

Uno intuitu videmus: **La naturaleza del conocimiento intuitivo en Spinoza a la luz de Descartes**

MARIO NARVÁEZ

Universidad Nacional de La Pampa

— | 159

Resumen: Generalmente los comentaristas han abordado la temática de la intuición en la filosofía de Spinoza desde la perspectiva de la problemática de lo que en la *Ética* aparece como ciencia intuitiva o tercer género de conocimiento. En el presente artículo, en cambio, intentamos mostrar que hay en los escritos de Spinoza un concepto de intuición más amplio que el que está implícito en la ciencia intuitiva, del cual esta no sería más que una subespecie. Como paso previo para alcanzar dicho fin, intentaremos mostrar que la concepción de la intuición que sostiene Spinoza está estrechamente emparentada con la concepción cartesiana –de la cual ofrecemos un breve esbozo en el primer apartado– y que ambas concepciones tienen como fundamento la naturaleza de la idea.

Palabras clave: intuición, idea, conocimiento, géneros de conocimiento, ciencia intuitiva.

Uno intuitu videmus: the Nature of Intuitive Knowledge in Spinoza in the Light of Descartes

Abstract: Generally, critics had tackle the issue of intuition in Spinoza's philosophy from the point of view of the problem of what in the *Ethics* is called intuitive science or third kind of knowledge. In the present paper, instead, we try to show that there is in Spinoza's writings a wider concept of intuition than that which is implied in the intuitive science, being the later no more than a sub-kind of the former. As a previous step to achieve this target, we try to show that Spinoza's conception of intuition is narrowly tied with the Cartesian conception –of which we offer a brief draft in the first part– and that both conceptions are based on the nature of the idea.

Key-words: intuition, idea, knowledge, kinds of knowledge, intuitive science.

1. Introducción

160 |

Las historias de la filosofía nos recuerdan a menudo que el conocimiento intuitivo jugó un rol clave en la epistemología y la metodología de los filósofos racionalistas modernos cuya herencia platónica requería de un poder que explicara la posibilidad de la mente de acceder a las verdades fundamentales del conocimiento humano. El método cartesiano tal como aparece delineado en las *Reglas para la dirección del espíritu* es quizá el lugar donde esta visión del conocimiento aparece en su forma más nítida. Allí Descartes señala que solo hay dos fuentes del conocimiento, la intuición y la deducción, esto es, la captación de ideas simples y su posterior encadenamiento. En los escritos posteriores dicha concepción del conocimiento fue en parte reelaborada pero lo esencial se mantuvo intacto.

Ahora bien, Spinoza es una filósofo racionalista y ciertas marcas de la filosofía cartesiana que estudió con entusiasmo pero de modo crítico en su juventud se perciben claramente en sus teorías. A nuestro modo de ver, su concepción del conocimiento intuitivo es uno de esos casos. Si bien esta influencia queda oculta en la *Ética* detrás de la doctrina de los géneros de conocimiento y la problemática de la “ciencia intuitiva” que ella encierra, el análisis que llevaremos adelante en el presente trabajo nos permitirá sacarla a la luz y comprender más claramente la naturaleza y el rol de la intuición en su filosofía. En efecto, nos proponemos examinar la naturaleza

del conocimiento intuitivo en Spinoza adoptando una perspectiva diferente a la que comúnmente llevan a cabo los comentaristas, enfocados en la naturaleza de la ciencia intuitiva. Procuraremos mostrar que la concepción del conocimiento intuitivo de Spinoza se sustenta en última instancia en su metafísica, esto es, en su manera de entender el atributo pensamiento y en la respuesta a la pregunta ¿qué es idea? que se deriva de ella. De aquí resultará manifiesto, a modo de corolario, que la concepción de la intuición que está presente en la filosofía de Spinoza solo se puede comprender correctamente a la luz de la concepción cartesiana.

A fin de justificar la interpretación propuesta seguiremos el siguiente camino. En una primera sección ofreceremos un esbozo de la concepción cartesiana de la intuición. Para ello, tomando como base algunas interpretaciones previas, trataremos de reconstruir los puntos básicos de la concepción cartesiana de la idea y luego mostrar el nexo que une la concepción de la idea clara y distinta con el concepto intuición de las *Reglas para la dirección del espíritu*. En la segunda sección nos concentraremos en Spinoza. En primer lugar, expondremos la problemática del conocimiento intuitivo en su filosofía e intentaremos deslindar el conocimiento intuitivo en un sentido amplio de la ciencia intuitiva (tercer género de conocimiento en la Ética). En segundo lugar, trataremos de sacar a la luz el vínculo entre el conocimiento intuitivo en sentido amplio y la intuición cartesiana. Finalmente extraeremos algunas conclusiones.

I 161

2. ¿Qué es idea? Idea e intuición en Descartes

Descartes propuso una teoría de las ideas original en algunos puntos pero también heredera de ciertas concepciones escolásticas. Al sacar las ideas del lugar que tenían en el entendimiento divino y situarlas en la mente humana, introdujo un cambio con consecuencias ontológicas y epistemológicas muy importantes. Este cambio no implicó que las características que tenían las ideas en el entendimiento divino desapareciesen con el pasaje a la mente humana, sino que la mente humana adquirió propiedades que solo pertenecían a la mente divina. Básicamente, la mente humana adquirió el estatus de sustancia y sus percepciones se volvieron semejantes a la percepción divina. Jolley señala que la consecuencia más importante de este giro teórico frente al aristotelismo tomista reside en la independencia que adquiere la mente humana respecto de los contenidos del mundo material externo. En efecto, ella ya no necesita mantener contacto con el mundo ma-

terial para extraer sus contenidos sino que puede sacarlos de sí misma.¹

Ahora bien, este cambio al parecer no conlleva en sí mismo una caracterización definitiva de la idea. Por cierto, los textos cartesianos admitirían tres posibles respuestas a la pregunta por la naturaleza de la idea: la idea es un acto o evento mental, una entidad lógica, o bien, una disposición. La primera de las posibilidades señaladas fue desarrollada por Arnauld, la segunda por Malebranche y la tercera por Leibniz (véase Jolley 1990: 6). La idea como acto y la idea como disposición comparten la característica de ser entidades psicológicas, aunque esto no puede decirse sin más de la idea entendida como entidad lógica, ya que los textos cartesianos no permiten determinar de un modo definitivo cuál sería su status ontológico. Con todo, Jolley muestra de manera convincente que la primera opción es la que representa, por así decir, la concepción oficial del propio Descartes, no solo por ser la que aparece en lugares más destacados del *corpus* sino también por el hecho de que es así como lo entendieron algunos de sus seguidores (véase Jolley 1990: 16).² Esta lectura se refleja en la definición de idea que aparece en la exposición geométrica de las *Meditaciones* realizada a pedido de Mersenne:

Con la palabra *idea*, entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos conciencia de ellos. ... Y así no designo con el nombre de idea las solas imágenes de mi fantasía; al contrario, no las llamo aquí ideas en cuanto están en la fantasía corpórea (es decir, en cuanto están pintadas en ciertas partes del cerebro), sino solo en cuanto informan el espíritu mismo aplicado a esa parte del cerebro. (ATVII: 160)

162 |

Ahora bien, hay que tener en cuenta que la idea como acto,³ como ya había indicado Descartes en el prefacio de las *Meditaciones*, presenta dos aspectos:

...o bien puede ser considerada materialmente, en cuanto operación del entendimiento... o bien puede ser considerada objetivamente, en cuanto cosa representada mediante esa operación... (ATVII: 8)⁴

¹ Véanse Jolley 1990: 25 y ss.; Yolton 1984: 18-19; Hatfield 1998: 964 y Ayers 1998: 1062.

² Yolton, aunque desde una perspectiva un tanto diferente, también cree que la interpretación de Arnauld es la que corresponde a la de Descartes (véase 1984: 38 y ss.).

³ La importancia que, como ya vemos en estos pasajes, adquiere la idea como acto, resulta aún más evidente en las respuestas a Hobbes, debido al contraste que se produce entre el concepto pasivo de idea como imagen del filósofo inglés y el concepto activo y puramente intelectual de idea sostenido por Descartes (AT, VII: 179-181).

⁴ Las traducciones de las citas de las *Meditaciones Metafísicas* pertenecen a la edición de Vidal Peña indicada en la bibliografía. La traducción de las citas restantes de Descartes pertenecen

Descartes recurre aquí a los términos escolásticos “realidad material” –en otros contextos suele utilizar también “realidad formal” en el mismo sentido–,⁵ para referirse al acto en sí y “realidad objetiva” para indicar lo representado por dicho acto. Ahora bien, como parece ser mayormente admitido entre los comentaristas, no se trata de dos aspectos mutuamente excluyentes, sino que ambos son constitutivos de la naturaleza de la idea.⁶ Así pues, para Descartes, una idea sería más un acto mental que una entidad lógica abstracta y que una disposición, y se caracterizaría fundamentalmente por su capacidad de representar, esto es, por lo que en la actualidad denominaríamos intencionalidad.

Si bien es cierto que la concepción cartesiana de la idea es de mayor complejidad, asumiendo que el acto o evento mental captura uno de los aspectos esenciales de dicha concepción y que, además, nos permite ofrecer una explicación de los aspectos básicos del modo en que concibió la captación de verdades en el entendimiento y sobre todo de la naturaleza del conocimiento intuitivo, creemos que podemos prescindir aquí de una discusión en torno al innatismo, así como también de adentrarnos en la cuestión de la idea como disposición, y de otros temas afines discutidos por los comentaristas.⁷

Debemos detenernos, no obstante, en una cuestión que parece contradecir en principio la caracterización que hemos asumido. Ciertamente, algunos textos cartesianos presentan a la idea de un modo diferente. Desde la aparición misma del concepto de idea en las *Reglas*, esta es definida como una figura, es decir, una imagen pasiva derivada de la percepción sensible y ubicada en el cerebro (véase *AT* X: 414). En un sentido similar, en la meditación tercera, Descartes nos dice que la idea es como un cuadro o una imagen (véase *AT* VII: 29, 33), lo que permitiría asimilarla con un trazo físico en la imaginación. Tal como surge de sus objeciones, así lo han entendido Hobbes y Gassendi (véase *AT* VII: 179 y 366 respectivamente). Pues bien, de aquí se derivan dos cuestiones que deberemos aclarar antes de seguir adelante: por un lado, puesto que estas definiciones contrastan claramente con el sentido de la idea como actividad puramente intelectual,

I 163

a la edición de E. de Olaso y T. Zwanzk también indicada en la bibliografía.

⁵ Para una discusión sobre la equivalencia de estos dos términos véase Jolley 1990: 17. Para una presentación y discusión de la problemática que presenta el concepto de “realidad objetiva” en Descartes véase Yolton 1984: 32 y ss.

⁶ Véanse Boyle 2009: 10 y Jolley 1990: 18-19.

⁷ Cabe añadir que tampoco la concepción de la idea como disposición contradeciría la concepción de la idea como acto (véase Boyle 2009: 14-22).

debemos preguntarnos si se trata de dos visiones contradictorias entre sí y mutuamente excluyentes o si hay alguna forma de conciliarlas.⁸ Por otro, de aquí proviene también la cuestión de cómo encaja la concepción de la idea como evento con la doctrina cartesiana del juicio, según la cual el entendimiento parece tener un rol más bien pasivo frente a la afirmación activa de la voluntad.

Respecto de la primera cuestión, si bien en los primeros escritos el uso que hace Descartes de la palabra idea es ambiguo, es decir, se refiere tanto a la figura en el cerebro como a la idea en el entendimiento, a partir de las *Meditaciones*, claramente ubica a la idea en el ámbito de la sustancia pensante y enfatiza su aspecto activo (véase Marion 2010: 93-94). La visión de la idea como imagen se mantiene pero no el sentido de algo puramente físico de naturaleza extensa, sino en la medida en que se refiere al contenido representativo que toda idea –en cuanto acto intelectual– lleva en sí. De este modo, si nos atenemos a la concepción de las *Meditaciones*, como hemos dicho respecto de la realidad material y la realidad objetiva, no estamos ante dos visiones contradictorias de la idea sino de dos aspectos complementarios. Por otra parte, si miramos retrospectivamente a las *Reglas* desde las *Meditaciones*, no se trata de que Descartes haya pasado de un extremo a su contrario en el uso de la palabra idea. Cabe pensar, siguiendo a Marion, que en las *Reglas* la doctrina de la idea no se juega en el concepto mismo de idea –el cual aún se encuentra entremezclado con visiones precartesianas– sino en el de las naturalezas simples. El cual, según Marion, es un “sustituto original y novedoso” del concepto de idea (véase 2010: 94-96).

164 |

La segunda cuestión es más difícil de resolver y parece conducir a una situación aporética. No es nuestro propósito buscar aquí una salida, sino presentar de manera esquemática el problema y tratar de extraer alguna conclusión que nos permita arrojar luz sobre la naturaleza de la idea y el conocimiento intuitivo. Pues bien, como es sabido, en la meditación cuarta Descartes intenta ofrecer una explicación que evite culpar a Dios por el error humano. Para ello recurre a su conocida doctrina del juicio, según la cual, el entendimiento presenta a la mente un contenido de manera neutral –ni verdadero ni falso– que la voluntad acepta o rechaza –es decir, afirma o niega–, o también puede permanecer neutral –esto es, suspender el juicio–. La voluntad es aquí la facultad activa de juzgar, la cual, frente a la facultad pasiva del entendimiento, determina si el contenido ofrecido por esta es verdadero o falso. Dicho en términos actuales, determina si creer o no. Pues bien, Des-

—

⁸ Véanse Marion 2010: 92 y Boyle 2009: 8.

cartes señala que el error tiene lugar cada vez que la voluntad asiente –esto es, cree verdaderas– a aquellas ideas que el entendimiento no percibe clara y distintamente. De allí que, a fin de evitar el error, recomienda no asentir sino solo a aquellas ideas que el entendimiento percibe clara y distintamente y suspender el juicio en casos dudosos.

De acuerdo con esta visión de las cosas, la naturaleza de la idea se acercaría mucho a la de una imagen y se opondría a la idea como acto. Sin embargo, intentaremos mostrar a continuación que esta oposición no debe ser sobrevalorada. En primer lugar, porque, como señalan Williams (1995) y otros,⁹ presenta ciertas inconsistencias que parecen volver superfluo el acto de la voluntad. Una de ellas puede resumirse del siguiente modo. Siguiendo el análisis de Williams, Descartes emplearía el concepto de “comprender clara y distintamente” una idea en un sentido fuerte. Esto significa que no se trata meramente de entender el sentido del contenido proposicional que conlleva la idea, ni tampoco de la consistencia del mismo, pues claramente ello no implica que no sea falso. De lo que se trata, sin dudas, es de la percepción de que dicho contenido es necesariamente verdadero. Dicho en otros términos, la voluntad no fallará solo si asiente a una idea que percibe clara y distintamente, porque esto es lo mismo que percibir que dicha idea es necesariamente verdadera. Tal como concluye Williams, siendo así “la teoría del asentimiento está en dificultades”. Por cierto, si la idea es percibida como necesariamente verdadera y, como tal, es creída, el acto de juzgar –la voluntad– ya no tiene ningún papel que cumplir (véase Williams 1995: 183). El acto de la voluntad se superpone, por así decir, al acto de la idea y se vuelve superfluo.

I 165

En segundo lugar, la doctrina del juicio no debe ser sobrevalorada porque el mismo Descartes parece contradecirla. En efecto, en numerosos pasajes afirma explícitamente que el entendimiento hace algo más que ofrecer un contenido de un modo neutral. Por ejemplo, en la quinta meditación afirma que “mi naturaleza es tal que, nada más comprender una cosa muy clara y distintamente, no puedo dejar de creerla verdadera” (*AT VII*: 55). En el mismo sentido pero con mayor contundencia, en las segundas respuestas afirma lo siguiente:

—

⁹ Puede verse una discusión completa de la cuestión junto con un atento examen de la meditación cuarta –en la que, por un camino diferente, se llega a conclusiones similares– en Della Rocca 2006. Para una interpretación que intenta destrabar la aporía apelando a un marco conceptual tomista, en la cual se concluye una especie de fusión del entendimiento en la voluntad, véase Boyle 2009: 92-98.

... entre estas [percepciones claras y distintas] las hay tan claras y a la vez tan sencillas, que nos es imposible pensar en ellas sin creerlas verdaderas: como, por ejemplo, que existo mientras pienso, o que lo ya hecho no puede no haber sido hecho, y cosas por el estilo, acerca de las cuales es evidente que la certeza es perfecta. Pues no podemos dudar de tales cosas sin pensar en ellas, pero no podemos pensar en ellas sin creer que son verdaderas... (ATVII: 145-146)

De todo esto se puede concluir que la pasividad que se atribuye al entendimiento en la doctrina cartesiana del juicio no puede utilizarse para rechazar la concepción de la idea como acto, ni tampoco tomarse como la versión más representativa de la visión cartesiana de la idea. Siendo así, la doctrina de la idea de Spinoza no es, como se ha dicho algunas veces, anticartesiana (véase Della Rocca 2003: 202). Como veremos luego, no representa una ruptura con la concepción cartesiana de la idea en su conjunto, sino solo con la doctrina del juicio, la cual, como hemos intentado mostrar, representa parcialmente el pensamiento cartesiano.

En lo que sigue nos ocuparemos de mostrar que existe una conexión muy estrecha entre la concepción de la idea como acto y el concepto cartesiano de intuición. Como es sabido, el método cartesiano, tal como se presenta en la tercera Regla, está constituido por dos actos del entendimiento (*intellectus nostri actiones*), la intuición y la deducción. El primer acto es definido del siguiente modo:

166 |

Entiendo por *intuición* no la confianza incierta que proporcionan los sentidos ni el juicio engañoso de una imaginación que realiza mal las composiciones, sino un concepto que forma la inteligencia pura y atenta con tanta facilidad y distinción, que no queda ninguna duda sobre lo que entendemos, o, lo que es lo mismo: un concepto que forma la inteligencia pura y atenta sin ninguna duda y que nace solo de la luz de la razón... (AT X: 368)

En cuanto al segundo acto, Descartes nos dice que consiste en “todo lo que es consecuencia necesaria” de las intuiciones. Se trata de un “movimiento” del pensamiento que une las intuiciones entre sí como si fueran los “eslabones de una cadena” (AT X: 369-370). De este modo, si la cadena es muy larga la memoria cumple un rol fundamental, pues no se tiene la certeza presente de que el último eslabón está unido al primero a través de una visión intelectual de toda la cadena, sino mediante el recuerdo. En el caso de que la cadena sea breve, la conexión entre los eslabones puede ser vista tanto por una intuición englobante como por deducción (véase AT X: 370). Ahora bien, es preciso aclarar que este hecho no elimina las diferencias entre la intuición y la deducción. En efecto, si bien es cierto que en el caso límite –debido a la

brevidad de la cadena o a la agilidad de la mente— las conexiones deductivas puede reducirse a un golpe de vista intuitivo, en ese caso la deducción deja de ser tal para convertirse en una intuición (véase Gaukroger 1989: 50). Esto es, o bien se trata de una intuición o bien de una deducción pero no pueden ser las dos cosas al mismo tiempo. Ello se debe a que mientras que la intuición siempre es un acto inmediato y actual, la deducción es mediata y requiere la sucesión (véase Beyssade 1979: 147-148). En lo que sigue, dejaremos de lado lo que respecta al segundo elemento y nos centraremos en el primero que es hacia donde apunta el tema de este trabajo.

La definición anteriormente citada indica dos puntos importantes. En primer lugar, que se trata de una actividad que involucra solo a la mente, es decir, a la naturaleza pensante, excluyendo así a la imaginación cuya naturaleza es corpórea. Y, en segundo lugar, el hecho mismo de ser una actividad que conlleva una percepción inmediata e indubitable. Esto se debe a que tiene como objeto lo que Descartes denomina en las *Reglas* “naturalezas simples” o “indivisibles”, cuyo contenido se manifiesta a través del acto mental de manera nítida y clara (no confusa) ya que en ellas no hay mezcla de elementos.¹⁰ Obsérvese que surge de allí una notable similitud, por un lado, con la definición de idea citada arriba (supra p. 162), en la cual Descartes también pone el acento sobre la naturaleza pensante de la idea por oposición a la naturaleza corpórea de la imaginación (llamada otras veces fantasía) y señala el carácter activo e inmediato de la idea; y, por otro lado, con la descripción cartesiana de la certeza, es decir, de las ideas claras y distintas (supra p. 166) en cuanto a la indubitabilidad de lo percibido. Estas similitudes marcan una estrecha conexión entre la naturaleza de la idea y la naturaleza del acto intuitivo, aunque, ello no implica que toda idea posea el mismo grado de certeza, ni que toda idea sea en sí misma una intuición. Ciertamente, toda idea muestra al menos un aspecto en que, dada su autoluminosidad, es intuitiva; esto es, bajo el aspecto que se refiere no a la verdad del contenido de la idea sino a la percepción de la idea como tal. En este sentido, toda idea sería autoevidente.¹¹ Con todo, lo que nos interesa destacar es que, tal como se colige de la definición citada, la intuición es un tipo de percepción intelectual y, por tanto, es una idea, en el sentido de un acto o evento mental, que se presenta con una especial certeza en virtud de la claridad y distinción de su contenido. Ciertamente, en obras posteriores y en las *Meditaciones*, el concepto de idea clara y distinta viene a ocupar el rol

¹⁰ Véanse *AT X*: 418 y Hamelin 1921: 85-87.

¹¹ Véanse *Los Principios de la Filosofía (AT VIII: 7)*; Wilson 1978: 323 y Beyssade 1979: 234-235.

que las naturalezas simples y la intuición jugaban en las *Reglas*.¹² Así, aunque Descartes ya no suele hablar de “intuición”, su función –vale decir, la de captar las verdades fundamentales y ciertas esencias– se realiza en la idea clara y distinta. Desde el *cogito* y la idea de Dios, a las esencias de la sustancia corpórea y la sustancia pensante, pasando por los conceptos geométricos y aritméticos.¹³ De esta manera, lo que muchas veces Descartes denomina “la luz de la razón” encuentra su anclaje ontológico en la naturaleza activa de la idea. En efecto, la idea clara y distinta, en cuanto manifiesta su contenido de manera indubitable, se revela a sí misma como idea verdadera. Es decir, en ella la autoluminosidad que toda idea lleva en sí misma revela no solo al acto o evento mental sino también al contenido de dicho acto.¹⁴ Es por ello que Descartes establece como único criterio de verdad la claridad y distinción de la idea o –como dice en una carta del 16 de octubre de 1639 a Mersenne– “la luz natural” (citado en Gaukroger 1989: 52). De aquí se puede concluir que, para Descartes, en cierto sentido, la verdad se revela a sí misma y no hay necesidad de ningún criterio externo. Ciertamente, esto no agota su concepción de la verdad, ya que también admite que la verdad implica una correspondencia entre la idea y su objeto. De todos modos, según afirma en dicha carta, definir la verdad a través del concepto de correspondencia no sirve para comprender su naturaleza.¹⁵

168 |

3. Spinoza: el conocimiento intuitivo y su naturaleza

La llamada “ciencia intuitiva” es el punto más elevado en la clasificación de los géneros de conocimiento de la *Ética*. Empero, precisar qué entendió Spinoza por dicha ciencia no ha sido hasta el momento una empresa fácil para los comentaristas. En efecto, los pasajes que Spinoza le dedica son muy breves, presentan algunas diferencias entre una fuente

—

¹² Véanse Marion 2010: 98-99 y Beyssade 1979: 33. En los *Principios*, Descartes afirma que es clara la percepción “que está presente y manifiesta a la mente atenta: como decimos que vemos claramente las cosas que, presentes al ojo que los mira, lo impresionan con bastante fuerza y claridad”. Por su parte, es distinta la que “siendo clara está tan separada y recortada de todas las demás que no contiene en sí absolutamente más que lo que es claro” (*AT VIII*: 22).

¹³ Véanse Marion 2010: 95 y ss. y Gaukroger 1989: 50-51. En el ámbito geométrico, el caso paradigmático que utiliza Descartes para mostrar la independencia del entendimiento frente a cualquier facultad empírica es la idea de quiliógono (véase *AT VII*: 72 y 79).

¹⁴ Nos hemos guiado aquí por el ya clásico análisis de Gewirth 1943 y por la lectura del mismo desde la distinción entre idea como acto e idea como objeto de Boyle 2009: 45-55.

¹⁵ Sobre este punto hemos tenido en cuenta la discusión de Gaukroger 1989: 52-55.

y otra, y además no dicen explícitamente qué rol jugaría dicha ciencia en sus propios escritos. Esta situación ha generado muchas preguntas¹⁶ cuyas respuestas no han sido unánimes sino más bien antagónicas. Exponer los distintos puntos de vista sobre el tema no es tarea fácil y nos llevaría demasiado espacio. Es por eso que, dados los fines de este trabajo, no pretendemos defender una interpretación acerca de qué sea la ciencia intuitiva para Spinoza. No obstante, cuando creamos necesario discutiremos brevemente algunas de tales interpretaciones. Nuestro objetivo será, como ya hemos adelantado, tratar de mostrar que, independientemente de qué respuesta se dé a la pregunta por su naturaleza, la ciencia intuitiva como tal parece ser algo diferente del conocimiento intuitivo en un sentido general. Una vez alcanzado este punto nos ocuparemos de ofrecer una caracterización del mismo de la cual resultará que además de la ciencia intuitiva hay en los escritos de Spinoza un concepto de intuición muy similar al que aparece en los escritos de Descartes y, al igual que allí, un vínculo muy estrecho entre la intuición en sentido amplio y la naturaleza de la idea.

La lectura de la bibliografía especializada muestra que la preocupación de los comentaristas se ha concentrado en interpretar el conocimiento intuitivo reduciéndolo a los problemas relativos a la denominada ciencia intuitiva. Sin embargo, es evidente, principalmente teniendo en cuenta los ejemplos que Spinoza ofrece en sus escritos y también poniendo su concepción de la idea a la par del concepto cartesiano, que debemos extraer un concepto general de intuición y no confundirlo con la ciencia intuitiva. Esta distinción comienza a delinearse estableciendo una comparación entre la definición de ciencia intuitiva y los casos que utiliza Spinoza para ejemplificarla. En el libro segundo de la *Ética*, dicha ciencia es definida del siguiente modo:

Además de estos dos géneros de conocimiento [imaginación y razón] existe, como mostraré a continuación, un tercero, al que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede (*procedit ab*) de la idea adecuada de la esencia formal (*essentiae formalis*) de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. (*EII* p40 esc.2 G II: 123)¹⁷

¹⁶ Véanse Garret 2010: 99-115 y Nadler 2006: 173 y ss.

¹⁷ Para las obras de Spinoza citadas se utilizarán, como es usual, las siguientes abreviaturas: Para los *Pensamientos Metafísicos*: *CM*, libro en número romano y capítulo. Para los *Principios de la Filosofía de Descartes*: *PPC* seguido del número de página. Para el *Tratado Breve*: *KV* seguido de libro y capítulo. Para el caso del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*: *TIE* seguido del número de parágrafo. Para la *Correspondencia* se indicará *Ep.* y el número correspondiente. Para el *Tratado Teológico-Político* se indicará *TTP* seguido del capítulo y número de página.

Esta cita constituye la única definición que da Spinoza de la ciencia intuitiva. A primera vista puede observarse que no se trata de la intuición sin más, sino de un tipo de intuición ligada a un ámbito determinado, con un contenido determinado. En efecto, interviene allí el conocimiento de la esencia de ciertos atributos de Dios, desde el cual *se procede* —este último término parece ser la *crux interpretum*, ya que da pie a pensar que se trata de un proceso inferencial, mediato y sucesivo en lugar de un acto inmediato (véase Parkinson 1954: 183)— a la idea adecuada de la esencia de las cosas. De aquí surgen algunos interrogantes. En efecto, si la intuición admite pasos inferenciales ¿cómo se relaciona con el concepto tradicional de intuición que no los admite (véase Gueroult 1974: 448)? Por otra parte, ¿en qué se diferenciaría del conocimiento racional caracterizado como conocimiento mediato e inferencial?

Ahora bien, paralelamente a esta definición, Spinoza emplea algunos ejemplos para ilustrar el conocimiento en cuestión. Veamos si el concepto de intuición que está en juego en ellos se adecua a la definición. Tanto en la *Ética* como en el *TIE* el ejemplo más significativo en torno al cual Spinoza construye su explicación de los géneros de conocimiento es el caso del cálculo del cuarto número proporcional. Cabe aclarar, antes de continuar, que la ciencia intuitiva ofrecida en la *Ética* tendría como contrapartida en el *TIE* al cuarto modo de percibir. Sin embargo, ambas descripciones no pueden ser homologadas. En efecto, el cuarto modo del *TIE* es “la percepción en que una cosa es percibida por su sola esencia, o por el conocimiento de su causa próxima” (*TIE* §20 G II: 10), lo cual dista mucho de la definición de ciencia intuitiva antes citada. Si bien esta definición podría interpretarse de distintas maneras, a la luz de los ejemplos, quedará claro que se trata de una percepción inmediata, no inferencial, incluso en el caso del conocimiento a través de la causa próxima.

Comencemos, pues, por el ejemplo que Spinoza emplea tanto en la *Ética* como en el *TIE*, el cual discurre del siguiente modo:

...dados los números 1, 2, 3 no hay nadie que no vea (*nemo non videt quartum numerum*) que el cuarto número proporcional es el seis, y esto con mucha mayor claridad, porque de la misma relación, que por simple intuición vemos

Para la *Ética*: E seguido del libro en números romanos y, según el caso, p (proposición), dem. (demostración), cor. (corolario), esc. (escolio), def. (definición), ax. (axioma), pos. (postulado), Ap. (apéndice). En todos los casos se incluye a continuación la indicación del libro y la página en la edición canónica de Gebhardt. Las traducciones de las citas corresponden a la edición española consignada en la bibliografía.

(*uno intuitu videmus*) que tiene el primero al segundo, concluimos también el cuarto. (EII p40 esc.2 G II: 123; con ligeras variantes en TIE §22 G II: 12)

Además de este ejemplo con ligeras variantes, en el TIE hay otros casos concretos de percepción intuitiva que no son mencionados en la *Ética*, veamos:

...por el hecho de haber conocido la esencia del alma (*anima*), sé que está unida al cuerpo. Por el mismo tipo de conocimiento hemos llegado a saber que dos y tres son cinco y que, si se dan dos líneas paralelas a una tercera, también son paralelas entre sí, etc. (TIE §22 G II: 12)

A estos casos, debemos agregar el ejemplo de la definición genética de esfera, el cual es utilizado por Spinoza para ilustrar el carácter interno de la idea verdadera, y que claramente coincide con la descripción ofrecida anteriormente del cuarto modo de percibir. En efecto, dicha definición nos permite percibir la esencia a través de la construcción del objeto, esto es, de su causa próxima.

Por ejemplo, para formar el concepto de esfera, finjo arbitrariamente su causa, a saber, que un semicírculo gira en torno a su centro y que de esa rotación surge, por así decirlo, la esfera. (TIE §72 G II 27)

I 171

Es claro que no solo tenemos aquí la causa próxima de la esfera, sino también una percepción intuitiva, es decir, inmediata y autoevidente de su esencia a través de su definición.¹⁸ Pues bien, a nuestro modo de ver, los ejemplos mencionados ponen en evidencia dos cosas, por un lado, que existe un tipo de intuición cuyo contenido no es asimilable al de la ciencia intuitiva. Por el otro que, a diferencia de lo que parece seguirse de la descripción de la *Ética*, tanto en la descripción del TIE como en todos los ejemplos, se trataría de un conocimiento inmediato, que se obtiene de un golpe de vista intelectual y sin pasos inferenciales.

En contra de esta lectura, y con el fin de hacer coincidir el ejemplo con la definición de la ciencia intuitiva interpretada en sentido inferencial, Parkinson señala que el ejemplo del cuarto proporcional implica una operación inferencial en la cual habría un primer paso donde se capta la relación que hay en los dos primeros números y un segundo donde se “concluye” la

¹⁸ Esto no quiere decir que podamos conocer todas las cosas a partir de su causa próxima de manera no inferencial. No obstante, la cita deja en claro que en algunos casos sí es posible.

relación entre el tercero y el cuarto. No obstante, para llegar a su conclusión Parkinson debe omitir el comienzo del ejemplo, donde Spinoza afirma “no hay nadie que no vea que...”, lo cual es un claro signo de que la conclusión, tal como la relación entre los dos primeros números, se capta de un golpe de vista (véase Parkinson 1954: 182-184). Por otro lado, frente al hecho de que en el *TIE*, en la exposición del mismo ejemplo, Spinoza agrega la aclaración “sin hacer operación alguna” (*nulla operationem facientes*) en referencia al modo en que surge el cuarto número proporcional, Parkinson ofrece una salida no muy convincente. Sostiene que la expresión “sin hacer operación alguna” no se refiere a pasos deductivos sino a la aplicación de reglas de inferencia (véase Parkinson 1954: 184). No obstante, no hay nada que indique que Spinoza entendió “operación” de ese modo.¹⁹

172 |

Como conclusión, si nuestra lectura es correcta, podemos afirmar que la intuición y la ciencia intuitiva no serían la misma cosa. La ciencia intuitiva contaría con ciertas particularidades que la diferenciarían de la intuición sin más. Ahora bien, siendo así, ¿cuál sería la semejanza que le permitiría a Spinoza calificar de “intuitiva” a dicha ciencia? Es difícil obtener una respuesta clara a esta pregunta. Quienes sostienen que la *Ética* es una expresión de la ciencia intuitiva y, por tanto, admiten que esta es una forma de conocimiento mediata, podrían alegar en su favor que el calificativo de “intuitiva” se debe al modo en que se captan las verdades de las que parte, esto es, la idea de Dios o la esencia de los atributos. Ahora bien, si admitimos que la razón también conoce de manera intuitiva sus principios, es decir, las nociones comunes, cosa que admiten varios comentaristas,²⁰ ya no se explica por qué dicho adjetivo solo se aplica en el tercer género.

Por el contrario, si no tomamos el “procede de” (*procedit ab*) como una inferencia deductiva y lo consideramos en un sentido vago, podríamos pensar que se llama “ciencia intuitiva” porque consiste en algún tipo de captación intelectual inmediata que comprime lo que la razón, es decir, el segundo género, capta de manera mediata o discursiva (véase Nadler 2006: 181).²¹

¹⁹ Los argumentos de Parkinson sirven en gran medida a la visión de la ciencia intuitiva esbozada más recientemente por Garret (véase 2010: 110). También Matheron adopta esta posición aunque sin ofrecer justificación alguna (1982: 101). Giancotti Boscherini, por el contrario, entiende el ejemplo del mismo modo que nosotros (véase 1972: 72).

²⁰ Véanse Gueroult 1974: 331 y Miller 2004: 572

²¹ En Descartes, como hemos visto, existe la posibilidad de que una cadena deductiva pueda comprimirse en un acto intuitivo. No obstante, ello no implica que no exista una diferencia precisa entre una y otra. Por eso, aquí hablamos de tomar el “*procedit ab*” en sentido vago, pues la expresión en sí misma presupone una sucesión.

Desde esta perspectiva podríamos decir que el cuarto modo de percibir y el tercer género mantienen la misma relación que el género y la especie. Así, la ciencia intuitiva no sería más que una especie dentro del género conocimiento intuitivo y su especificidad estaría dada básicamente por su objeto, esto es, por conocer la esencia de las cosas en relación con los atributos de Dios.²² Por otra parte, tendríamos el conocimiento intuitivo en general que incluiría un amplio abanico de captaciones intelectuales, desde la captación de ideas simples a las definiciones y axiomas en distintos ámbitos del conocimiento. Esta distinción concordaría, además, con las denominaciones que utiliza Spinoza para el conocimiento intuitivo en el *TIE* y en la *Ética*, “modo de percibir” (*modus percipiendi*) y “ciencia” (*scientia*) respectivamente. Efectivamente, “ciencia” parece connotar un cuerpo de conocimiento, mientras que “modo de percibir” parece connotar una fuente de conocimiento. Como si dijéramos, mutatis mutandis, la “ciencia empírica” y la “experiencia”.

Con todo, tal vez alguien podría objetar que la distinción establecida no es pertinente ya que el concepto amplio de intuición, entendido como “modo de percibir”, pertenecería a una etapa del pensamiento de Spinoza que no ha alcanzado el punto máximo de su desarrollo y que en la *Ética* ha sido superado. Frente a esto podemos decir que, como hemos visto, el concepto amplio de intuición está también implícito en el ejemplo que Spinoza utiliza en la *Ética*, así como también en el ejemplo de definición genética que utiliza en el *TIE* y repite en una carta dirigida a Tschirnhaus redactada en su madurez (véase *Ep. 60 G IV: 270-271*). Por lo demás, como veremos a continuación, también lo está en el concepto de idea que pertenece a la etapa madura de su pensamiento.

Pues bien, una vez que hemos establecido aquella importante distinción podemos intentar una caracterización del conocimiento intuitivo, entendido en el sentido amplio que aparece en los ejemplos y en la definición del *TIE*, dejando de lado el sentido restringido en que aparece en la clasificación de los géneros de conocimiento de la *Ética*. Si tomamos la

I 173

²² Algo similar parece sostener Curley cuando afirma que la definición de la ciencia intuitiva es más estrecha (véase 1973: 56-57). También Carr tiene una visión parecida sobre este punto (véase 1978: 245). Matheron presenta una visión diferente. Para él, la única diferencia entre el tercer género y el cuarto modo, provendría de que en el *TIE* Spinoza no puede afirmar “cuál es la causa próxima de todas las cosas”. Es decir, la diferencia reside en el punto de partida, aunque no habría diferencias en el punto de llegada (véase 1982: 101). No estamos de acuerdo con esta lectura principalmente porque no hace justicia a los ejemplos ni a la definición del *TIE* y, a causa de ello, presupone que el conocimiento intuitivo puede ser al mismo tiempo inferencial.

intuición en ese sentido podremos ver que el concepto de intuición que tiene en mente Spinoza se asemeja al concepto cartesiano. Algunos autores han señalado esta cercanía y han sostenido que incluso podría afirmarse un paralelo entre el segundo y tercer género en Spinoza frente a la deducción y la intuición en Descartes, respectivamente.²³ La comparación, a pesar de ser tentadora, puede ser engañosa si no se tiene en cuenta la distinción que hemos señalado anteriormente –y que tales autores no realizan–. En efecto, si bien Descartes concede a la intuición una gran importancia, en ningún momento limita la intuición a un determinado contenido como lo hace Spinoza con la ciencia intuitiva. Por otro lado, si se realiza esta identificación, no se entiende por qué Spinoza separaría la razón de la ciencia intuitiva –el segundo y tercer género respectivamente–, pues, para Descartes, la intuición junto con la deducción es constitutiva de la razón misma. Por ello, una mejor perspectiva para comparar las concepciones de Spinoza y Descartes aparece si nos situamos en la concepción de la intuición en el sentido amplio que hemos intentado rescatar anteriormente. Ahora bien, dado que, como hemos visto, la intuición cartesiana se realiza en la idea clara y distinta, nuestro análisis se concentrará en mostrar que una concepción similar de la idea está presente en la filosofía de Spinoza y que, en ciertos casos, está en juego allí un conocimiento de tipo intuitivo.

174 |

Hay evidencia suficiente para sostener que Spinoza, al igual que Descartes, mantiene que una idea es fundamentalmente un acto del entendimiento y, como tal, tiene una naturaleza propia que no debe confundirse con las imágenes o los símbolos que son de naturaleza corpórea y pasiva. En efecto, según reza la definición de la *Ética*:

Por *idea* entiendo el concepto del alma, que el alma forma, porque es cosa pensante. Explicación; Digo *concepto*, más bien que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que el alma es pasiva respecto al objeto; concepto, en cambio, parece expresar una *acción del alma*. (EII def.3 G II: 84)

De aquí se desprende claramente que la realidad formal de la idea pertenece exclusivamente al ámbito del pensamiento y que su naturaleza no es pasiva sino activa.²⁴ Por ello, un poco más adelante, en un conocido

—

²³ Véanse Wolfson 1934: 152, Nadler 2006: 181 y Joachim 1940: 49.

²⁴ No pretendemos ofrecer aquí un tratamiento exhaustivo de la concepción de la idea de Spinoza ni discutir los problemas que ella genera (una amplia discusión de dicha problemática puede encontrarse en Radner 1971). Nos limitamos a la concepción de la idea en el ámbito de la mente humana.

escolio, Spinoza advierte “a los lectores que distingan con precisión entre la idea o concepto del alma y las imágenes de las cosas que ellos imaginan”. Pues, muchas veces confunden a las ideas con “pinturas mudas en una tabla y, dominados por este prejuicio, no ven que la idea, en cuanto tal, implica la afirmación o la negación” (EII p49 esc. G II: 132).²⁵ Ciertamente, una idea puede referirse a la imagen que algún objeto exterior produjo en el cuerpo a través de la experiencia. No obstante, la imagen en sí misma no afirma ni niega nada, es pasiva. Su naturaleza es material y ocurre a causa de ciertos movimientos cerebrales.²⁶ Por el contrario, “la naturaleza del pensamiento... –es decir, la idea– no implica en absoluto el concepto de extensión” (EII p49 esc. G II: 132).

Respecto de este y otros pasajes similares del *TIE* –debido a que forman parte de la argumentación en la que se basa el rechazo de la distinción entre voluntad y entendimiento– los comentaristas suelen afirmar que el objetivo de la crítica de Spinoza es la teoría de las ideas de Descartes.²⁷ Sin embargo, como hemos visto, la posición cartesiana es compleja, por momentos ambigua y no se agota en la doctrina del juicio. Así, no deberíamos ver en ellos una crítica dirigida a la teoría cartesiana de las ideas en su totalidad. Más bien, deberíamos ver a Spinoza siguiendo las implicaciones de una parte de los textos cartesianos y rechazando en base a esas implicaciones posturas de otro grupo de textos.²⁸

Ahora bien, como hemos visto, Spinoza mantiene la concepción cartesiana de la idea como acto, pero ¿puede afirmarse lo mismo de la concepción de la idea clara y distinta? A juzgar por lo que sigue, aunque puedan existir algunas diferencias, es claro que las semejanzas sobre este punto son más importantes. En primer lugar, se admite que Spinoza utiliza de manera

I 175

²⁵ En otro lugar del *corpus*, en el mismo sentido se lee: “una cosa se entiende propiamente, cuando es percibida por la pura mente, sin ayuda de palabras e imágenes” (*TTP* IV 145 G III: 64).

²⁶ Véase también la definición de idea de *PPC* 145 G I: 149.

²⁷ Véanse Parkinson 1978: 36 y Della Rocca 2003: 202.

²⁸ Gleizer, en un trabajo dedicado a comparar la concepción cartesiana y spinoziana de la idea, reconoce que Descartes no pretendió identificar, de modo absoluto, las ideas con las imágenes, sino meramente establecer una analogía sobre la función representativa. Dicho autor parece admitir que Spinoza habría estado al tanto de esto, lo cual implica reconocer que el objetivo principal de su ataque no sería la concepción cartesiana en su totalidad, sino la utilización, como paradigma de conocimiento, de una metáfora visual “muy cargada intuitivamente”, desnaturalizando la esencia de la idea (véase 1998: 42-43). Radner señala en una dirección similar que la concepción de Spinoza podría considerarse un intento de mejorar la concepción cartesiana (1971: 342).

coextensiva en el *TIE* y en la *Ética* los siguientes pares de opuestos aplicados a las ideas: clara y distinta/confusa, adecuada/inadecuada, verdadera/falsa.²⁹ De modo que no hay peligro de error si decimos que, para Spinoza, una idea clara y distinta es, al mismo tiempo, adecuada y verdadera. No obstante, suele afirmarse que al mantener que la verdad “no necesita ningún signo” (*TIE* §36; G II: 15), pues “es norma de sí misma y de la falsedad” (*EII* p43 esc. G II: 36), Spinoza rechazaría la tesis cartesiana según la cual el criterio de verdad de una idea es su claridad y distinción.³⁰ A nuestro modo de ver, este hecho no implica un distanciamiento de la concepción cartesiana de la idea clara y distinta, sino que, al contrario, se trataría más bien de un modo de reafirmarla. Por cierto, Spinoza intenta rechazar cualquier posibilidad de duda sobre la idea clara y distinta (véase *TIE* §79; G II: 30). Por otra parte, el concepto de adecuación es también en cierto modo un criterio para distinguir la idea verdadera de la falsa, pues en la idea adecuada la verdad se revela a sí misma. Además, al igual que el criterio de claridad y distinción, el de adecuación es un criterio interno. Se comprende, entonces, que Spinoza no introduce el concepto de adecuación en contra de la claridad y distinción, sino que más bien intenta explicarla eliminando cualquier malentendido psicologista.³¹

Como contrapartida, encontramos que también se da un acercamiento acerca de la concepción del error. En efecto, para Spinoza, “en las ideas no hay nada positivo por lo que se digan falsas” (*EII* p33, G II: 116). Así, “cuando miramos al sol imaginamos que dista de unos 200 pies” y esto es erróneo, pero esa idea no es falsa por percibir al sol de esa manera, sino porque quien la tiene ignora la distancia real del sol y las causas por las que lo percibimos como si estuviera a 200 pies (*EII* p35 esc. G II: 117). Vale decir, porque no tenemos una idea adecuada del mismo. De este modo, como en Descartes, en cuanto la mente es consciente de que percibe o afirma un

176 I

²⁹ Véanse Garret 1990: 14-15 y Gueroult 1968: 25. Como señala Gueroult, Spinoza nunca califica a las ideas de “oscuras”, solo de “confusas” (véase Gueroult 1974: 579). Quizás Spinoza ha pensado que atribuir oscuridad a la idea es un contrasentido, pues, la idea, en cuanto que siempre revela algo, es en sí misma una especie de luz.

³⁰ Véanse Garret 1990: 16 y Mark 1978: 11. Es importante tener en cuenta que la distancia que pretenden establecer algunos comentaristas entre Spinoza y Descartes sobre este punto se debe en buena medida a que consideran que la concepción cartesiana de la idea es aquella de la idea como objeto, es decir, como imagen (véanse Parkinson 1978: 36 y Mark 1978: 12).

³¹ La adecuación presenta algunas particularidades en Spinoza, respecto de la claridad y distinción cartesiana, pues este autor no exige que la idea adecuada contenga las ideas de todas las propiedades que conforman la naturaleza del objeto ideado, sino solo las ideas que constituyen la génesis del objeto (véanse Gueroult 1974: 580, Nadler 2006: 164 y Della Rocca 2008: 114).

determinado contenido, no hay error.³² El error reside en que la afirmación no coincide con el objeto representado, es decir, con la realidad objetiva. Aquí es preciso aclarar que Spinoza suele utilizar la expresión “objeto de la idea” (*objectum* o *ideatum*) en dos sentidos: por un lado, como el objeto representado, por otro, como el correlato extenso del objeto representado (véase Radner 1971: 346 y ss.). Siguiendo el ejemplo de Nadler, si pienso en un unicornio, el objeto representado es el unicornio, mientras que el objeto correspondiente a dicha idea en la extensión serán ciertos movimientos en mi cerebro (véase Nadler 2006: 161-162). El primero de estos sentidos equivale a lo que Descartes llamaba realidad objetiva y es el que entra en juego en el concepto de adecuación.³³

Pues bien, nos resta considerar una última cuestión: ¿se puede concluir de lo anterior que toda idea adecuada es una idea intuitiva, vale decir, una idea cuya certeza se capta de manera inmediata? Ciertamente, no. En efecto, hay ideas que son adecuadas porque se siguen de otras ideas adecuadas (véase EII p40 G II: 120). De modo que una idea adecuada no necesariamente es una idea inmediata. Sin embargo, es claro que Spinoza admite que la mente humana tiene la posibilidad de captar ideas adecuadas o claras y distintas de manera intuitiva en un sentido muy similar al que propone Descartes.

Efectivamente, Descartes afirma que uno puede comprender a través de la intuición —es decir, de un modo inmediato e indubitable— “que existe, que piensa, que el triángulo está limitado solo por tres líneas, la esfera por una sola superficie y otros hechos similares”. También captamos intuitivamente que “2 y 2 hacen cuatro” o que “3 y 1 hacen 4” (Regla III, AT X: 368-369). Estos ejemplos de conocimiento intuitivo sin dudas se asemejan notablemente a los ejemplos de Spinoza que hemos mencionado arriba, a saber, que el alma está unida al cuerpo, que dos líneas paralelas a una tercera son paralelas entre sí, que 2 y 3 son 5. También al del cálculo del cuarto proporcional que aparece tanto en el TIE como en la Ética (supra pp. 175-176).³⁴ En este sentido, no es un dato menor que en ambos textos, Spinoza,

I 177

³² Véanse Descartes AT VIII: 7 y Wilson 1978: 323.

³³ Este aspecto de la idea es indicado por Spinoza algunas veces por las expresiones “*essentia objectiva*” (TIE §33; G I: 15) o “*esse objetivum*” (EII p8 cor. G II: 92) y el aspecto activo por “*essentia formal*” (TIE §33; G I: 15) o “*esse formale*” (EII p5 cor. G II: 89).

³⁴ También deberíamos incluir entre los ejemplos a los pensamientos simples, los cuales, “... no pueden menos de ser verdaderos, como la idea simple de semicírculo, de movimiento, de cantidad, etc. Lo que estas contienen de afirmación, coincide con su concepto, sin exceder en nada de él. Podemos, pues, formar ideas simples como nos plazca, sin el menor escrúpulo de error” (TIE 72 G II: 27).

al igual que Descartes en las *Reglas*, utiliza la expresión “*videt... intuitive*” para referirse al modo en que es aprehendido el objeto de conocimiento. Por otra parte, no hay que olvidar el ejemplo de la definición genética de círculo que aparece en el *TIE* (§72 *G II*: 27) y en la correspondencia (*Ep.* 60 *G IV*: 270-271), pues allí se ve claramente cómo una idea adecuada de la esencia de un objeto surge ante la mente con una certeza inmediata. Si bien la teoría de la definición genética propia de la metodología de Spinoza no es un elemento cartesiano, como puede verse, no es incompatible con la concepción cartesiana de la idea.

Por último, aunque en la *Ética* Spinoza no menciona explícitamente otros ejemplos además del cálculo del cuarto proporcional, es posible afirmar que también se da allí un conocimiento intuitivo –inmediato e indubitable– de las definiciones y los axiomas. En efecto, si admitimos, que las definiciones de la *Ética* son definiciones reales y nominales al mismo tiempo, podemos ver en ellas buenos ejemplos de ideas claras y distintas aprehendidas de manera intuitiva por el entendimiento (véase Gueroult 1968: 20-21, 40 y ss.).³⁵ En cuanto a los axiomas, aunque son verdades de carácter general no por ello son menos inmediatos y evidentes que las definiciones.³⁶ Algo similar podría decirse de la visión que tiene Spinoza de las nociones comunes, cuya captación es posible en virtud de que “todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas que deben ser percibidas adecuadamente, es decir, clara y distintamente” (*EII* p38 cor. *G II*: 119).

178 |

4. Conclusiones

Un balance del recorrido realizado hasta aquí arroja el siguiente saldo. En primer lugar, resulta evidente que la manera de entender la intuición en la epistemología cartesiana y spinoziana aparece estrechamente dependiente de la noción de idea y de la naturaleza de la sustancia pensante. Ciertamente, como hemos visto, este tipo de conocimiento depende totalmente de la capacidad de la mente de formar ideas y sus propiedades esenciales –inmediatez y autoevidencia– están ligadas directamente

³⁵ En este sentido y de un modo que concuerda con lo que hemos dicho anteriormente, en la correspondencia Spinoza menciona a Oldenburg el axioma según el cual: “...toda definición o idea clara y distinta es verdadera” (*Ep.* 4, *G IV*: 13). A Tschirnhaus le indica la definición sexta del libro primero como un ejemplo de definición causal y por tanto de idea adecuada (véase *Ep.* 60 *G IV*: 270-271).

³⁶ Véase Gueroult 1968: 85-86 y 1974: 604-605.

a la naturaleza de la idea. Así, al igual que en Descartes, el conocimiento de las verdades fundamentales, esto es, de los principios del conocimiento, se encuentra anclado a un poder que se explica en última instancia por las características propias de la sustancia pensante.

En segundo lugar, si nuestro análisis es correcto, es evidente que el problema de qué sea la intuición en la filosofía de Spinoza y qué papel juega en la *Ética* no se puede circunscribir a la cuestión de la ciencia intuitiva. En efecto, hemos visto que está en juego en los escritos de Spinoza un concepto de intuición más amplio, el cual parece funcionar más como una fuente de conocimiento que como un género. Si esto es así, deberíamos admitir que la intuición juega un rol muy importante en la manera en que Spinoza entiende el acceso al conocimiento. Algo que se pierde completamente de vista en la problemática de la ciencia intuitiva. Dicho más directamente, la intuición podría ser vista como la fuente de ideas que constituyen la base del segundo género —es decir, la razón— o incluso de la misma ciencia intuitiva. Por lo demás, esta interpretación podría ayudarnos a arrojar más luz sobre la cuestión de cuál es el género de conocimiento que opera en la *Ética*, aunque, claro está, es una cuestión que deberemos dejar para otra ocasión.³⁷

BIBLIOGRAFÍA

I 179

- Ayers, M.** (1998), “Ideas and Objective Being”, en Garber y Ayers (1998: 1062–1107).
- Beysade, J. M.** (1979), *La Philosophie Première de Descartes* (Paris: Flammarion).
- Boyle, D. A.** (2009), *Descartes on Innate Ideas* (London–New York: Continuum).
- Carr, S.** (1978), “Spinoza’s Distinction between Rational and Intuitive Knowledge”, *The Philosophical Review*, 87: 241–252.
- Curley, E. M.** (1973), “Experience in Spinoza’s Theory of Knowledge”, en Grene (1973: 25–59).
- Della Rocca, M.** (2003), “The Power of an Idea: Spinoza’s Critique of Pure Will”, *Notís*, 37: 200–231.
- Della Rocca, M.** (2006), “Judgment and Will”, en Gaukroger (2006: 142–159).
- Della Rocca, M.** (2008), *Spinoza* (New York: Routledge).
- Descartes, R.** (*AT*), *Oeuvres de Descartes*, par Ch. Adam et P. Tannery, 11 vols. (Paris: Léopold Cerf Imprimeur-Editeur, 1897–1913).
- Descartes, R.** *Los principios de la filosofía*, en *Obras Escogidas*, traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwank (Buenos Aires: Charcas, 1967).

³⁷ Agradezco las valiosas sugerencias y comentarios críticos del evaluador anónimo que me permitieron clarificar muchos puntos oscuros del trabajo.

- Descartes, R.** *Meditaciones Metafísicas: Con Objeciones y Respuestas*, Introducción, traducción y notas de Vidal Peña (Madrid: Alfaguara, 1977).
- Descartes, R.** *Reglas para la dirección del espíritu*, en *Obras Escogidas*, traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwank (Buenos Aires: Charcas, 1967).
- Garber, D. y Ayers, M.** (1998) (comps.), *The Cambridge History of the Seventeenth-Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Garret, D.** (1990), "Truth, Method and Correspondence in Spinoza and Leibniz", *Studia Spinozana*, 6: 13-43.
- Garret, D.** (2010), "Spinoza's Theory of *Scientia Intuitiva*", en Sorell, Rogers y Kraye (2010: 99-115).
- Gaukroger, S.** (1989) *Cartesian Logic: An Essay on Descartes's Conception of Inference* (Oxford: Clarendon Press).
- Gaukroger, S.** (2006) (ed.), *The Blackwell Guides to Descartes' Meditations* (Malden: Blackwell).
- Gewirth, A.** (1943), "Clearness and Distinctness in Descartes", *Philosophy*, 18 (69): 17-36.
- Giancotti Boscherini, E.** (1972), *Che cosa ha "veramente" detto Spinoza* (Roma: Ubaldini).
- Gleizer, M. A.** (1998), "Spinoza y la idea-cuadro cartesiana", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 24: 41-54.
- Grene, M.** (1973) (comp.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (Garden City: Doubleday/Anchor Press).
- Guerot, M.** (1968), *Ethique I, Dieu* (Paris: Aubier).
- Guerot, M.** (1974), *Ethique II, L'ame* (Paris: Aubier).
- Hamelin, O.** (1921), *Le système de Descartes* (Paris: Félix Alcan).
- Hatfield, G.** (1998), "The Cognitive Faculties", en Garber y Ayers (1998: 953-1002).
- Hubbeling, H. G.** (1986), "The Third Way of Knowledge (intuition) in Spinoza", *Studia Spinozana*, 2: 219-232.
- Joachim, H.** (1940), *Spinoza's Tractatus Intellectus Emendatione: A commentary* (Oxford: Clarendon Press).
- Jolley, N.** (1990), *The Light of Reason: The Light of the Soul: Theory of Ideas in Descartes, Malebranche and Leibniz* (Oxford: Oxford University Press).
- Marion, J.-L.** (2010), *Cuestiones cartesianas* (Buenos Aires: Prometeo).
- Mark, T. C.** (1978), "Truth and Adequacy in Spinozistic Ideas", en Shahan y Biro (1978: 11-34).
- Matheron, A.** (1982), "Les modes de connaissance du TRE et les genres de connaissance de l'Ethique", en *Colloque Cerisy* (Paris: J.Vrin, 98-106).
- Miller, J.** (2004), "Spinoza and the a priori", *Canadian Journal of Philosophy*, 34: 555-590.
- Nadler, S.** (2006), *Spinoza's Ethics: An Introduction* (New York: Cambridge University Press).
- Parkinson, G. H. R.** (1954), *Spinoza's Theory of Knowledge* (Oxford, Clarendon Press).
- Parkinson, G. H. R.** (1978), "'Truth Is Its Own Standard': Aspects of Spinoza's Theory of Truth", en Shahan y Biro (1978: 36-55).
- Radner, D.** (1971), "Spinoza's Theory of Ideas", *The Philosophical Review*, 80: 338-359.

- Shahan, R. W. y Biro J. I.** (1978) (eds.), *Spinoza: New Perspectives* (Norman: University of Oklahoma Press).
- Sorell, T., Rogers G. A. C y Kraye, J.** (2010) (comps.), *Scientia in Early Modern Philosophy. Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles* (Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer).
- Spinoza, B.** (*E*), *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Atilano Domínguez (Madrid: Trotta, 2000).
- Spinoza, B.** (*Ep.*), *Correspondencia*, traducción de Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 1998).
- Spinoza, B.** (*G*), *Opera*, edición de Carl Gebhardt, 4 vols. (Heidelberg: C. Winter, 1925, reed. 1972).
- Spinoza, B.** (*KV*), *Tratado breve sobre Dios, el hombre y la felicidad*, traducción de Atilano Domínguez, (Madrid: Alianza, 1990).
- Spinoza, B.** (*TIE*), *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 1988).
- Spinoza, B.** (*TTP*), *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 1986).
- Williams, B.** (1995), *Descartes: El proyecto de una investigación pura* (México: IIF-UNAM).
- Wilson, M.** (1978), *Descartes* (London-New York: Routledge).
- Wolfson, H. A.** (1934), *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of his Reasoning* (Cambridge: Harvard University Press).
- Yolton, J. W.** (1984), *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

I 181

Recibido: 02-2016; aceptado: 03-2017