

Nuevas reflexiones acerca del ser *modos finitos* de la *sustancia infinita* en Spinoza

Antonieta García Ruza

Universidad de Buenos Aires/CONICET ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.92182>

Recibido: 28 de octubre de 2023 • Aceptado: 17 de mayo de 2024

Resumen: El presente trabajo se inscribe en el contexto de una investigación doctoral y tiene como base una hipótesis denominada onto-gnoseológica. Dicha hipótesis sostiene que las dualidades al interior del sistema spinoziano (expresadas en las duplas infinito-finito, eternidad-duración, esencia-existencia, sustancia-modos), lejos de referir a distinciones ontológicas, deben entenderse como distinciones gnoseológicas. En el marco de esta hipótesis, busco probar en este artículo que las nociones de sustancia y modos finitos, tradicionalmente entendidas como fuertemente ontológicas, son asociadas consistentemente por Spinoza a las distintas maneras de conocer humanas. Esto es, son presentadas como las notas, rasgos o caracteres con los que los hombres conciben lo real a partir de los distintos géneros de conocimiento. La defensa de esta hipótesis interpretativa tiene como corolario no sólo la supresión de toda objeción dualista al sistema unívoco spinoziano, sino, también, una comprensión más profunda de la teoría del conocimiento de Spinoza.

Palabras clave: Univocidad; Dualidad; Sustancia; Modos; Imaginación; Razón.

ENG New Reflections on Being Finite Modes of Infinite Substance in Spinoza

Abstract: This work is part of a doctoral research and is based on a hypothesis called onto-gnoseological. This hypothesis maintains that the dualities within the spinozian system (expressed in the pairs infinite-finite, eternity-duration, essence-existence, substance-modes) cannot be considered as ontological but rather as gnoseological. Within the framework of this hypothesis, I seek to prove in this article that the notions of substance and finite modes, traditionally understood as strongly ontological, are consistently associated by Spinoza with the different human ways of knowing. That is, they are presented as the notes, traits or characters with which men conceive Nature from the different genres of knowledge. This kind of interpretation has as a corollary not only the suppression of all dualist objection to the spinozian univocal system, but also a deeper understanding of the power of human knowledge in Spinoza.

Keywords: Univocity; Duality; Substance; Modes; Imagination; Reason.

Sumario: 1. Introducción. 2. Desontologización de las nociones de sustancia y modos. 3. Sustancia-modos; razón-imaginación. 3.1. Diálogos y reflexiones sobre entendimiento y razón. 3.2. Perspectivas desde el Epistolario y ejemplos ilustrativos. 4. Univocidad y ciencia intuitiva. 4.1. Ciencia intuitiva y el acceso a la comprensión total. 4.2. Ejemplos de comprensión intuitiva en la obra de Spinoza. 5. A modo de cierre. Referencias.

Cómo citar: García Ruza, A. (2025) "Nuevas reflexiones acerca del ser *modos finitos* de la *sustancia infinita* en Spinoza". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42 (1), 39-51.

1. Introducción

Las lecturas que se han hecho de la ontología spinoziana desde los inicios de su recepción han tenido que desentrañar el problemático vínculo que existe entre Dios –o la única sustancia absolutamente infinita– y los infinitos modos finitos¹ que de él se siguen como su efecto necesario e inmanente (EIP15 y 16). La inmanencia

¹ Analizaremos en esta ocasión sólo el problema que reviste el vínculo entre la sustancia absolutamente infinita y los modos finitos. El análisis del lugar que los modos infinitos ocupan en el sistema spinoziano ya ha sido realizado en García Ruza, Antonieta. "Una interpretación gnoseológica de los conceptos de esencia y existencia en Spinoza", en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, no. 15-16, 2023, pp. 182-211.

postulada por Spinoza a pocas proposiciones de iniciada la *Ética*² como explicación de este nexa estuvo lejos de sonar como una solución acabada a los oídos de los intérpretes. La discusión en torno al lugar que ocupa la finitud en un sistema que defiende la existencia de un solo ser absolutamente infinito ha sido, y sigue siendo hasta nuestros días, de los puntos más discutidos de su filosofía. Los lectores de su obra no sólo no han llegado a acuerdos sobre esta cuestión, sino que se han sugerido las interpretaciones más disímiles en torno a dicho vínculo³. No hace falta más que tener presente, por ejemplo, las lecturas de Pierre Bayle y Hegel sobre este punto apenas iniciada la recepción. El primero acusaba a Spinoza de ateo por sostener que su ontología destruía todo lo infinito, reduciéndolo a una multiplicidad cambiante, durable y finita⁴; el segundo, en la vereda contraria, afirmaba que el sistema spinoziano derivaba en un acosmismo al reducir toda la realidad finita a una pura nada que se veía aplastada por un Dios infinito que es lo único que terminaba por existir⁵. A estas lecturas *unilaterales* que, o bien optaron por los modos finitos o bien por la sustancia infinita, se sumaron, más tarde, aquellas que buscaron compatibilizar la realidad de ambos aspectos, esto es, no renunciar ni a la sustancia ni a sus modificaciones. Podemos nombrar entre ellas, por un lado, a las lecturas dualistas y, por el otro, a las unívocas. Las *dualistas*, haciéndose eco de la distinción planteada por Spinoza entre el *ser en sí* y el *ser en otro*, sostuvieron que la posición spinozista no se aleja de un planteo de corte platónico en el que lo real aparece quebrado en dos ámbitos completamente diferentes expresados por la sustancia infinita y sus modificaciones finitas. Esto es, abrazaron la división ontológica para conservar tanto la sustancia como sus modificaciones finitas⁶. Las lecturas *unívocas*, por el contrario, haciendo hincapié fundamental en el concepto de inmanencia, buscaron mostrar que la metafísica spinoziana no postula más que un mismo

proceso de causalidad, expresión o existencia de la sustancia y sus modos, negando así cualquier tipo de trascendencia o dualismo. Esto es, borrando, en la medida de lo posible, todo aquello que aludiera a distinción o diferencia entre la sustancia y sus modos⁷.

Tal como lo entiendo, si bien las lecturas brevemente esgrimidas arriban a interpretaciones del nexa sustancia-modos radicalmente diferentes, comparten un mismo punto de partida: el de la *lectura ontológica* de dichas nociones. Esto es, tienen la convicción de que los conceptos de Dios y sus modificaciones poseen un respaldo ontológico, aludiendo a dos maneras de ser diferentes. Es este hecho el que obliga a los intérpretes a tener que tomar decisiones radicales para volver coherente esta dualidad con el monismo sustancial postulado por Spinoza. De allí que el mismo punto de partida derive en una pluralidad de interpretaciones que nada tienen en común, excepto el simplificar la propuesta spinoziana reduciéndola a un esquema en el que siempre se pierde algo. Las lecturas *unilaterales* postulan la unidad, pero como la consecuencia de la eliminación de uno de los aspectos fundamentales del ser, o bien anulan la sustancia o bien los modos, quitándole profundidad y complejidad al planteo. Las *dualistas*, al realizar un análisis de tipo platónico, donde lo infinito se separa de lo finito y lo trasciende, pierden de vista que la ontología de Spinoza abraza la univocidad de lo real. Las *unívocas*, logran conservar la univocidad pero a costa de ignorar la dualidad que, por entenderla como meramente ontológica, no logran armonizar con el planteo spinoziano.

Así, ninguna de estas *lecturas ontológicas* logra evitar caer en tergiversaciones y deformaciones de la filosofía spinoziana. Es imposible, si partimos de una interpretación ontológica de los conceptos de sustancia y modos presentados por Spinoza, lograr una aproximación a la riqueza y profundidad de su propuesta filosófica.

En virtud de este estado de cosas, buscaré, en lo que sigue, postular un punto de partida distinto: consideraré estas nociones como gnoseológicas, esto es, como introducidas por el conocimiento humano. Con una línea interpretativa que denomino *onto-gnoseológica*⁸, buscaré mostrar que Spinoza presenta, a lo largo de toda su obra, la dupla sustancia-modos como consecuencia de las maneras de conocer de los hombres. En efecto, los modos son asociados consistentemente por nuestro filósofo a la manera de concebir lo real a partir de la imaginación, que concibe la Naturaleza en su finitud y en tanto *modificación*. La sustancia, por su parte, aparece como consecuencia de la manera de conocer de la razón, que concibe la misma Naturaleza pero en su infinitud y unidad. Así, mientras la realidad o Naturaleza

² Las obras de Spinoza se citan según la paginación de la edición canónica: Baruch Spinoza. *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberg Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1925. Para citar cada obra, se utilizan las siguientes abreviaturas y referencias: TIE *Tractatus de intellectus emendatione (Tratado de la reforma del entendimiento)* (párrafo de Gb.); CM *Cogitata metaphysica (Pensamientos metafísicos)* (página Gebhardt y página traducción al español); KV *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs Welstand (Tratado breve)* (parte, capítulo, apartado). Ep = *Epistolae (Epistolario)* (número y p. Gb.); La *Ética* se cita según su modo habitual (indicando la parte en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número). Las traducciones al castellano de todas las obras utilizadas son consignadas en la bibliografía.

³ Para un estudio pormenorizado de estas líneas interpretativas y los autores que las defendieron consultar García Ruza, Antonieta. "Univocidad versus Dualidad en Spinoza: Historia de una confusión", en *Cadernos Espinosanos. Estudios sobre el siglo XVII*, n° 43, jul-dic 2020, ISSN 1413-6651, pp. 81-131.

⁴ Pierre Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, compilado traducido y dirigido por Fernando Bahr (Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2010), 366.

⁵ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Colección de textos clásicos: Grandes obras, Tomo I, dirigida por José Gaos, (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955), 303.

⁶ Podemos nombrar como representantes de las lecturas platónicas a Valtteri Viljanen, Don Garrett, Christopher Martin, Tad Schmaltz, Charles Jarrett, entre otros.

⁷ Exponentes de esta corriente son Gilles Deleuze, Vittorio Morfino, Marilena Chau, entre otros. El concepto de *expresión*, propiamente deleuzeano, sirve para resumir esta posición que defiende la existencia de un único ente (Ente-uno) o Ser que se expresa de infinitas maneras (Cf. Gilles Deleuze. *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. Horst Vogel. Barcelona: Muchnik editores S. A., 1996).

⁸ Para una explicación más profunda de esta hipótesis Cf. García Ruza, Antonieta. "La *Ética* de Spinoza como proyecto onto-gnoseológico", en *Daimon. Revista internacional de filosofía*, España, 86, 2022, pp. 101-116. <https://doi.org/10.6018/daimon.423251>.

es una y la misma –de allí la univocidad–, la dualidad es introducida por las distintas perspectivas que nos brindan nuestras capacidades cognoscitivas. Ahora bien, tal como sabemos, hay un tercer y fundamental género de conocimiento para Spinoza: la ciencia intuitiva. Mientras que el dualismo gnoseológico refiere a sólo dos accesos cognoscitivos, las maneras de conocer humanas son tres. Buscaré, entonces, mostrar que la causa de esta disparidad es, justamente, el rol fundamental que Spinoza otorga a la ciencia intuitiva, aquello que la hace no sólo diferente de la imaginación y la razón, sino más excelsa y deseable. Esta excelencia radica, justamente, en su acceso a la univocidad de lo real: cuando los seres humanos conocen según el tercer género de conocimiento perciben la unión inmediata de las perspectivas que la imaginación y la razón presentaban como separadas. La ciencia intuitiva nos brinda un conocimiento completo, ya sin perspectivas, sino como la fusión de ellas. Esto es, accede a la constatación de la univocidad ontológica que existe entre las nociones de sustancia y modos. En otras palabras, nos permite comprender la unión que poseemos con toda la Naturaleza, llevándonos a la más alta felicidad (TIE 8).

Este modo de entender el planteo spinoziano, por un lado, evitará la paradoja que implica la defensa de una dualidad ontológica en un sistema monista. Esto elimina tanto las *lecturas dualistas* que se aferraban a dicha dualidad para postular un sistema trascendente, como las *unilaterales*, que, separándose de ellas, debían elegir qué hacer con este punto de partida quebrado, proclamando la unidad a costa de eliminar algún estrato de lo real. Por otro lado, el entender la dualidad como gnoseológica, nos permitirá conservarla sin perjuicio alguno de la univocidad del ser spinoziano. Esto es, evitará tener que caer, tal como lo hacían las *lecturas unívocas*, en la supresión de la distinción como única forma de abrazar la unidad. Este conservar las nociones de sustancia y modos como gnoseológicas hace que tengamos presente las limitaciones de los primeros dos géneros de conocimiento y la importancia de la ciencia intuitiva como conocimiento completo de la Naturaleza.

2. Desontologización de las nociones de sustancia y modos

Spinoza aborda en sus *Pensamientos metafísicos* dos nociones que considero de fundamental importancia para el análisis de la dupla sustancia-modos: las nociones de *uno* y *múltiple*. Nuestro filósofo decide dar una definición de estos conceptos para distinguirse explícitamente de aquellos a quienes denomina “metafísicos” por confundir entes de razón con el ser real, esto es, por sostener que todo ser es uno, verdadero y bueno, como si esos términos fuesen realmente sus afecciones. Frente a esto, sostiene Spinoza: “[n]osotros, en cambio, decimos que la unidad ni se distingue en modo alguno del ser ni le añade nada, sino que sólo es un modo de pensar, con el que separamos una cosa de las demás, que son semejantes a ella o que concuerdan de alguna forma con ella” (CM 246. Trad. cast.: 244). A esto agrega:

[...] a la unidad se opone la multitud, la cual tampoco añade nada a las cosas, ni es más que un modo de pensar [...] Dios, en cuanto lo separamos de los demás seres se puede

denominar uno; pero en cuanto que no puede haber varios de la misma naturaleza, se puede llamar único. No obstante, si quisiéramos examinar la cuestión con más rigor, quizás pudiéramos demostrar que sólo impropriamente decimos que Dios es uno y único. Pero este asunto no tiene mayor importancia o, mejor dicho, no tiene ninguna para quienes se interesan por las cosas y no por los nombres (*Ibidem*).

Spinoza, que ya se ha mostrado preocupado en esta obra de juventud por establecer la distinción entre el ser real y los entes de razón (CM 234. Trad. cast: 231), vuelve a recurrir a ella para analizar los conceptos de uno y múltiple. La unidad, afirma, no se distingue en modo alguno del ser, ni tampoco añade nada a este, sino que sólo es un modo de pensar con el que separamos una cosa de las demás. La multitud, por su parte, tampoco es más que un *modus cogitandi* que no agrega nada a las cosas. De esta manera, concluye, Dios, en la medida en que lo separamos de los demás seres, puede denominarse uno. Pero, en la medida en que no hay otra sustancia de la misma naturaleza, puede llamarse único. Ahora bien, establece Spinoza a continuación, “si quisiéramos examinar la cuestión con más rigor, quizás pudiéramos demostrar que sólo impropriamente decimos que Dios es uno y único”. Una vez hecha esta contundente proclamación, nuestro filósofo decide no profundizar en ella, alegando que no posee mayor importancia para quienes se interesan por las cosas y no por los nombres.

Analicemos en mayor profundidad lo que Spinoza afirma en este pasaje. En primer lugar, es sumamente alusivo que nuestro filósofo busque aquí alejarse de los “metafísicos”, a quienes define como aquellos que interpretan como ontológicos conceptos que no son más que entes de razón o modos de pensar. Es un error, en este sentido, confundir la realidad con nuestro modo de conocerla. Por eso, es de fundamental importancia lo que Spinoza establece a continuación: es el mismo ser el que puede llamarse *uno* y *único*, o *múltiple*. Estos nombres no le añaden ni quitan nada, esto es, no tienen injerencia sobre lo que existe. En este sentido, nuestro filósofo estipula en esta obra de juventud que la unidad y la multiplicidad refieren, desde el punto de vista ontológico a la misma realidad. Estas nociones surgen, entonces, de nuestras maneras de pensar, comparar, relacionar o asir lo que existe. Así, por ejemplo, llamamos a Dios *uno* en la medida en que lo separamos de los demás seres. Esto, aun cuando este Dios no pueda existir separado de estos seres. Así, Spinoza nos previene contra los riesgos de confundir lo real con nuestros modos de pensarlo o concebirlo. No hay que caer en los errores de los metafísicos, sino que debemos poder distinguir entre estas dos cuestiones claramente. Es esto lo que nos llevará a una comprensión adecuada y completa del ser.

El *Tratado breve* se encuentra en esta misma línea, aunque nos permite dar un paso más en el análisis de los conceptos de sustancia y modos específicamente. Allí, tal como mostraré más adelante que sucede en la *Ética*, Spinoza comienza por brindar una distinción entre la sustancia y sus modificaciones que parece ser de carácter ontológico,

para luego buscar un origen de esta dualidad en el conocimiento. El Capítulo 2 de la Primera Parte del KV, titulado *Qué es Dios*, busca explicitar el vínculo entre Dios, sus atributos y sus modos. En función de esta cuestión se hallan los primeros apartados, donde nuestro filósofo se dedica a resolver objeciones fundamentales a su ontología, como el problema de la división de la extensión divina, y cómo esta puede convenir a un ser perfecto como Dios (KV I, 2, §18). Respecto de esta cuestión afirma, en absoluta continuidad con sus *Pensamientos metafísicos*, “[q]ue parte y todo no son ningún ser verdadero o real, sino solamente entes de razón, y [que] por consiguiente en la naturaleza* no existen ni todo ni partes” (KV I, 2, §19). En este sentido, agrega, no puede decirse que la extensión tenga partes, sino que ella es infinita en su naturaleza (*Ibidem*). Así, el todo y las partes –que en CM aparecían como lo uno y lo múltiple– son asociados aquí, nuevamente, a entes de razón que no dicen nada acerca del ser.

Ahora bien, ¿qué implica que en la naturaleza no haya todo ni partes? Es evidente que, en tanto modos finitos extensos, somos múltiples y distintos, esto es, partes de la extensión divina. Spinoza se ocupa, a continuación, de explicar en qué sentido sí podemos hablar de partes. Esto es, plantea, como lo hará a lo largo de su obra, que desde un punto de vista es imposible hablar de dualidad, pero desde otro es absolutamente necesario. Así, señala que “por lo que concierne al dividir en la naturaleza, decimos que la división jamás tiene lugar, como ya antes se ha dicho, en la sustancia, sino siempre y sólo en los modos de la sustancia” (KV I, 2, §21). En este sentido, agrega, cuando decimos que el hombre perece o es destruido, esto sólo se entiende del hombre en tanto modo, y no de la sustancia, de la que él depende (*Ibidem*). De esta manera, Spinoza busca hacer coherente la univocidad con la dualidad: por un lado, se proclama la unidad de la naturaleza estableciendo que en ella no hay partes ni todo; por el otro, establece que puede hablarse de división de la naturaleza, pero sólo desde el punto de vista de los modos.

El *Epistolario* es, sin dudas, una obra esencial para abordar esta misma dupla. Allí, Spinoza busca explicar, frente a objeciones de sus interlocutores, la relación precisa que une al todo con sus partes, esto es, el modo en que la unidad de Dios es compatible con la pluralidad de sus modificaciones por fuera de toda dualidad ontológica. En función de esta cuestión, nuestro filósofo proclama en la Carta 12 que “*concebimos* la existencia de la sustancia como absolutamente diferente de la existencia de los modos” (Ep. 12, Gb. 54. Énfasis mío). En la misiva 32 se expresa en el mismo sentido, fundando la distinción entre el todo y sus partes en las distintas maneras de considerar de los hombres. Allí, utilizando el conocido ejemplo de la sangre, ilustra la relación de la sustancia y sus modos en los siguientes términos:

Dado que los movimientos de las partículas de la linfa, del quilo, etc., se adaptan mutuamente en función de su tamaño y forma, de modo que coinciden⁹ por completo entre sí y forman

todas a la vez un solo líquido, sólo en tal sentido se considera a la linfa, al quilo, etc. como partes de la sangre; pero en cuanto concebimos que las partículas linfáticas se diferencian, en función de su forma y movimiento, de las partículas del quilo, en tal sentido las consideramos como un todo, no como una parte. (Ep. 32, Gb. 171. Énfasis mío)

Así, la diferencia se asienta en los distintos modos de concebir una y la misma cosa. Spinoza establece que concebir las cosas como una parte es considerarlas en tanto siendo una porción de otra cosa. Por el contrario, cuando las concibo como un todo, las considero como cosas aisladas, separadas del resto, en su individualidad. Ahora bien, es siempre la misma partícula la que me encuentro concibiendo.

La *Ética* recoge esta misma intención y la plasma de modo superador. Esta cuestión se deja ver ya en las primeras páginas de esta obra magna, donde se brindan las definiciones de las nociones sustancia, modo, *en sí* y *en otro*, a partir de un interés gnoseológico. La sustancia aparece allí como aquello “que es en sí y se concibe por sí, esto es (*hoc est id*), aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa” (EIDef3)¹⁰. Encontramos en esta definición que a una primera parte de corte ontológico –lo que es *en sí*–, se suma la definición a partir del aspecto gnoseológico –aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa–. Esta última habilita una manera de leer el concepto de “sustancia” por fuera del carácter fuertemente ontológico que le ha dado la tradición. Ahora bien, ¿qué sucede con el “*en sí*” de la sustancia? ¿expresa éste, tal como sostienen las lecturas *dualistas*, una posible diferenciación real entre ella y los modos, que son “*en otro*”? Spinoza aborda los conceptos de “ser en sí” y “ser en otro” en los axiomas de esta primera parte. Allí dice:

- I. Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa.
- II. Lo que no puede concebirse por medio de otra cosa, debe concebirse por sí (EIAxl y II).

El axioma I plantea la distinción pero sin explicarla, y nos envía al axioma II. Éste parece asociar estos conceptos, en principio ontológicos, a modos de concebir: lo en sí (*in se*) se asocia a un modo de conocer que no necesita recurrir a nada por fuera de la cosa para entenderla; lo en otro (*in alio*), por el contrario, no tiene su causa explicativa en sí mismo.

La definición de modo se inscribe en esta misma línea, Spinoza hace hincapié en cómo lo concebimos: “Por modo entiendo las afecciones de una sustancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (EIDef5). Esta definición vuelve a enviarnos al concepto de “ser en otro”, que, como ya hemos establecido, se encuentra en los axiomas I y II. Así, los modos aparecen como aquellos que necesitan de otra cosa para poder ser comprendidos. ¿Implica esto un modo de ser distinto al de la sustancia? No necesariamente. Lo que

⁹ No debe entenderse este coincidir como una identidad o equivalencia; más bien tiene que ver con un concordar o adecuarse entre sí.

¹⁰ Esto mismo se replica en EIP8Esc., donde Spinoza señala que si los hombres atendieran a la naturaleza de la sustancia, entenderían que es “aquello que es en sí y es concebido por sí, esto es, aquello cuyo conocimiento no precisa del conocimiento de otra cosa”.

sí queda claro desde el inicio es que el comprender rectamente va a implicar una prioridad gnoseológica de la sustancia. Si no concebimos los modos a través de, por medio de, en la sustancia, será imposible conocerlos adecuadamente.

Estas definiciones se encuentran en completa consonancia con lo establecido en la epístola 32. Llamamos sustancia a aquello que concebimos como un todo, sin recurrir al concepto de ninguna otra cosa, como una entidad individual. Llamamos modo a aquello que concebimos como una parte de algo mayor, a cuyo concepto necesitamos recurrir para entenderlo adecuadamente. En esta misma línea se encuentra la Proposición 15 de la Primera Parte de la *Ética*. Allí, Spinoza distingue entre dos maneras de concebir la cantidad o extensión, “a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la imaginación; o bien como *sustancia*, lo que sólo hacemos con el entendimiento” (EIP15Esc. Énfasis mío). Ahora bien, señala inmediatamente nuestro filósofo, “la materia es la misma en todo lugar” (*Ibidem*). Es la misma extensión la que concebimos con la imaginación o con el entendimiento, extensión que recibirá el nombre de modo o sustancia según estos distintos accesos. Así, nuevamente, se insiste en abordar las nociones de sustancia y modos a partir de las distintas maneras de concebir la realidad. Dirijámonos, entonces, a mostrar el vínculo que hay entre los distintos géneros de conocimiento humano y la dupla sustancia-modos.

3. Sustancia-modos; razón-imaginación

Es un hecho que Spinoza vincula desde el inicio de su obra las nociones de sustancia y modos a los géneros de conocimiento humanos. No sólo, como hemos visto, decide en sus obras de juventud abordar la distinción entre lo sustancial y lo modal en virtud de los modos de concebir, sino que cuando tiene que definir estos conceptos en su obra magna lo hace de la misma manera. ¿Es esto una coincidencia? ¿Es posible que nuestro filósofo elija incluir en cada una de las definiciones esenciales de su ontología una clara referencia al modo de conocer humano y que, sin embargo, esto no sea un discurso pensado y planeado? No parece razonable. No hace falta más que indagar la manera en que Spinoza presenta los primeros dos géneros de conocimiento en su obra para constatar que tanto en el KV, como en el *Epistolario* y en la *Ética*, establece entre la dupla sustancia-modos y la dupla entendimiento-imaginación un vínculo inescindible: mediante la razón concebimos la naturaleza como todo o *sustancia* (EIP15Esc), mediante la imaginación como parte o modificación. Analicemos los textos.

En su *Tratado breve*, luego de afirmar que parte y todo no pueden referir a distinciones acerca del ser, Spinoza introduce dos diálogos que buscan explicar dicha dualidad en absoluta continuidad con nuestra hipótesis *onto-gnoseológica*. Dichos diálogos son: aquel que se da entre el entendimiento, el amor, la razón y la concupiscencia; y el que se da entre Erasmo y Teófilo¹¹. Ambos poseen como objetivo

el abordar la problemática relación entre sustancia y modos, pero en un tono más metafórico y poético que el del tratado en sí. Allí, la concupiscencia y Erasmo actúan como portadores de ciertas objeciones fundamentales, inquiriendo por el problema de la pluralidad y el de la mutabilidad, respectivamente (Spinoza 1990: nota 45 de Atilano Domínguez, 221). Nos interesa ahora analizar el primero de los diálogos debido a su relación con los primeros dos géneros de conocimiento. El segundo se abordará más adelante, cuando analicemos la manera de concebir de la ciencia intuitiva.

En el primero de ellos, como dijimos, Spinoza nos propone un intercambio entre el entendimiento, el amor, la razón y la concupiscencia. Atilano Domínguez señala que en este diálogo los conceptos de entendimiento y razón no poseen un significado muy preciso (*Ibid.*, nota 46, 222). Sin embargo, sabemos que Spinoza postula y define en su KV la teoría del conocimiento distinguiendo, del mismo modo en que lo hará en su *Ética*, entre tres géneros de conocimiento. Si bien la razón recibe en esta obra el nombre de *fe* o *fe verdadera*, es posible establecer que se trata de un conocimiento adecuado que –aún sin referencia a las nociones comunes– posee los rasgos del segundo género de conocimiento de su obra magna¹². Esto nos lleva a interpretar que el personaje encarnado por la razón debe poseer estas mismas características. El concepto de entendimiento, por su parte, también debe, en continuidad con lo que nuestro filósofo postula con anterioridad en el TIE, estar asociado a un conocimiento adecuado que se contrapone a la inadecuación de la imaginación¹³. De este modo, tanto la razón como el entendimiento son conocimientos adecuados de la Naturaleza, esto es, poseen un modo de concebir equivalente; lo que también es evidente por el modo colaborativo en que los presenta Spinoza. Ambos modos de conocer se enfrentan en bloque a las objeciones de la concupiscencia. Esta última es equiparada por

cosas o criaturas (dial. 1.º, § 12/fin y dial. 2.º, § 1), explicada a partir de los conceptos de naturaleza única e infinita (dial. 1.º, § 3), de sustancia-modos (Ib., § 9), de todo-partes (dial. 2.º, §§ 4-9) y, finalmente, de causa inmanente (dial. 1.º, § 12 y dial. 2.º, § 1-2), entendida como causa inmediata y no remoto (dial. 2.º, § 12). (Spinoza (1990) op. cit., nota 45 de Atilano Domínguez, p. 221).

¹² Basándome en los contundentes estudios realizados por Filippo Mignini y el apoyo casi unánime que a ellos han prestado los más célebres estudiosos de Spinoza, consideraré en este trabajo al KV como inmediatamente precedente a la *Ética* y, en este sentido, como una verdadera introducción metodológica y sistemática a lo que en la obra magna se sostiene. Así, entenderé que los géneros de conocimiento presentados en ambas obras pueden entenderse como equivalentes. Obviamente, exceptuando la postulación de las nociones comunes que nuestro filósofo realiza recién en su *Ética* (Cf. Mignini, F. “Per la datazione e l’interpretazione del Tractatus de intellectus emendatione de Spinoza” en *La cultura*, n° 17, 1979, ½, pp. 87-160; *Introduzione a Spinoza*, op. cit., pp. 5-35; *Nuovi contributi per la datazione e l’interpretazione del TIE (separata)*, Bibliopolis, 1985; “Per una nuova edizione del Tractatus de intellectus emendatione”, *Studia Spinoziana*, IV, 1988; “Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXXI, 1987).

¹³ En TIE Spinoza distingue entre la imaginación y el entendimiento como modos de conocer diferentes, uno adecuado y el otro inadecuado. (Cf. Eremiev, B.; Placencia, L., op. cit., p. 34).

¹¹ Atilano Domínguez señala que estos diálogos expresan una doctrina típicamente spinoziana: relación de Dios con las

Atilano Domínguez a la “opinión” (Spinoza 1990: nota 49 de Atilano Domínguez, 222), esto es, asociada al conocimiento inadecuado o imaginativo. Respecto al amor, este personaje no posee una incidencia considerable en la discusión. Sin embargo, debemos suponer que su carácter se halla en continuidad con aquello que se postula a lo largo del KV, donde es definido como una pasión que puede surgir de la opinión o de conceptos verdaderos, tendiendo la primera a nuestra perdición y la segunda a nuestra salvación suprema (KV, II, 3, §4). Esto es, el amor parece ser un afecto que, en este diálogo, bien puede construirse en función de las ideas inadecuadas de la concupiscencia, o de las verdaderas de la razón y el entendimiento. Investiguemos, entonces, qué perspectiva de lo real presenta cada uno de estos personajes en la discusión.

Este primer diálogo es iniciado por el *amor*, quien da lugar a la pregunta principal: si puede captarse “un ser que es la suma perfección y no puede ser limitado por algo distinto, y en el cual también yo estoy comprendido” (KV, I, 2, Diálogo 1°). Así, el dilema es presentado en torno a la relación entre la unidad y la pluralidad, esto es, la sustancia y sus modos. El primero en responder es el *entendimiento*, que afirma: “[y]o, por mi parte, no contemplo la naturaleza más que en su conjunto, infinita y sumamente perfecta. Y si lo pones en duda, pregúntaselo a la razón, y ésta te lo dirá” (KV, I, 2, Diálogo 1°, 2). Así, el entendimiento establece dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, que las notas con que conoce son la unidad, la infinitud y la perfección. En segundo lugar, que la posición que expresa es compartida por la razón, a quien hace referencia explícita. Tal como es de esperarse, el siguiente turno es el de la *razón*. Ésta se muestra en absoluto acuerdo con lo sostenido por el entendimiento, afirmando que la naturaleza es “una unidad eterna, infinita, todopoderosa” (KV, I, 2, Diálogo 1°, 3), a la que denomina “la naturaleza infinita y todo lo en la misma comprendido”. Así, parece referir a la sustancia y sus modos como a un todo único e infinito.

La concupiscencia, entonces, hace su entrada con una objeción directa a estos dos modos de concebir. A propósito de la diversidad de los atributos de la sustancia, señala: “[s]uena admirablemente el que la unidad y la diversidad, que yo veo por doquier en la naturaleza, concuerden entre sí. Pero ¿cómo? Yo veo que la sustancia pensante no tiene nada en común con la sustancia extensa y que la una limita a la otra” (KV, I, 2, Diálogo 1°, 4). Así, introduce la separación o división de lo real: la extensión y el pensamiento se le presentan como absolutamente distintos. El amor expresa, a continuación, su reticencia a unirse a aquello expresado por la concupiscencia, esto es, busca alejarse de aquellas ideas inadecuadas y dirigirse a aquello que postula la razón. En este sentido, objeta a la concupiscencia: “si alguna vez yo me hubiera unido con aquello que tú has apuntado, al momento hubiera sido perseguido por los dos principales enemigos del género humano, a saber, el odio y el arrepentimiento, y muchas veces también el olvido. Por eso, me vuelvo de nuevo hacia la razón para que prosiga y tape la boca a estos enemigos” (KV, I, 2, Diálogo 1°, 8). Así, se deja ver una preocupación fuertemente spinoziana: el amor no debe surgir de las opiniones, sino de conceptos

verdaderos. Sólo así dejará de ser una pasión, para ser esa acción que nos permite alcanzar nuestra salvación suprema (KV, II, 3, §4).

La razón, a continuación, vuelve a proclamar la unidad, afirmando que sólo hay un Uno, el cual existe por sí mismo y es el sujeto de todos los demás atributos (KV, I, 2, Diálogo 1°, 9). Para defender esto, recurre a la causa inmanente, replicando a la concupiscencia:

Tu razonamiento es, pues, éste: que la causa, puesto que es productora de los efectos, debe estar fuera de ellos. Y tú dices esto, porque tan sólo tienes noticias de la causa transitiva y no de la causa inmanente, la cual no produce en absoluto algo fuera de ella. Por ejemplo, el entendimiento, que es causa de sus conceptos: por eso también yo lo llamo causa (*en cuanto a* o en relación a sus efectos, que dependen de él); y, por otra parte, lo llamo todo, *en cuanto que* consta de sus conceptos. Por tanto, tampoco Dios es, respecto a sus efectos o creaturas, otra cosa que una causa inmanente, y, además, respecto a la segunda *consideración*, es un todo (KV, I, 2, Diálogo 1°, 12. Énfasis mío).

Así, la razón da por concluido este diálogo con una afirmación fundamental: el entendimiento, que podemos aquí asociar o bien al atributo pensamiento, o bien a su modo infinito inmediato, sólo puede llamarse todo *en cuanto que* consta de sus conceptos. En este sentido, al considerarlo como un todo, concebimos sus conceptos como sus partes, como siendo constitutivos de la totalidad. Lo contrario sucede cuando la concupiscencia es la encargada de percibir el mismo entendimiento, por sólo lograr captar las cosas de modo externo a su causa, esto es, desconociendo el carácter inmanente de lo real.

De este modo, Spinoza utiliza en este diálogo diferentes personajes para abordar el problema en torno a la relación entre la unidad de la extensión y la pluralidad de sus modificaciones. Estos personajes no sólo son asociados, a partir de sus nombres, a géneros de conocimiento humanos, sino que sus intervenciones dejan ver aquello que Spinoza proclama en su teoría del conocimiento. La concupiscencia, encarnando la imaginación, refiere a un modo de concebir que tiende a la separación y la división de la naturaleza. Este primer género no logra percibir la manera en que las modificaciones son en la sustancia, esto es, parte de un todo por el cual se explican adecuadamente. Así, es acusada por la razón de entender la relación sustancia-modos a partir de la exterioridad o causa transitiva: concibe los efectos a partir de su existencia, singularidad e individualidad (Spinoza 1990: nota 56 de Atilano Domínguez, 223). Este hecho evita que pueda aprehender la unidad que se da entre la causa y sus efectos. Así, Spinoza presenta a la imaginación en este diálogo como aquella que concibe los modos en sus diferencias e independencia, esto es, a partir de lo que no tienen en común. Lo que postulan el entendimiento y la razón, en tanto que conocimientos adecuados, es, justamente, lo contrario. Estos personajes establecen que la naturaleza es infinita y sumamente perfecta. Es en este sentido que la razón afirma comprender el carácter de causa inmanente que posee Dios, lo que la lleva a concebir la

Naturaleza en su unidad, dejando de lado cualquier multiplicidad (KV I, 2, Diálogo 1º, 12).

Como adelantamos, en su *Epistolario*, Spinoza vuelve a enfrentarse con la dupla sustancia-modos para brindar, nuevamente, una explicación a partir del factor gnoseológico. En la Carta 12, fechada en 1663, luego de establecer que “concebimos la existencia de la sustancia como absolutamente diferente de la existencia de los modos” (Ep. 12, Gb. 54), explicita a qué maneras de concebir se está refiriendo. Allí dice que:

la existencia y la duración de los modos, si consideramos estos y no el orden de la Naturaleza, como sucede muy a menudo, podemos determinarlas a voluntad (sin destruir, por esto, de ninguna manera el concepto que tenemos de ellas), *concebir*las mayores o menores, y dividir las en partes; pero la eternidad y la sustancia, como no pueden ser *concebidas* sino como infinitas, no pueden tolerar nada semejante, sin que destruyamos al mismo tiempo su concepto (Ep. 12, Gb. 55. Énfasis mío).

De este modo, se asocian los conceptos de existencia, duración, modo y parte, a una de estas maneras de concebir; y los de eternidad, sustancia, todo e infinito, a la otra. La primera de estas maneras, que sucede muy a menudo, es la que introduce la división. La segunda, la que introduce la unidad. A continuación, Spinoza, profundizando lo ya dicho y como si buscara evitar el problema que signó la completa recepción de su obra, establece:

Sin embargo, si usted me pregunta por qué somos tan propensos, por impulso natural, a dividir la sustancia extensa, a esto respondo que la cantidad puede ser *concebida* por nosotros de dos modos: a saber, abstracta o superficialmente, conforme la tenemos en la *imaginación* con ayuda de los sentidos; o como sustancia, lo que solo ocurre por medio del *entendimiento*. Y así, si *consideramos* la cantidad según es en la imaginación, cosa que sucede muy a menudo y muy fácilmente, se la hallará divisible, finita, compuesta de partes y múltiple. Pero si la *consideramos* según es en el entendimiento, y se la concibe tal cual es en sí, lo que ocurre muy difícilmente, entonces, como lo he demostrado suficientemente antes, se hallará infinita, indivisible y única (Ep. 12, Gb. 57. Énfasis mío).

Así, la polémica en torno a la dualidad y la univocidad parece desarmarse: si tenemos en cuenta los géneros de conocimiento humanos, la objeción dualista se desarticula. Se comprende que, al concebir la cantidad, propiedad de la extensión (CM 254. Trad. cast.: 254), con la imaginación, la conocemos como divisible, finita, compuesta de partes y múltiple. Esto es, que el primer género de conocimiento nos muestra las expresiones de la sustancia como separadas y singulares. Así, la noción de modo parece perder su carácter puramente ontológico para entenderse como una de las maneras de concebir lo real. Esta manera de concebir, tal como sostendrá Spinoza sobradas veces, es auténtica aunque incompleta. ¿Qué queremos decir con esto? Como sabemos, nuestro filósofo define el primer género de conocimiento

como inadecuado y asocia a sus ideas al concepto de falsedad. Sin embargo, se esfuerza a su vez por aclarar que esta falsedad no puede ser identificada con el error, sino asociada a una privación de conocimiento (TIE §110, EIIIP35, EIIIP41). En su *Ética* afirma “que en la medida en que percibe, nadie se equivoca; esto es, conced[e] que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no implican ninguna clase de error” (EIIIP49Esc. Agregado mío).

Tal como señala Marilena Chaui, la imaginación es una potencia de la mente y no un vicio de ella. El alma, afirma la filósofa, no yerra por el hecho de imaginar, las imágenes en cuanto imágenes no contienen error alguno ya que son representaciones de afectaciones reales del cuerpo propio (Chaui 1999: 109)¹⁴. De este modo, no puede decirse que la “falsedad” sea algo positivo, sino que es una carencia o privación de una comprensión completa de la cosa que nos hallamos percibiendo: percibimos los cuerpos como modos finitos unos distintos de los otros y en virtud de cómo estos nos afectan, pero no comprendemos en sentido alguno su causa y su manera de ser en Dios. Esto mismo es explicado muy claramente por Atilano Domínguez, quien afirma que, lejos de ser un género de conocimiento falso o pernicioso, el conocimiento imaginativo encierra para Spinoza algo positivo¹⁵:

Pese a la fluctuación terminológica, característica de Spinoza, su convicción profunda es que la imagen corporal «implica» o «explica» el cuerpo externo (EII, 35, esc. –al final–; IV, 1, esc. –hacia el medio–) Por encima de todas las limitaciones que asigna a la experiencia, admite sin reticencias que, «ante la presencia de un objeto, la mente tiende a pensar principalmente lo que hay en él» (EIII, 52, esc) (Domínguez 1975: 83)

Así, Domínguez sostiene que, a pesar de la mediación que ejercen las afectaciones de nuestro cuerpo en el conocimiento sensible, la imaginación nos permite conocer los cuerpos exteriores (*Ibidem*). En este sentido, el primer género de conocimiento debe entenderse como un punto de vista auténtico e irrefutable de lo real. En otras palabras, concebir lo real en tanto modificación a partir de la imaginación es una forma genuina aunque parcial de conocer la Naturaleza: nos muestra las cosas singulares como efectos sin causas, o, en palabras de Michel Henry, nos presenta “el individuo separado del universo”¹⁶.

La razón, por su parte, es la encargada de presentarnos la perspectiva contraria. Perspectiva que, en tanto limitada, también es incompleta¹⁷. El segundo

¹⁴ Sobre el problema del error Cf. Laura Arese y Cecilia Paccazochi. “Spinoza y el error” en Tatián, D., *Spinoza. Sexto coloquio*. Córdoba: Brujas, 2010, p. 211.

¹⁵ En este mismo sentido, Deleuze señala que “la inspiración spinozista es profundamente empirista” y que este empirismo está puesto al servicio del racionalismo (Deleuze 1996: 134).

¹⁶ Michel Henry, *La Felicidad de Spinoza*, Traducción de Axel Cherniavsky (Buenos Aires: Ediciones la Cebra, 2008), 131.

¹⁷ Esta incompletitud no implica en modo alguno inadecuación. El segundo género de conocimiento conoce adecuadamente lo común a todo lo finito a partir de las nociones comunes. Sin embargo, no logra acceder a la Naturaleza en su completitud ya que no logra captar lo singular o individual: la realidad modal.

género de conocimiento concibe lo real bajo los caracteres de lo infinito, lo indivisible y lo uno; esto es, en tanto sustancia. Deja de lado, por lo tanto, la multiplicidad o distinción entre los modos, es incapaz de concebir las diferencias entre un modo y otro. El propio Spinoza explicita este hecho al afirmar que las nociones comunes “explican lo que es común a todas las cosas, y que no explican la esencia de ninguna cosa singular” (EIP44Cor2Dem). Así, se vuelve claro que la noción de sustancia tampoco es una noción ontológica, sino un modo de percibir la realidad. Realidad que es exactamente la misma que la que percibía la imaginación.

Un año más tarde, en 1664, Oldenburg envía una misiva a Spinoza preguntándole, nuevamente, por el nexo que une a la sustancia y sus modos. En la carta 31, presentando la duda como compartida con Boyle, le pide a Spinoza que le comunique si “logra alguna luz en la ardua indagación que versa acerca de la manera de conocer cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y de qué modo se relaciona con las demás partes” (Ep. 31, Gb. 167). La respuesta que Spinoza brinda en la epístola 32 es de una claridad categórica y de suma utilidad para nuestro estudio. Allí establece específicamente cómo conocen los primeros dos géneros de conocimiento y cómo estas maneras de concebir dan lugar a las nociones de sustancia y modos:

Por correlación de las partes (*coherentia partium*)¹⁸, pues, no entiendo sino que las leyes o la naturaleza de una parte coinciden de tal modo con las leyes o naturaleza de la otra, que se contrarían lo menos posible. Con respecto al todo y sus partes, solo *considero* las cosas como partes de algún todo en cuando sus naturalezas se adaptan recíprocamente de tal modo que coinciden, hasta donde es posible, entre sí; pero en cuanto se diferencian entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de la otra y, por tanto, es *considerada* como un todo, no como una parte (Ep. 32, Gb. 170. Énfasis mío).

Analicemos las dos maneras de considerar descritas en el pasaje. Nuestro filósofo parte de la proclamación de que por correlación (*coherentia*) de las partes entiende que “las leyes o la naturaleza de una parte coinciden de tal modo con las leyes o naturaleza de la otra” (*Ibidem*). A esto agrega que, con respecto al todo y sus partes, “sólo consider[a] las cosas como partes de algún todo en cuando sus naturalezas se adaptan recíprocamente de tal modo que coinciden, hasta donde es posible, entre sí” (*Ibidem*). ¿Qué implican estas afirmaciones? El segundo género de conocimiento concibe aquello que es común a todo lo finito. A partir de las nociones comunes, la razón nos pone en contacto con aquello que es compartido por todas las cosas. Dichas nociones son ideas de composiciones de relaciones

entre muchas cosas¹⁹. El Lema II de la segunda parte de la *Ética* nos brinda un ejemplo específico de las nociones comunes a todos los cuerpos. Allí dice: «todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de un solo y mismo atributo. Además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente, y, en términos absolutos, en que pueden moverse o estar en reposo» (EIIIL2Dem). Así, el conocimiento de lo común a todo lo finito no es más que el conocimiento de los rasgos esenciales de los atributos divinos, en el caso de la extensión, el movimiento y el reposo²⁰. En otras palabras, el entendimiento o razón concibe aquello que tiene en común todo lo finito, dejando de lado las diferencias y aprehendiendo la manera en que todo lo singular se adapta recíprocamente y coincide entre sí. Esto es, conoce cómo todas las cosas son partes de un mismo todo. El segundo modo de considerar descrito en el pasaje debe ser asociado a la imaginación. Cuando consideramos aquello que hace a las cosas diferentes entre sí –señala Spinoza–, entonces, formamos de ellas, en nuestra mente, ideas distintas. De este modo, las consideramos como una separada de la otra, esto es, concebimos a cada cosa como una singularidad independiente de otra, y no como una parte de algo superior. Si bien ya señalamos el carácter de parcialidad que tiñe a este modo de concebir las cosas, también es importante insistir en que es una función imprescindible del primer género de conocimiento el hecho de preservar la singularidad. La imaginación nos muestra, contra todo acosmismo, el carácter real y singular de lo finito. Nos enseña, en palabras de Joachim, que “cada modo es un miembro indispensable e irremplazable de la Naturaleza naturada, y que su contribución es absolutamente necesaria para la plenitud y coherencia del sistema modal en su conjunto”²¹.

Ahora bien, es fundamental insistir en que estas dos maneras de concebir no atentan en ningún sentido contra la univocidad de lo real. Spinoza busca explicitar que son las mismas cosas las que puedo considerar como partes de algún todo al percibir sus equivalencias; o en cuanto se diferencian entre sí, formando en nuestra mente una idea distinta e independiente de la otra. Así, los conceptos de todo o sustancia y de parte o modo surgen como los rasgos o consecuencias de distintas maneras de percibir, concebir, pensar, conocer, aprehender o entender lo real. Para ilustrar esta cuestión con mayor claridad, nuestro filósofo brinda en esta carta el ejemplo de la sangre y sus partes, que ya presentamos más arriba y que nos gustaría ahora analizar en profundidad. El ejemplo reza del siguiente modo:

Por ejemplo: dado que los movimientos de las partículas de la linfa, del quilo, etc., se adaptan

¹⁸ Si bien adoptamos en este trabajo la traducción de Oscar Cohan, que se inclina por correlación de partes, conviene aclarar que la *coherentia partium* encuentra en otras traducciones mayor claridad o precisión. Atilano Domínguez en su *Correspondencia*, por ejemplo, habla de “conexión de las partes”, lo que parece acercarse más a la coherencia o adecuación de las partes que Spinoza tiene en mente.

¹⁹ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofía práctica*, (Buenos Aires: Tusquets, 2013), 139.

²⁰ Diane Steinberg, “Knowledge in Spinoza’s Ethics” en Koistinen, O. (ed) *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics* (Cambridge, 2009), 150. Acerca de esto señala Spinoza: “Por ello, lo que proporciona el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todos, y se da igual en la parte y en el todo, y, por consiguiente, dicho conocimiento será adecuado” (EIIIP46Dem.).

²¹ Harold H. Joachim, *Spinoza’s Tractatus the Intellectus Emendatione. A Commentary*, (Oxford: Oxford University, 1958), 42.

mutuamente en función de su tamaño y forma, de modo que coinciden por completo entre sí y forman todas a la vez un solo líquido, sólo en tal sentido se considera a la linfa, al quilo, etc., como *partes* de la sangre; pero en cuanto concebimos que las partículas linfáticas se diferencian en función de su forma y movimiento, de las partículas del quilo, en tal sentido las consideramos como un *todo*, no como una parte (Ep. 32, Gb. 171).

Así, Spinoza asocia nuevamente el todo y sus partes a una cuestión gnoseológica. A continuación, para ser aún más claro, nos insta a imaginar que en esta sangre habita un gusanito “dotado de *vista* para discernir las partículas de la sangre, etc., y de *razón* para observar cómo cada una de estas partículas al chocar con otra retrocede o le comunica una parte de su movimiento, etc” (*Ibidem*. Énfasis mío). Esto es, representa al sujeto que conoce la Naturaleza con la figura de un gusano que busca entender la naturaleza de la sangre²². Y esto, en principio, de dos maneras distintas: o a partir de la *vista*, que le muestra las distinciones entre las partículas de la sangre; o a partir de la *razón*, que le permite observar la relación que une a las distintas partículas, esto es, la naturaleza general de la sangre. Así, el paralelismo se hace evidente: mientras que la *vista* debe ser asociada a los sentidos, esto es, a un conocimiento singular y modal de lo real; la *razón* nos permite concebir lo común y sustancial de la Naturaleza. ¿Qué nos dice Spinoza de estas dos maneras de concebir? La imaginación, señala nuestro filósofo, “no podría saber que todas las partes están regidas por la naturaleza general de la sangre, a adaptarse y, en cierto modo, a coincidir entre sí” (Ep. 32, Gb. 171). Es esta, justamente, la limitación del primer género de conocimiento, su incapacidad de percibir las leyes de la naturaleza, aquello que de necesario e infinito posee lo real. Así, nuevamente, la imaginación es identificada como la responsable de introducir la división, la parte, la modificación. Lo contrario sucedería si el gusanito pudiera concebir la sangre a partir del segundo género de conocimiento. Entonces, percibiría que “los movimientos de las partículas de la linfa, del quilo, etc., se adaptan mutuamente en función de su tamaño y forma, de modo que coinciden por completo entre sí y forman todas a la vez un solo líquido, sólo en tal sentido se considera a la linfa, al quilo, etc., como partes de la sangre” (*Ibidem*). Esto es, entendería que “todas las partes están regidas por la naturaleza general de la sangre y están obligadas, como lo exige la naturaleza general de la sangre, a adaptarse y, en cierto modo, a coincidir entre sí” (*Ibidem*).

Un poco más adelante, Spinoza explicita cómo debemos extrapolar el ejemplo de la sangre a la dupla sustancia-modos. En función de esto, señala

Pero como todos los cuerpos de la Naturaleza pueden y deben concebirse del mismo modo como hemos concebido aquí a la sangre; pues todos los cuerpos están rodeados por otros y son determinados, a su vez, por estos a existir

y obrar de cierta y determinada manera, conservando siempre, a la vez, en todos, es decir, en todo el Universo, la misma relación de movimiento y reposo; se sigue de aquí que todo cuerpo, en tanto existe modificado de determinado modo, debe ser considerado como una parte de todo el Universo que coincide con su todo y que se relaciona con las demás partes (...) (Ep. 32, Gb. 172).

Así, parece unir en una misma postulación ambas perspectivas: por un lado, aquella que nos muestra que todos los cuerpos están rodeados por otros cuerpos, que los determinan a existir y obrar de determinada manera; por el otro, aquella que nos enseña cómo conservan todos ellos la misma relación de movimiento y reposo, lo que los hace ser parte de un mismo todo. Así, parte y todo, modo y sustancia vuelven a presentarse como conceptos que pueden distinguirse como gnoseológicos. Desde el punto de vista ontológico no hay posibilidad de establecer que sustancia y modos sean dos cosas realmente diferentes.

Ahora bien, podemos realizar nosotros mismos una objeción a esta manera de entender los conceptos de sustancia-modos. Si postulamos que el todo y la parte son sólo modos de concebir lo que hay, y no entes ontológicos dados, ¿cómo es posible que la sustancia sea siempre el todo, de manera invariable y constante? ¿No refiere esto a un respaldo ontológico y real? Creemos que la respuesta la brinda el propio Spinoza en esta misma carta. Allí señala que la sangre, que es concebida como un todo, bien puede concebirse como una parte si la pensamos en función de la relación que posee con las causas que le son externas. Por ejemplo, si pensamos las funciones que posee la sangre en el cuerpo humano, esto es, las causas que le comunican nuevos movimientos a la sangre, o los cuerpos a los que las partículas de la sangre pueden transmitir su movimiento. Así, aquello que habíamos identificado con el todo, se vuelve parte. ¿Es esto posible respecto al Universo o sustancia? Spinoza explicita que si fuera de la sangre no existiera nada más, esto es, ninguna causa que le comunique nuevo movimiento, ésta permanecería siempre en su estado, debiéndose concebir siempre como un todo, pero no como una parte. Es esto lo que sucede con la sustancia o naturaleza, a la que jamás podremos concebir sino como un todo, y esto ya que no hay nada por fuera de ella (*Ibidem*).

La *Ética* se encuentra en absoluta continuidad con lo hasta aquí establecido. En ella, Spinoza insiste en abordar la distinción entre la sustancia y sus modos en virtud de los primeros dos géneros de conocimiento. De hecho, destina el Escolio de la Proposición 15 de la Primera Parte de su obra magna a explicitar esta cuestión. No es casualidad que nuestro filósofo elija dicha Proposición para hacerlo, ya que es ella, justamente, la que postula la inmanencia entre Dios y sus modificaciones estableciendo que “[t]odo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”. Esto es, afirma la univocidad de la Naturaleza spinoziana. A continuación, Spinoza se dedica a brindar ciertos argumentos que buscan defender, contra sus adversarios (EIP15Esc), que la extensión es uno de los infinitos atributos de Dios. Esto es, que buscan mostrar, contra toda la tradición, que Dios es corpóreo. Es en este contexto que nuestro

²² El paralelo es explicitado por Spinoza: “Este gusanito viviría, sin duda, en la sangre, como nosotros en esta parte del Universo...” (Ep. 32).

filósofo se ve obligado a explicar el modo en que la extensión, que es una e infinita, alberga la multiplicidad de los cuerpos múltiples y finitos. La explicación no deja lugar a dudas:

Pero como en la naturaleza no hay vacío (de esto he hablado en otro lugar), sino que todas sus partes deben concurrir de modo que no lo haya, se sigue de ahí que estas partes no pueden distinguirse realmente, esto es, que la substancia corpórea, en cuanto substancia, no puede ser dividida. Si alguien, con todo, pregunta ahora que por qué somos tan propensos por naturaleza a dividir la cantidad, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la *imaginación*; o bien como substancia, lo que sólo hace el *entendimiento* (EIP15Esc. Énfasis mío)²³.

Así, el problema vira, nuevamente, de ser ontológico a volverse gnoseológico. Spinoza responde a las objeciones en torno a la relación entre sustancia y modos a partir de una explicación que aparece de modo transversal a lo largo de toda su obra, permitiéndonos explicar cómo la unidad del ser se vuelve compatible con las dualidades conceptuales que postula. En este caso, la distinción entre la imaginación y el entendimiento posibilita que la unidad y la distinción coexistan en un sistema unívoco, esto es, en un sistema que sostiene que “la materia es la misma en todo lugar, y que en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos” (EIP15Esc).

¿Qué es concebir la cantidad “como cuando actuamos con la imaginación”? Inmediatamente Spinoza lo aclara: “Si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación –que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia– aparecerá finita, divisible y compuesta de partes” (*Ibidem*). Así, nuevamente se asocia el primer género de conocimiento a los modos finitos y distintos entre sí. ¿Qué sucede con la razón? Creemos que Spinoza sostenga que el entendimiento concibe la cantidad como *sustancia* (*vel ut substantia*) (*Ibidem*), expresa de modo concluyente la intención que aparece desde sus primeros escritos: la sustancia no puede ser entendida como un concepto ontológico.

A continuación, nuestro filósofo decide brindar, tal como en su carta 32, un ejemplo para ilustrar esta particular relación entre el todo y sus partes. El nuevo ejemplo, que no se separa en modo alguno del del

gusanito en la sangre, es el del agua y sus partes. “Por ejemplo –señala–, concebimos que el agua, *en cuanto es agua (quatenus aqua)*, se divide, y que sus partes se separan unas de otras; pero no *en cuanto que es sustancia corpórea (quatenus substantia)*, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide” (*Ibidem*). El ejemplo es diáfano. La misma agua puede ser concebida de dos modos distintos. Es por esta razón que Spinoza utiliza la expresión *quatenus ad*²⁴ para referirse a estas dos perspectivas cognoscitivas de la misma realidad²⁵. La primera, que es identificada con la imaginación, concibe las distintas partes del agua; la segunda, el agua como un todo o sustancia. Con esto, Spinoza da por finalizada su explicación, afirmando que, en función de lo dicho, “no hay razón alguna para decir que Dios padezca en virtud de otra cosa, o que la sustancia extensa sea indigna de la naturaleza divina, aunque se la suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita” (EIP15Esc). Así, la conclusión es clarísima: ya no importa el hecho de que la extensión pueda concebirse como divisible, esta es, de hecho, una manera auténtica de concebirla; ahora bien, es necesario que se conceda que, al menos desde una perspectiva, ésta es eterna e infinita.

Estas postulaciones de la Primera Parte de la *Ética*, encuentran una explicación precisa en la Segunda Parte de esta misma obra, donde Spinoza expone la comúnmente denominada Digresión Física. Allí, en el Lema 7, llama a la naturaleza “un solo individuo, cuyas partes –esto es, todos los cuerpos– varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total” (EII7). Esto es, vuelve a explicar la relación sustancia-modos como una relación de todo y partes. Más adelante, en esta misma Parte, Spinoza explicita que el alma cuando imagina no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado. Esto se da siempre que es determinada de un modo externo, esto es, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello (EII29Esc). Así, el primer género de conocimiento nos pone en contacto con una percepción de los cuerpos que Spinoza define como “consecuencias sin premisas” (EII28Dem), esto es, como efectos sin causa. En tanto tales, los cuerpos, los modos, las cosas, son concebidos en su singularidad (EII40Esc2), separados uno de otros y, sobre todo, separados de aquello de lo que son parte, esto es, la sustancia. De allí, que las ideas de la imaginación sean presentadas como mutiladas o inadecuadas (EII35Dem), por no lograr comprender el lugar de *parte* que los cuerpos ocupan en la totalidad. Esto es, tomando cada

²³ Más adelante Spinoza aclarará a qué se refiere cuando habla de ‘entendimiento’: “En efecto (como es notorio por sí), no entendemos por el pensamiento en términos absolutos, sino sólo un cierto modo de pensar, que difiere de otros modos como el deseo, el amor, etc. y que, por tanto debe ser concebido por medio del pensamiento tomado en términos absolutos, es decir (por la Proposición 15 y la Definición 6), debe concebirse por medio de un atributo de Dios que exprese la eterna e infinita esencia del pensamiento de tal como que sin él no pueda ser ni ser concebido, y por ello (por el Escolio de la Proposición 29) debe ser referido a la Naturaleza naturada, como también los demás modos del pensar, y no a la naturaleza. Q.E.D” (EIP31Dem). Y agrega en el Escolio que no ha querido referirse con este término más que a “lo percibido por nosotros con mayor claridad”, esto es, a “la intelección misma, que es lo que más claramente percibimos” (EIP32Esc).

²⁴ Tal como señala Julie Klein, la expresión latina *quatenus ad* –que ella traduce como “in so far as”, y que en español debe entenderse como “en cuanto que” o “en la medida que” –, es un recurso que Spinoza utiliza cuando quiere hacer patente el hecho de que podemos pensar las mismas cosas desde distintas perspectivas (Julie Klein, “By eternity I understand: Eternity according to Spinoza” en *Olyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly* 51, Julio 2002, 310).

²⁵ Esto mismo aparece en EIP13Cor., donde Spinoza establece: “De aquí se sigue que ninguna substancia y, consiguientemente, ninguna substancia corpórea, en cuanto substancia, es divisible”.

cuerpo como un todo²⁶, sin lograr concebir la trama en la que se hallan inmersos²⁷. La razón, en cambio, percibe la necesidad de las cosas tal como en sí. “Esta necesidad de las cosas –afirma nuestro filósofo– es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios” (EIIIP44Cor2Dem). Que la necesidad de las cosas sea la misma necesidad de la naturaleza eterna de Dios se explica en la medida en que entendemos que es necesario que cada uno de los cuerpos singulares sea una parte de la extensión divina. Esto, como sabemos, no quiere decir otra cosa que que cada uno de estos cuerpos tendrá, necesariamente, los rasgos esenciales que caracterizan la extensión. Esto es, el movimiento y el reposo. Así, es necesario que todo modo, en tanto sustancia (*quatenus substantia*), se mueva o esté en reposo. Es en este sentido que Spinoza señala que “lo que proporciona el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todos, y se da igualmente en la parte y en el todo, y, por consiguiente, dicho conocimiento será adecuado” (EIIIP46Dem). En otras palabras, cuando concibo lo singular a partir del segundo género de conocimiento, lo concibo en cuanto sustancia.

Así, se vuelve a insistir en que la limitación de la imaginación consiste en ser incapaz de elevarse por sobre lo singular para captar lo común. También vuelve a afirmarse que la parcialidad de la razón radica en lo opuesto. El segundo género de conocimiento, tal como sabemos, no accede a la cosa singular (EIIIP44Cor2Dem). Las nociones comunes, al percibir lo común o, lo que es lo mismo, los rasgos esenciales de los atributos divinos, no nos brindan conocimiento de las esencias singulares de las cosas. Es decir, como ya se sostuvo, que la razón no nos permite concebir qué hace que un modo sea ese modo y no otro. El conocimiento de las diferencias se ve aplastado por el conocimiento de lo común o general.

Así, queda claro que a lo largo de toda su obra Spinoza sostiene consistentemente que las nociones de sustancia y modos deben comprenderse como consecuencias de los accesos incompletos de los dos primeros géneros de conocimiento. Son las carencias de estos dos géneros las que van a verse compensadas por el accionar del último y mejor género de conocimiento: la ciencia intuitiva. Este último acceso se presenta como aquel conocimiento en el que las perspectivas imaginativa y racional –auténticas, aunque incompletas– se hallan unidas, dando lugar al conocimiento completo de la naturaleza. Conocimiento que tendrá como corolario la más alta felicidad humana, asociada al conocimiento de la unión que tiene mi espíritu finito con toda la Naturaleza (TIE 8).

4. Univocidad y ciencia intuitiva

Analicemos entonces ahora cómo es abordada la dupla sustancia-modos a partir del tercer género de conocimiento. Tal como señala Michel Henry, la ciencia intuitiva es aquella manera de conocer que nos permite descubrir la parte como consecuencia del

todo en el que tiene su condición de inteligibilidad y de existencia²⁸. Esto es, una comprensión de las nociones de sustancia y modos, como todo y parte, en su absoluta unidad ontológica. Spinoza insiste en este hecho cada vez que aborda el accionar del último género en su obra. Vayamos a los textos.

Tal como señalamos, el *Tratado breve* presenta –a continuación del diálogo entre entendimiento, el amor, la razón y la concupiscencia– un segundo diálogo que, en palabras de Spinoza, “sirve, por un lado, para lo anterior y, por otro, para la segunda parte del siguiente”. Esto es, se postula en continuidad con lo anterior y lo que vendrá más adelante. Este segundo intercambio se da entre los personajes de Erasmo y Teófilo. Erasmo (“amable”) representa, para Atilano Domínguez, el deseo racional; mientras que Teófilo (“amigo de Dios”) encarna el amor intelectual. Entre ambos no se presenta una oposición como la que encontrábamos en el diálogo anterior entre la razón y la concupiscencia, sino que colaboran como la razón y el entendimiento (Spinoza 1990: nota 64 de Atilano Domínguez, 224). Nos interesa, específicamente, aquella parte en la que Erasmo inquiere a Teófilo acerca de la precisa relación entre la sustancia y sus modos, o el todo y sus partes. Partiendo de la afirmación de la causalidad inmanente de Dios, Erasmo objeta que, si este Dios y lo por él producido forman juntos un todo, entonces parecería que se atribuye más ser a Dios en un momento que en otro (KV I, 2, Segundo Diálogo, 3). Teófilo brinda, entonces, una explicación que busca aclarar este “embrollo” (*Ibid.*, 4): “[I]a esencia de la cosa no toma nada por su unión con otra, con la que forma un todo, sino que, por el contrario, la primera permanece invariable” (*Ibidem*). ¿Qué quiere expresar Spinoza a partir de esta afirmación representada por Teófilo? ¿Es casualidad que el interlocutor identificado con el amor intelectual defienda el conocimiento de la esencia singular de las cosas? A continuación, Teófilo brinda un ejemplo para ilustrar su punto:

Para que me comprendas mejor, te pondré un ejemplo: un escultor, que ha hecho de madera diversas figuras, que imitan las partes de un cuerpo humano. Coge una de ellas, que tiene la figura de un pecho humano, y la une con otra que tiene la figura de una cabeza humana, y forma con esas dos un todo, que representa la parte superior de un cuerpo humano. ¿Vas a decir que la esencia de la cabeza ha aumentado, porque fue unida con el pecho? Esto es un engaño, ya que es lo mismo que era antes (KV I, 2, Segundo Diálogo, 4).

El ejemplo parece aludir claramente al tercer género de conocimiento, aquel que puede concebir el todo sin perder de vista la esencia singular de las cosas. Esto es, aquel conocimiento que comprende lo singular como siendo en Dios. Es decir, que no se pierde ni en la división y separación, ni en la totalización absoluta, sino que da cuenta de la unidad de la parte y el todo. O, en otras palabras, que entiende que la unidad no se opone a la multitud ni añade nada a las cosas, ya que no es más que un modo de pensar (CM 246. Trad. cast.: 244).

²⁶ Este es el modo de concebir que nos lleva a pensar al hombre, “dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio” (EIIIPrefacio).

²⁷ Vittorio Morfino, “Esencia y Relación” en *Revista Pensamiento Político*, Num. 6, (Chile: Universidad Diego Portales, 2015).

²⁸ Michel Henry, *Ibid.*, 132.

Spinoza establece en su KV que el *conocimiento claro* o intuitivo supera la limitación de la razón al tener como central a la singularidad, dando lugar a “un gozo o una unión inmediata con algo que sea mejor conocido [separándose de la imaginación] y gozado [distinguiéndose de la razón] que lo anterior, en cuyo caso la victoria es siempre necesaria” (*Ibíd.* Agregados míos). La proclamación de Teófilo, entonces, se encuentra en este mismo sentido: el modo de conocer de la ciencia intuitiva comprende el todo, pero sin desconocer sus partes. O, en otras palabras, comprende el ser ya sin todo ni partes.

La Epístola 32 también da cuenta de la manera en que la ciencia intuitiva concibe la dupla sustancia-modos. Allí, Spinoza, a propósito de la traspolación del ejemplo del gusanito a la relación entre la sustancia y sus modos, dice:

Pero respecto a la sustancia concibo que cada parte tiene una unión mucho más estrecha con el todo. Pues como he intentado demostrar anteriormente en mi primera carta (que le escribí cuando aún residía en Rijnsburg), que pertenece a la naturaleza de la sustancia ser infinita, se sigue que a la naturaleza de la sustancia corpórea le pertenece cada una de sus partes y *sin ellas no puede existir ni concebirse* (Ep. 32, Gb. 173. Énfasis mío).

El último género de conocimiento nos permite concebir la unión de la parte con el todo. Esto implica, no sólo superar la separación introducida por la imaginación, sino también dejar atrás la limitación de la razón, para entender que no hay todo sin partes. De esto da cuenta Spinoza, al establecer de modo explícito, contra cualquier prioridad ontológica, que la sustancia corpórea no puede existir ni concebirse sin sus partes. Esta afirmación es un revés directo a cualquier lectura que pretenda sostener que lo que hay entre la sustancia y sus modos, o entre el todo y sus partes, es una distinción real.

Vayamos a la *Ética*, donde esto mismo se ve expresado de manera concluyente. La ciencia intuitiva, dice Spinoza en esta obra, “progresa a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (EII40Esc2 y EVP25Dem). Es importante para la comprensión cabal de esta definición, retomar la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*, con la que Spinoza se encuentra dialogando. Ésta establece que “todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (EIP15), es decir, resume en una sola afirmación el carácter inmanente del planteo spinoziano. El último género de conocimiento surge en respuesta a esta proposición: la única manera de concebir adecuadamente las cosas singulares es concebir las a partir de Dios, entenderlas bajo el atributo del que son modos, implicando el concepto de ese atributo, es decir, la esencia eterna e infinita de Dios (EII45Dem). En definitiva, la única manera de comprender correctamente los modos es como siendo “en otro”, entendiendo este ser en otro, tal como señalamos más arriba, como un modo de concebir. Dicho en otras palabras, conocer los modos de manera completa es entenderlos a partir de su causa explicativa: la sustancia. Sólo el tercer género de conocimiento logra, como se vio en las obras anteriores, dar lugar a un conocimiento completo. En

este sentido, ya no nos pone en contacto con perspectivas incompletas de la Naturaleza, como sucedía con la imaginación y la razón, sino que logra concebir de manera íntegra al conocer las cosas en su singularidad, pero a partir de la necesidad y eternidad divinas. En este sentido, la Quinta Parte de la *Ética* no sólo proclama que “las cosas singulares no pueden concebirse sin Dios” (EVP30Dem), sino también, que conocer a Dios es entender las cosas según el tercer género de conocimiento (EVP27Dem). Es tan ridículo creer que se puede concebir la parte sin el todo, como sostener que puede comprenderse el todo sin la parte. Lo que insiste en dejar atrás toda dualidad, para comprender la unidad que gobierna lo real²⁹. Así, es la ciencia intuitiva aquella que nos permite captar la unidad inescindible que existe entre la sustancia y sus modos; aquella que capta de manera inmediata la unidad entre lo singular y lo común. Dicho de otro modo, aquella que nos deja comprender que, desde el punto de vista ontológico sólo hay una única naturaleza expresada de infinitos modos: sustancia modificada, Naturaleza naturada naturante. El último género de conocimiento nos muestra que los conceptos de sustancia y modos descansan en las perspectivas humanas sobre la realidad, y que cuando conocemos el ser de modo completo, ya sin perspectivas, comprendemos que los modos no pueden ni ser ni ser concebidos sin la sustancia y, viceversa –un pequeño y enorme viceversa, diría Marilena Chau (Chau 2008: 19) –, la sustancia no puede ser ni ser concebida sin sus modos.

5. A modo de cierre

El objetivo del presente trabajo fue postular un nuevo punto de partida a un problema que ha signado la recepción de la ontología spinoziana: el vínculo que une a la sustancia con sus modos. A lo largo de estas páginas intentamos mostrar que el propio Spinoza identifica las nociones de sustancia y modos con los géneros de conocimiento humanos, posibilitando una lectura de estos conceptos no ya como ontológicos, sino como gnoseológicos. Nuestro filósofo sostiene a lo largo de su obra que la sustancia es una manera de concebir la naturaleza a partir de la razón, y que los modos son otra manera de concebir la misma naturaleza a partir de la imaginación. Estas dos perspectivas son sesgadas en la medida en que ignoran un aspecto de lo real: la razón pierde de vista lo singular, mientras que la imaginación lo común. La ciencia intuitiva conserva ambas perspectivas dando lugar a un conocimiento completo de la naturaleza; conocimiento que deja atrás las nociones de sustancia y modos, para dar lugar a la de sustancia modificada o Naturaleza. Esta lectura permite un abordaje del planteo spinoziano en el que ya no hay que elegir entre la univocidad o la dualidad: ambas pueden coexistir en un sistema donde uno y el mismo ser es concebido o captado desde distintas perspectivas.

Referencias bibliográficas

²⁹ “Mediante la ciencia intuitiva la cosa es percibida en su totalidad y, por lo tanto, aprehendida adecuadamente, sin peligro de error” (TIE §13).

Fuente:

- Spinoza, Baruch. *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberg Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1925.
- Traducciones consultadas:
- Spinoza, Baruch. *Ética*, Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2011.
- Spinoza, Baruch. *Tratado breve*, Traducción, notas y prólogo de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1990.
- Spinoza, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*, Traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Editorial Alianza, 1988.
- Spinoza, Baruch. *Epistolario*, Traducción de Oscar Cohan. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Bibliografía general:
- Arese, Laura y Paccozochi, Cecilia. "Spinoza y el error" en Tatián, D., *Spinoza. Sexto coloquio*. Córdoba: Brujas, 2010.
- Bayle, Pierre. *Diccionario histórico y crítico*, compilado traducido y dirigido por Fernando Bahr. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2010.
- Chauí, Marilena. "O fim da metafísica: Espinoza e a ontologia do necessário" en Tatián, D., *Spinoza: cuarto coloquio*. Córdoba: Ed. Brujas, 2008.
- *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel. Barcelona: Muchnik editores S. A., 1996.
- *Spinoza. Filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets, 2013.
- García Ruza, Antonieta. "Univocidad versus Dualidad en Spinoza: Historia de una confusión", en *CADERNOS ESPINOSANOS. ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII*, n° 43, jul-dez 2020, ISSN 1413-6651, pp. 81-131.
- "La *Ética* de Spinoza como proyecto ontognoseológico", en *Daimon. Revista internacional de filosofía*, España, 86, 2022, pp. 101-116. <https://doi.org/10.6018/daimon.423251>.
- "Una interpretación gnoseológica de los conceptos de esencia y existencia en Spinoza", en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, no. 15-16, 2023, pp. 182-211.
- Garrett, Don. "Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal", en: Koistinen, O., *Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Colección de textos clásicos: Grandes obras, Tomo I, dirigida por José Gaos. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Henry, Michel. *La Felicidad de Spinoza*, Traducción de Axel Cherniavsky. Buenos Aires: Ediciones la Cebra, 2008.
- Jarrett, Charles. "Spinoza's distinction between essence and existence", en *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 50, Julio 2001, pp. 245-252.
- Joachim, Harold H. *Spinoza's Tractatus the Intellectus Emendatione. A Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1958.
- Klein, Julie. "By eternity I understand: Eternity according to Spinoza" en *Olyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly* 51 (Julio 2002): pp. 295-324.
- Martin, Christopher P. "The Framework of Essences in Spinoza's Ethics" in *British Journal for the History of Philosophy*, 16:3, 2008, pp. 489-50.
- Mignini, Filippo. "Per la datazione e l'interpretazione del Tractatus de intellectus emendatione de Spinoza" en *La cultura*, n° 17, 1979, ½, pp. 87-160.
- *Introduzione a Spinoza*, Ed. Laterza, 76/pr, 1983.
- *Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del TIE (separata)*, Bibliopolis, 1985.
- "Per una nuova edizione del Tractatus de intellectus emendatione", *Studia Spinoziana*, IV, 1988.
- Morfini, Vittorio. "Esencia y Relación" en *Revista Pensamiento Político*, Num. 6, Universidad Diego Portales, 2015.
- Schmaltz, Tad. "Spinoza on Eternity and Duration: The 1663 Connection", en: Melamed, Y. (ed.), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Steinberg, Diane. "Knowledge in Spinoza's Ethics" en Koistinen, O. (ed) *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge, 2009.
- Viljanen, Valtteri. *Spinoza's Geometry of Power*. New York: Cambridge University Press, 2011.

