada en Dios "en cuanto que se explica por la naturaleza del alma humana". Esta afirmación se basa en EIIp11c, donde se indica que una idea nuestra es inadecuada (es decir, constituye una percepción sólo parcial de la cosa) cuando es percibida por Dios no sólo en cuanto constituye la mente humana sino en la medida en que posee también la idea de otra cosa:

Y, cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto que tiene, junto con el alma humana, también la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma humana percibe parcial o inadecuadamente la cosa.

Por ende, una idea es verdadera en nosotros en la medida en que es adecuada en Dios, no en tanto que ser infinito sino en tanto que se explica por la mente humana (y solamente por la mente humana).

Luego, mediante una generalización de EIIp20, Spinoza afirma que se debe admitir que hay en Dios una idea de toda idea adecuada presente en la mente humana. Además, siempre siguiendo EIIp20, la "idea de la idea" debe referirse a Dios de la

misma manera que la idea verdadera misma. Por lo tanto, dado que la idea no se refiere a Dios en tanto que ser infinito sino en la medida en que se encuentra en la mente humana, también la "idea de la idea" deberá estar presente en la mente humana. En conclusión, quien tiene una idea verdadera tiene también una idea de dicha idea, es decir, sabe que tiene una idea verdadera.

Pero Spinoza también añade que, dado que el sujeto en cuestión sabe que sabe, también debe estar cierto de su verdad:

Por consiguiente, quien tiene una idea adecuada, o sea (*por 2/34*), quien conoce verdaderamente una cosa, debe tener al mismo tiempo una idea adecuada, es decir, un conocimiento verdadero, esto es (como es evidente por sí mismo), debe estar al mismo tiempo cierto de su conocimiento.

Esta forma de expresarse puede prestarse a confusión por dos razones. En primer lugar, Spinoza señala que la idea y la "idea de la idea" son simultáneas. En segundo lugar, puede parecer que asimila la "idea de la idea" con la certeza.

En cambio, Matheron afirma que estos dos puntos deben entenderse de manera diferente. Respecto de la segunda cuestión, señala que Spinoza cree que la "idea de la idea" es condición suficiente pero no necesaria de la certeza (MATHERON, 1994, p. 87). Pues el Escolio de EIIp43 deja en claro que, aunque aquel que tiene la "idea de la idea" necesariamente tiene certeza, la certeza no dimana de dicha "idea de la idea" sino de la idea misma.⁵ Spinoza aclara esto apelando al Escolio de EIIp21, donde, como hemos visto, afirma que la "idea de la idea" es la forma de la idea. Así, la "idea de la idea" es lo mismo que la idea y si la certeza está en una también debe estar en la otra. Ahora bien, Matheron advierte

⁵ En otras palabras, el hecho de que la "idea de la idea" sea condición suficiente pero no necesaria de la certeza no significa que pueda haber una idea verdadera sin que haya una idea de esa misma idea. Solamente significa que la certeza de la idea no depende de la "idea de la idea" sino que se debe a otras razones (MATHERON, 1994, p. 85).

que esto puede hacer pensar que la certeza solo está presente en la idea en tanto que considerada como idea en sí misma (es decir, como "idea de la idea") y no como idea de algo (MATHERON, 1994, p. 87). Sin embargo, el Escolio de EIIp43 proporciona una demostración de que la idea verdadera misma va acompañada de certeza. Esta demostración tiene dos partes.

La primera parte de la demostración señala que la certeza al nivel de la "idea de la idea" solo puede consistir en saber que la idea misma involucra la certeza. Esta primera parte de la demostración tiene, a su vez, dos momentos. En el primero de ellos, lo que Spinoza afirma es que el concepto de idea verdadera significa lo mismo que conocimiento perfecto: "[...] ya que tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente o lo mejor posible". Conocimiento perfecto significa que la naturaleza de la cosa no puede ser distinta al modo en que la concebimos. Por ende, el concepto de conocimiento perfecto implica el de certeza (MATHERON, 1994, p. 88).

En el segundo momento, Spinoza trata de mostrar esta equivalencia entre el concepto de idea verdadera y el de conocimiento perfecto. El argumento se basa en el rechazo de la concepción de la idea verdadera como una pintura o tablilla muda en lugar de como acto de pensamiento:

Pues nadie que tiene una idea verdadera, ignora que la idea verdadera implica la máxima certeza. Y nadie en absoluto puede dudar de ello, a menos que piense que una idea es algo mudo, cual pintura en una tabla, y no un modo del pensar, a saber, el mismo entender.

Matheron interpreta este argumento mediante la identificación de cinco elementos (MATHERON, 1994, p. 88-89). En primer lugar, tener una idea verdadera es lo mismo que entender, y entender es conocer perfectamente. En segundo lugar, sólo si se piensa que la idea verdadera es algo distinto de un acto del entendimiento puede pensarse que no implique conocimiento perfecto. En tercer lugar, si se tiene una idea verdadera debe saberse también que esta

constituye un acto intelectual, pues no es posible entender sin, al mismo tiempo, ser consciente, al menos de forma implícita, de que se entiende. En cuarto lugar, pese a lo anterior, es posible dudar psicológicamente, o creer que se duda, de que se conoce perfectamente. Esto no se debe a que se ignore que la idea es un acto intelectual, pues esto es imposible. Pero este conocimiento está oscurecido por una preconcepción imaginativa respecto a la naturaleza de las ideas en general. Esta preconcepción implica que se las imagina como siendo semejantes a una pintura o a una tabla. La duda surge de la coexistencia de estas dos ideas, lo cual conduce a una oscilación del sujeto entre ambas. De este modo, cuando se pregunta si la idea se adecúa al objeto, no se pregunta realmente por la idea verdadera sino por la "tabla" imaginada. En cambio, cuando se contempla realmente la idea verdadera, la pregunta carece de sentido. En quinto lugar, una reflexión epistemológica puede eliminar esta preconcepción. De este modo, la reflexión epistemológica, la "idea de la idea", no aumenta el conocimiento sino que vuelve explícito, consciente lo que antes era inconsciente. Y, al hacer esto, elimina una concepción errónea respecto de la naturaleza de las ideas.

La segunda parte de la demostración explica que es posible tener certeza aun cuando se está inseguro psicológicamente de tener tal certeza. Spinoza señala que, para saber que se entiende, primero debe entenderse. Igualmente, afirma que, para saber que se está cierto, primero es necesario estar cierto de dicha cosa: "Pues yo pregunto: ¿quién puede saber que entiende una cosa, si no la entiende primero? Es decir, ¿quién puede saber que está cierto de una cosa, si primero no está cierto de ella?". En el párrafo 34 del *Tratado para la reforma del entendimiento*, Spinoza señala algo semejante: "En efecto, para que yo sepa que sé, debo saber primero". Matheron señala que, en ambos casos, esta prioridad debe entenderse como siendo de carácter temporal (MATHERON, 1994, p. 90). Pues mi idea verdadera no cambia entre el momento en que poseo preconcepciones imaginativas respecto de las ideas y el momento en que me libero de esas preconcepciones. Esto significa que la certeza debe haber estado

presente en mi mente desde el principio, incluso desde antes de que yo lo supiera explícitamente. Ciertamente, esta prioridad también es lógica. Pero, además, debe ser de carácter temporal, pues debo poseer certeza incluso antes de abandonar mi concepción imaginativa. Según Matheron, la razón por la cual esta prioridad puede parecer imposible es porque el modo en que llegamos a volver explícito el hecho de que tenemos certeza consiste en el abandono de nuestra preconcepción imaginativa respecto de la naturaleza de las ideas. Este camino crea la ilusión psicológica de que solamente en ese momento comenzamos a tener certeza (MATHERON, 1994, p. 90-91).

El significado de estas observaciones se comprende mejor al recordar que el parágrafo 38 del *Tratado de la reforma del entendimiento* define al método como el conocimiento reflexivo, es decir, como la idea de la idea:

De ahí se desprende que el método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea. Y como no hay idea de idea, si no se da primero la idea, no se dará tampoco método sin que se dé primero la idea. Por consiguiente, buen método será aquel que muestra cómo hay que dirigir la mente conforme a la norma de la idea verdadera dada.

De este modo, es correcto decir que el método es posterior a la ciencia. Lo cual no impide que la "idea de la idea" sea simultánea respecto de la idea misma. En otras palabras, lo que dice Matheron es que, para Spinoza, la epistemología no otorga certeza. Lo que ocurre es que el modo por el cual llegamos a ser conscientes de la certeza conduce a creer psicológicamente (imaginar) que solamente hemos alcanzado la certeza gracias a la inspección epistemológica. Esta aparente coincidencia entre la investigación epistemológica y el acceso a la certeza crea la ilusión de que es la primera la que permite alcanzar la segunda.

Sin embargo, es necesario notar que el análisis de Matheron, aunque correcto en lo fundamental, parece volverse ambiguo. Parece que, en virtud de la doctrina de la idea de la idea, sumada

a la del paralelismo, debe afirmarse que la idea verdadera y el conocimiento de la misma son, efectivamente, contemporáneos. Aún si se afirma que la certeza depende de la idea misma y no de la idea de la idea, debe ser cierto que si se posee la primera también se posee la segunda. Por ello, aunque Matheron no es del todo claro al respecto, lo que debe entenderse como temporalmente segundo es el hecho de que nos volvamos psicológica (o imaginativamente) conscientes de la certeza. Y, junto con ello, el abandono de la preconcepción imaginativa de las ideas y de la duda respecto de la verdad de nuestra idea.

III. Dos concepciones de las ideas

La explicación de Spinoza, tal como la expone Matheron, se basa en la oposición entre dos formas de entender las ideas: por un lado, como tablillas mudas; por otro lado, como actividad de la mente. Pero la explicación más detallada de esta distinción se encuentra en EIIp49, a partir del rechazo de la distinción entre voluntad y entendimiento. Por ello, para completar la interpretación realizada por Matheron, quiero analizar esta proposición.

EIIp49 afirma: "En el alma no se da ninguna volición, esto es, afirmación y negación, fuera de aquella que implica la idea en cuanto que es idea". La demostración se basa en EIIp48, en la cual se explica que no hay una voluntad absoluta de querer. Este rechazo de una voluntad absoluta equivale al rechazo de la voluntad como una facultad de la mente. De este modo, toda volición es singular y corresponde a la afirmación o negación de una idea singular: no se distingue, de hecho, de la idea singular. Spinoza lo ejemplifica considerando la relación entre la idea de triángulo y la idea de que sus ángulos equivalen a dos rectos. Sostiene que, por un lado, esta última afirmación no puede concebirse sin la primera; por otro lado, la idea de triángulo implica la de que la suma de sus ángulos equivale a dos rectos y tampoco puede pensarse sin esta otra afirmación. En consecuencia, la afirmación de que la suma de los ángulos del triángulo equivale a 180° constituye una volición particular que "pertenece a la esencia de la idea del triángulo, no es

nada aparte de la misma". Generalizando esta conclusión, se arriba a la proposición que se buscaba demostrar: toda volición, i. e., toda afirmación o negación, está implicada en alguna idea en cuanto tal.

El Corolario de EIIp49 señala: "La voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa".⁶ La demostración del corolario se basa en la afirmación de que no existen la voluntad y el entendimiento como facultades generales sino sólo las voluntades y las ideas particulares. Pues EIIp49 demostró la identidad entre la volición (juicio) singular y la idea. De allí, Spinoza deduce que la voluntad (i. e., toda volición particular) es lo mismo que el entendimiento (i. e., que la idea particular correspondiente). Spinoza advierte en el Escolio a EIIp49 que la dificultad para comprender la doctrina de la voluntad presentada allí surge de la incapacidad para establecer la distinción entre idea e imagen. Ello conduce a pensar "que las ideas de las cosas, de las que no podemos formar ninguna imagen similar" no constituyen realmente ideas sino ficciones creadas mediante la libre voluntad. Esto implica pensar a las ideas como "pinturas mudas", cuando en realidad consisten en juicios, esto es, afirmaciones o negaciones.

De esta manera, Spinoza explica la incapacidad de comprender la identidad entre voluntad y entendimiento remitiendo a la noción de imagen. EIIp49 explica la concepción de las ideas como actividad de la mente al señalar la unidad entre entendimiento y voluntad. En cambio, para comprender la concepción de las ideas como imágenes o pinturas mudas, es necesario remitir a la caracterización que Spinoza hace del conocimiento imaginativo. Ello permite encontrar dos sentidos en los que puede parecer que las ideas "representan" alguna cosa; o, igualmente, dos sentidos de la noción de "objeto" correspondiente a una idea. Creo que la distinción entre estos dos sentidos permite comprender los problemas implicados en la concepción de las ideas como imágenes mudas. Para explicar esto, consideraré la distinción entre el conocimiento del pri-

⁶ Por supuesto, esto constituye una crítica a la concepción cartesiana de las facultades de la mente y a la consiguiente explicación del error que ella está llamada a elucidar.

mer tipo (imaginación) y del segundo tipo (racional) en EIIp16-17. Esta distinción entre un conocimiento confuso y un conocimiento adecuado permitirá observar que es la incapacidad para distinguir entre los dos sentidos de "representación" y de "objeto" lo que se encuentra en el origen de la concepción errónea de las ideas como pinturas mudas.

En el Escolio de EIIp17, Spinoza define a las imaginaciones como "las afecciones del cuerpo, cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como presentes". Además, EIIp16 afirma que cuando el cuerpo humano es afectado por un cuerpo exterior se produce una modificación que implica tanto la naturaleza del cuerpo afectado como la del cuerpo que afecta. Esto conduce, en el Corolario, a la afirmación de que las ideas que nos formamos respecto de los cuerpos exteriores refieren, ante todo, a nuestra propia naturaleza y no a la de dichos cuerpos exteriores.

A partir de estas observaciones es posible explicar la razón por la cual las ideas de la imaginación resultan confusas. Lo que ocurre cuando se posee conocimiento por imaginación es que con una misma idea se representan dos cosas, y la mente es incapaz de distinguir estas dos cosas mediante dos ideas.⁷ Estos dos objetos son, por un lado, el objeto exterior que afecta nuestro cuerpo y, por otro lado, el estado de nuestro cuerpo producido por esa afección. En efecto, en un sentido estricto, el objeto de nuestras ideas no es el cuerpo exterior que afecta al cuerpo humano.⁸ Es cierto que, en virtud de lo establecido en EIIp7, está garantizado que toda idea corresponde a su objeto. Pero, en este caso, el objeto de la idea lo constituye una determinada modificación de nuestro cuerpo: por ejemplo, una determinada actividad neuronal en nuestro cerebro. Sin embargo, conocer mediante la imaginación consiste en considerar que el objeto de la idea no lo constituye una

⁷ En este punto sigo a Della Rocca (DELLA ROCCA, 2008, p. 113).

⁸ Parkinson dice que se puede definir al objeto de la idea, según Spinoza, como aquello que debe darse para que pueda haber una idea (PARKINSON, 1977, p. 39). Esto que debe darse no necesariamente es el objeto exterior sino, más bien, una determinada afección del cuerpo propio.

modificación de nuestro cuerpo sino la esencia del cuerpo exterior. O, más bien, la imaginación consiste en no ser capaz de separar la parte de la idea que proviene del cuerpo externo y la parte que es resultado de una contribución del estado corporal propio (DELLA ROCCA, 2008, p. 114).⁹

En cambio, Spinoza cree que el objeto de las ideas presentes en nuestra mente no es más que una determinada modificación de nuestro cuerpo. Para comprender esto, debe recordarse el racionalismo absoluto de Spinoza, el cual indica que de todo lo que existe hay una idea. Mi mente es una idea en la mente de Dios que tiene por objeto a mi cuerpo. En este sentido, no es diferente de, por ejemplo, la idea de una piedra, la cual también está en la mente de Dios en tanto entendimiento infinito. Pero la idea de la piedra no representa ninguna cosa excepto a la piedra misma. De igual manera, mi mente no tiene otro objeto que mi propio cuerpo. Y las ideas individuales que están en mi mente no tienen otro objeto que determinadas afecciones que ocurren en mi cuerpo. Cuando tengo una idea imaginativa de esta piedra, me parece que la piedra misma es el objeto de mi idea. Pero lo que realmente constituye el objeto de mi idea es una modificación de mi cuerpo. Por ende, la verdad no puede entenderse como la adecuación de mi idea de la piedra con el hecho de que la piedra exista, pues esto último no constituye su objeto. Es la confusión entre el objeto imaginado y el objeto real lo que constituye la falsedad del primer género de conocimiento.

Esto se vuelve aún más evidente al considerar lo que Spinoza dice respecto del segundo género de conocimiento, al cual caracteriza como conocimiento adecuado.¹⁰ En el Escolio de EIIp40

⁹ Spinoza también señala que el conocimiento imaginativo es falso en el sentido de que proporciona ideas mutiladas. Pero, precisamente, el carácter mutilado de las imaginaciones proviene de esta confusión respecto del objeto representado. La idea que me formo del objeto exterior no sería falsa o mutilada si se le añadiese el conocimiento de que ella indica, fundamentalmente, la naturaleza de mi propio cuerpo.

¹⁰ Por razones de simplicidad dejo de lado la consideración del conocimiento

se explica que el segundo género de conocimiento consiste en la posesión de nociones que explican lo que es común a todas las cosas pero que, como contrapartida, no explican la esencia de ninguna cosa singular.¹¹ Así, toda idea adecuada es, o bien una noción común, o bien una idea derivada de una noción común. El ejemplo que Spinoza proporciona es el conocimiento de las propiedades de números proporcionales a partir de la demostración presente en los *Elementos* de Euclides. Si se considera este ejemplo, puede observarse que lo que Euclides demuestra no es la existencia de algún objeto ni la esencia de alguna cosa sino una propiedad que debe ser cierta para todo objeto. Pero, por un lado, esta propiedad no constituye la esencia de ninguna cosa singular; y, por otro lado, Spinoza cree que toda cosa que existe es singular. Por lo tanto, el conocimiento racional o del segundo tipo, como es el caso de los teoremas de Euclides, no es verdadero porque coincida con un objeto externo a la mente. Cuando recorro la demostración de Euclides, las ideas en mi mente no corresponden a un número o a una proporción que se encuentre fuera de ella. El objeto real de mis ideas es una afección en mi cuerpo. La verdad de la demostración, entonces, no proviene de la correspondencia con un objeto exterior a mi mente sino del hecho de que constituye una idea completa. Es decir, depende del hecho de que se trata de una idea auto-evidente (simple), o derivada de una idea auto-evidente.¹²

del tercer género, el cual también proporciona conocimiento verdadero.

¹¹ Cf. también el Corolario 2 a EIIp44.

¹² Sangiacomo establece la asociación entre simplicidad y completitud en relación al *Tratado para la reforma del entendimiento*: las ideas simples son completas porque no puede haber nada que les falte (SANGIACOMO, 2015, p. 347). Este carácter completo de las ideas simples impide que se dude de ellas. Me parece que esta interpretación se puede aplicar, igualmente, en el presente contexto.

Conclusión

A modo de conclusión, quiero considerar el modo en que la concepción spinocista de la investigación epistemológica se diferencia del punto de vista cartesiano. A partir de lo que hemos visto en EIIp43, parece que una operación como la de la duda hiperbólica sólo es posible si se concibe a las ideas como pinturas mudas en lugar de como una actividad del entendimiento. Según EIIp49, la concepción de las ideas como imágenes o pinturas mudas impide comprender las ideas como actividad del entendimiento pues pasa por alto la unidad entre voluntad y entendimiento. EIIp16 y EIIp17, por su parte, muestran que la imaginación es una forma de conocimiento que confunde al objeto de la idea presente en nuestra mente con el objeto exterior que afecta nuestro cuerpo. De esta manera, si sólo tuviésemos conocimiento imaginativo, creeríamos que la verdad consiste en la concordancia entre nuestra idea y el objeto exterior que nos afecta. En cambio, según EIIp40, el conocimiento racional aparece como verdadero no porque explique la esencia de ningún objeto sino por sus propiedades inmanentes: o bien por ser una idea adecuada (simple), o bien por derivarse de una idea semejante.

De esta manera, prolongando las reflexiones de Matheron, lo que quiero concluir es que se puede reconstruir la crítica de Spinoza a la epistemología cartesiana como diciendo que esta última se basa en una generalización del conocimiento imaginativo. En otras palabras, se basa en considerar que todas las ideas son como las ideas de la imaginación, en el sentido de que su verdad depende de la correspondencia con un objeto de conocimiento exterior a la mente. Por ello, implica el mismo error que se encuentra detrás del conocimiento imaginativo consistente en confundir al objeto de conocimiento con un objeto real. En cambio, según Spinoza, si es posible hablar de un objeto correspondiente a la idea presente en nuestra mente, este sólo puede consistir en una modificación de nuestro cuerpo. Pero esto no es lo que solemos considerar como el objeto de conocimiento de una idea.

Sólo la consideración de las ideas como imágenes permite pensar que pueda poseerse una idea verdadera y, sin embargo, dudar de su verdad. Pues esta duda depende de que se considere la verdad como una propiedad trascendente a la idea, es decir, relativa a la existencia de un objeto exterior o a las propiedades del mismo. Por el contrario, Spinoza cree que la verdad proviene de una propiedad inmanente al pensamiento racional y, por ende, no resulta posible dudar de dicha verdad. Por lo tanto, tampoco es una inspección epistemológica la que puede proporcionar dicha certeza, sino que es esta certeza misma la que hace posible que sea reconocida a través una actividad reflexiva. De este modo, mediante esta explicación de la certeza, la posición de Spinoza impide pensar a la epistemología como una parte de la ciencia. A diferencia de lo que ocurría en el pensamiento de Descartes, la epistemología no conduce aquí a una ontología. La alternativa propuesta por Spinoza presenta la ventaja, además, de blindarse frente al escepticismo cuya posibilidad había sido introducida por la estrategia cartesiana de la duda hiperbólica.

Referências

DELLA ROCCA, Michael. **Spinoza**. New York: Routledge, 2008.

GUEROULT, Martial. **Spinoza II. L'âme**. Hildesheim: Olms, 1974.

JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente**. Traducción de Marcos Ferreira de Paula y Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

MATHERON, Alexandre. Ideas of Ideas and Certainty in the *Tractatus de Intellectus Emendatione* and in the *Ethics*. In: YOVEL, Yirmiyahu (Ed.). **Spinoza on Knowledge and the Human Mind**. Leiden: Brill, 1994.

PARKINSON, G. H. R. Truth is its own standard. **The southwestern journal of philosophy**, v. 8, n. 3, p. 35-55, 2000.

SANGIACOMO, Andrea. Fixing Descartes: ethical intellectualism in Spinoza's early writings. **The southern journal of philosophy**, v. 53, p. 338-361, 2015.

SPINOZA, B. **Ética demostrada según el orden geométrico**. Traducción de Atilio Domínguez. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

SPINOZA, B. **Tratado de la reforma del entendimiento**. Traducción de Atilio Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.