

LA LIBERTAD HUMANA COMO
CAUSALIDAD ADECUADA EN EL ACTO
DE AUTOCONOCIMIENTO INTUITIVO
ESTUDIO SOBRE LA *ÉTICA* DE SPINOZA

HUMAN FREEDOM AS ADEQUATE CAUSALITY
IN THE ACT OF INTUITIVE SELF-KNOWLEDGE

STUDY ON SPINOZA'S *ETHICS*

CRISTIÁN HERNÁNDEZ MATURANA

Pontificia Universidad Católica de Chile
Instituto de Filosofía
Av. Vicuña Mackenna 4860
Macul
Santiago de Chile
Chile
crhema@uc.cl

RESUMEN

Este artículo examina la relación entre la libertad humana y el conocimiento intuitivo en el contexto de la *Ética* demostrada según el orden geométrico de Spinoza. En la *Ética* hay básicamente dos formas distinguibles de la libertad humana. La primera, respecto a la cual hay acuerdo general, corresponde a

la idea de la libertad como emancipación del dominio de factores determinantes, como los afectos pasivos y las ideas inadecuadas. Mediante tal proceso de emancipación, el cual incluye la formación de ideas adecuadas y la producción de afectos activos, el alma humana puede alcanzar un estado de sabiduría y felicidad. La segunda, a favor de la cual argumenta este artículo, corresponde a la potencia del intelecto humano de causar adecuadamente el acto supremo de autoconocimiento intuitivo, en el cual coincide con y participa de la actividad causal de la sustancia, es decir, de su libertad absoluta.

Palabras claves: Spinoza, libertad, conocimiento, scientia intuitiva, causalidad.

ABSTRACT

This article examines the relation between human freedom and intuitive knowledge within the context of Spinoza's *Ethics Demonstrated in Geometrical Order*. There are mainly two distinguishable forms of human freedom in Spinoza's *Ethics*. The first one, on which there is general agreement, corresponds to the idea of freedom as emancipation of the dominion of determining factors, such as passive affects and inadequate ideas. Through such a process of emancipation, which includes the forming of adequate ideas and the production of active affects, the human soul can reach a state of wisdom and happiness. The second one, for which this paper argues, corresponds to the potency of the human intellect to cause adequately the supreme act of intuitive self-knowledge, in which he coincides with and participates in the productive and causal activity of the substance, that is, in its absolute freedom.

Key words: Spinoza, Freedom, Knowledge, Scientia Intuitiva, Causality.

I. INTRODUCCIÓN

El presente artículo examina la relación entre la libertad humana y el conocimiento intuitivo en el contexto de la *Ética demostrada según el orden geométrico de Spinoza*. El punto focal de las reflexiones contenidas en este artículo se dirige entonces hacia un complejo específico de su pensamiento y, consecuentemente, no se pretende aquí dar cuenta exhaustiva de su filosofía.

El pensamiento de Spinoza se desarrolla en correspondencia con el auge del pensamiento científico y a partir de una configuración científica de la conciencia que hoy ya se encuentra establecida e implantada. Por lo tanto, a pesar de la distancia histórica, la conciencia contemporánea podría encontrar en su pensamiento una cierta actualidad. Este compromiso con el pensamiento científico posicionó a Spinoza en directa oposición a la ortodoxia teológica y a la ortodoxia política de su época y de su entorno, lo cual le significó incluso ser acusado de atea y ser excomulgado de su comunidad religiosa.

De particular interés para este artículo es su pensamiento en torno al problema de la libertad, ya que representa un punto crítico en la historia de las reflexiones sobre este problema filosófico. Dado que su pensamiento se ubica en el contexto del nacimiento de la ciencia moderna, Spinoza le da al problema de la libertad una formulación igualmente moderna, de modo que esta podría serle afín a la conciencia contemporánea. Concretamente, las reflexiones de Spinoza respecto a la libertad giran en torno al conflicto entre libertad y necesidad causal. En la medida en que Spinoza piensa consecuentemente el principio de causalidad, la libertad humana pareciera verse seriamente vulnerada por las implicancias del mismo. La solución ofrecida por él —tal como esta fue percibida—, lo posicionó luego en directa oposición a la opinión común respecto a la libertad humana y le significó, en el contexto de la controversia sobre el panteísmo, ser acusado, no sólo de atea, sino también de fatalista.

Este artículo se propone entonces examinar la —aparentemente polémica y escandalosa— concepción de libertad de Spinoza. Este análisis dejará en evidencia que la libertad humana se encuentra íntimamente

vinculada con la facultad cognoscitiva del ser humano y, especialmente, con el género de conocimiento denominado *scientia intuitiva*.

A fin de exponer esta relación, el presente artículo se estructurará en tres partes principales.

En la primera parte, se intentará bosquejar la posición que ocuparía el ser humano en el contexto de un universo determinado causalmente, considerando para ello las implicancias que tendría el principio de causalidad en su vida, su afectividad y su voluntad. De esta manera, quedará en evidencia que, en la medida en que el ser humano forma parte del orden común de la naturaleza, su vida intelectual y afectiva se encuentran sometidas al dominio de ideas inadecuadas y afectos pasivos. Esta circunstancia lo convertiría en un ser coaccionado y, por lo tanto, su libertad se encontraría negada. Dado que la causa de esta negación de la libertad sería la ignorancia, se perfilará una vía epistémica hacia la libertad, por la cual el ser humano la alcanzaría, en la medida en que alcance un conocimiento adecuado de sí mismo y de la naturaleza.

En la segunda parte, se caracterizarán brevemente los tres géneros de conocimiento establecidos por Spinoza —es decir, la opinión o imaginación, el conocimiento racional y el conocimiento intuitivo—, a fin de comprender a qué se refiere Spinoza exactamente con conocimiento adecuado. De este modo, se podrá apreciar que ellos se ordenan según el grado de adecuación y perfección del conocimiento, siendo, por lo tanto, el conocimiento intuitivo el más perfecto y adecuado.

Finalmente, en la tercera parte, se indagará las dos formas posibles que la libertad podría adquirir en la vida del ser humano. La primera de ellas consistiría en una vía de emancipación del dominio de factores determinantes externos, tales como los afectos pasivos y las ideas inadecuadas. En este contexto, se mostrará que el conocimiento tendría, además, una dimensión afectiva concomitante, de modo que se analizará la manera en que el ser humano alcanzaría la libertad, considerando tanto la dimensión puramente intelectual como la dimensión afectiva. La segunda forma de la libertad, a favor de la cual este artículo argumentará, consistiría, no en el estado estático de sabiduría y felicidad alcanzado por

la vía de emancipación, sino en la potencia del ser humano de causar adecuadamente el supremo acto de conocimiento intuitivo, esto es, el acto de autoconocimiento, mediante el cual el ser humano y la sustancia coincidirían en una actividad pura, eterna y libre.

2. EL SER HUMANO EN EL CONTEXTO DE UN UNIVERSO DETERMINADO CAUSALMENTE

La conciencia científica contemporánea parece descansar sobre la premisa de que todo lo que es puede ser interpretado y explicado causalmente. Según esto, quedaría excluida la posibilidad de que se presenten fenómenos que no sean causados o que no estén determinados (Dittrich 95). Esta constatación presentaría un problema para la reflexión filosófica sobre la libertad humana, pues habría que admitir que la voluntad no puede constituir una excepción en el orden natural y causal. En otras palabras, habría que admitir que, en la medida en que la voluntad está inserta en dicho orden, los actos originados a partir de la misma también podrían ser explicados causalmente, en referencia, por ejemplo, a ciertos procesos neurofisiológicos. Así, el problema de la libertad adquiere una configuración particular, en cuyo centro se ubica la oposición entre libertad y necesidad causal.

En vista de lo anterior, es posible observar que el problema de la libertad es entendido y planteado hoy en los mismos términos, en los que se planteó ya en los inicios de la ciencia moderna, esto es, como una antinomia entre libertad y necesidad.

Entre los pensadores de aquella época, Spinoza puede ser un pensador de especial interés para la conciencia científica contemporánea, ya que su obra “se inserta precisamente en esta época del florecimiento de la concepción científica del mundo” (Dittrich VIII)¹ y ya que,

¹ Todas las citas extraídas de textos en alemán fueron traducidas por el autor.

consecuentemente, formula “el problema de la ética y la pregunta por la libertad humana” (Wiehl 142) en correspondencia con esta transformación. En otras palabras, Spinoza formula el problema de la libertad humana, “ya no en un contexto teológico y escolástico, sino en el contexto del nacimiento de una concepción de ciencia que se sustenta sobre el firme supuesto de una necesidad inquebrantable y universal y que hasta hoy apenas ha mostrado señales de debilitamiento” (Dittrich VIII). Dado que entonces el problema de la libertad es pensado y planteado en el contexto de la misma concepción científica del mundo, las reflexiones de Spinoza, orientadas precisamente hacia la demostración de la libertad en el contexto de una necesidad pensada consecuentemente, adquieren actualidad y relevancia. Concretamente, es posible encontrar dichas reflexiones en la *Ética* demostrada según el orden geométrico, en la cual no se trataría de “otra cosa que de exponer la posibilidad de la libertad y la esencia de la misma” (Wiessner 5).

Según lo anterior, cabe ahora examinar brevemente de qué manera concibe Spinoza el principio de causalidad, así como las consecuencias que la universalidad de dicho principio tiene para el ser humano y, especialmente, para sus creencias respecto a la libertad. De esta manera, podrá perfilarse de mejor manera el sello específico y distintivo de la problematización de la libertad en el pensamiento de Spinoza.

2.1. La universalidad del principio de causalidad

La filosofía de Spinoza se caracterizaría por ofrecer una integración de ontología, teología y antropología en una teoría unitaria y monista de todo lo que es (Dittrich 156). La principal categoría utilizada para referirse a todo ello es la categoría de sustancia, la cual constituiría el sustrato esencial del universo y se expresaría en diversos atributos y modos. Asimismo, debido a que de su esencia se seguiría necesariamente su existencia,

dicha sustancia sería causa de sí misma (Spinoza 39, E1d1).² Esto significa que la sustancia no puede ser el efecto de una causa exterior a ella o, en otras palabras, que su “concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado” (39, E1d3).

En su actividad productiva y expresiva, la sustancia se rige según el principio de causalidad. Por lo tanto, dado que la sustancia divina y natural abarca todo lo que es, ella es también la causa eficiente (52, E1p16c1) e inmanente (55, E1p18) de todas las cosas, es decir, tanto de la esencia como de la existencia de las mismas (59, E1p25). En este sentido, no puede haber nada contingente, pues todas las cosas “son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo” (61, E1p29). En otras palabras, la universalidad del principio de causalidad implica que no hay lugar para fenómenos indeterminados. Consiguientemente, por principio, la idea de la libertad no puede corresponder a una forma de indeterminación, sino que a una forma particular de determinación. Según Spinoza, la libertad, entendida de manera absoluta, consistiría en la autodeterminación de la sustancia a existir y a obrar, es decir, la sustancia —o Dios— sería libre, ya que “existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar” (40, E1d7). En contraposición a esta idea de libertad, Spinoza introduce la noción de coacción para referirse a aquellas cosas que no son libres en el sentido antes señalado. En este sentido, una cosa no sería libre, porque es coaccionada, es decir, “determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada” (40, E1d7). De este modo, tanto la libertad como la coacción serían formas particulares de determinación. La primera surgiría a partir

² En el presente artículo se utilizará la edición y traducción de la *Ética* de Atilano Domínguez. En las citas se indicará tanto el número de página de la edición aquí utilizada como la posición del pasaje en la *Ética* según el modo estándar y ya establecido de citación de la misma. Según este, rigen las siguientes abreviaciones: a=*axioma*; app=*appendix*; c=*corollarium*; d=*definitio*; dem=*demonstratio*; exp=*explanatio*; lem=*lemma*; p=*propositio*; post=*postulatum*; praef=*praefatio*; s=*scholium*; ad=*affectuum definitiones*. De esta forma, por ejemplo, la referencia E2p40s2 significaría lo siguiente: *Ética*, parte 2, proposición 40, escolio 2.

de la necesidad de la propia naturaleza, mientras que la segunda surgiría a partir de la necesidad de una naturaleza exterior y ajena.

Si ahora se observa el ser humano, entonces habría que constatar que él no puede ser concebido “en la naturaleza como un imperio en un imperio” (125, E3praef), es decir, no puede concebirse que el ser humano se rija, dentro de un sistema universal de leyes, según su propio sistema de leyes. Al contrario, el ser humano, en tanto modo de la sustancia, forma parte de la misma trama de necesidad causal que el resto de la naturaleza. Esto implica que tanto su voluntad como su afectividad “se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas singulares” (126, E3praef) y, consiguientemente, tanto sus actos como sus afectos deben ser entendidos en referencia a ciertas causas antecedentes. En este contexto, Spinoza afirma, por ejemplo, que “[e]n el alma no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así al infinito” (114, E2p48).

Ahora, dado que lo anterior se sigue lógicamente del principio de causalidad, parece no haber otra alternativa que renunciar a la idea de la libertad como indeterminación y a la creencia de que las decisiones y los actos humanos se encuentran libres de causas (Dittrich 87). En lugar de ello, habría que preguntarse si aun en dicho contexto de necesidad causal es posible concebir alguna forma de libertad humana.

2.2. El dominio de las ideas inadecuadas y los afectos pasivos

Habida cuenta de la universalidad del principio de causalidad y de las consecuencias del mismo para el ser humano, es posible examinar ahora la forma en que la determinación coactiva se expresa en la vida del ser humano y, simultáneamente, identificar la vía, mediante la cual este puede acceder a la libertad —considerando, ciertamente, que cualquier forma de libertad posible para el ser humano debe, necesariamente, enmarcarse dentro de los límites establecidos por la necesidad causal—.

En la medida en que el ser humano forma parte del orden común de la naturaleza, en su ser confluyen tanto los modos del pensar como los modos de la extensión, de manera que el ser actual de su alma “no es otra cosa que la idea de una cosa singular, que existe en acto” (Spinoza 85, E2p11), esto es, el cuerpo. Así, en el orden común de la naturaleza, el ser humano consta de cuerpo y alma, de manera que las percepciones de su alma dependen de las propiedades de los cuerpos. En este contexto, es de especial relevancia la circunstancia de que tanto los afectos como las ideas percibidas por el alma son producidas por las afecciones del cuerpo. En su relación con los cuerpos exteriores, el cuerpo humano es entonces afectado por ellos, de lo cual se sigue que gran parte de sus afectos e ideas proviene de su naturaleza pasiva.

Lo anterior tiene como consecuencia que el ser humano debe conducir una vida caracterizada por la falta de felicidad y de libertad, pues se encuentra sometido tanto al poder y a las fluctuaciones de los afectos pasivos como a la confusión de las ideas; ambas cosas surgidas de las afecciones de su cuerpo. En otras palabras, la falta de felicidad y de libertad en relación con la vida afectiva se debe a que, en la medida en que el ser humano “está sometido a los afectos, no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna”, de lo cual se sigue que su vida lleva el sello de la esclavitud, es decir, de la “impotencia humana de moderar y reprimir los afectos” (183, E4praef). Asimismo, la falta de felicidad y de libertad en relación con la vida intelectual se debe a la circunstancia de que “siempre que el alma humana percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo confuso y mutilado” (101, E2p29c).

Ahora, precisamente a causa de que el alma humana posee conocimientos confusos y mutilados, es posible que el ser humano se comprometa fácil y acríticamente con ciertos prejuicios intelectuales. Entre aquellos prejuicios falsos que más arraigados se encontrarían en el alma humana se encuentran precisamente la creencia en la libertad de la voluntad y la creencia de que la naturaleza actúa teleológicamente hacia un fin o según una causa final (67-71, E1app). Según Spinoza, estos prejuicios

serían falsos, por cuanto la falsedad consistiría “en la privación del conocimiento que implican las ideas inadecuadas o mutiladas y confusas” (103, E2p35). En consecuencia, ambas creencias implicarían una privación de conocimiento o, en otras palabras, se basarían en “el desconocimiento de los complejos causales relevantes” (Dittrich 151). En este sentido, cabe citar a continuación las palabras de Spinoza respecto a la falsa creencia en la libertad de la voluntad:

De suerte que la misma experiencia enseña, no menos claramente que la razón, que los hombres se creen libres por el único motivo de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados; y que, además, las decisiones del alma no son otra cosa que los mismos apetitos, y por eso son tan variadas como la disposición del cuerpo. (130, E3p2s)

Probablemente estas palabras impulsaron a Margot a afirmar que “Spinoza soñó con hacer al hombre libre a fuerza de purgarle de la ilusión de la libertad y hacerle reconocer la potencia de lo necesario” (40).

Según lo dicho hasta ahora, se puede sostener entonces que, en el pensamiento de Spinoza, el problema de la libertad se encuentra vinculado con la afectividad y el conocimiento. En este sentido, la falta de libertad tendría relación tanto con las oscilaciones afectivas como con el conocimiento confuso y mutilado, pues ambas condiciones restringirían o anularían la libertad del ser humano. De esto se sigue que, dado que la causa de la falta de libertad del ser humano es la ignorancia, la vía hacia la libertad debe consistir en una vía epistémica, ya que tanto la moderación de los afectos como la superación de la confusión intelectual dependen, en última instancia, del conocimiento adecuado.

En correspondencia con esta circunstancia, antes de examinar las formas que la libertad puede adquirir en la vida del ser humano, cabe describir brevemente los tres géneros de conocimiento establecidos por Spinoza.

3. LOS TRES GÉNEROS DE CONOCIMIENTO

Una de las distinciones fundamentales en el contexto de la epistemología de Spinoza corresponde a la distinción entre ideas adecuadas e ideas inadecuadas. En contraposición con las ideas inadecuadas o falsas, ya caracterizadas anteriormente, Spinoza define las ideas adecuadas como aquellas ideas que, “en cuanto que se considera[n] en sí misma[s], sin relación al objeto, tiene[n] todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de la idea verdadera” (77, E2d4). Ahora, la idea verdadera consiste a su vez en lo opuesto a la idea falsa, es decir, no debe implicar privación de conocimiento, sino que “debe concordar con su objeto ideado” (40, E1a6). Esto significa que “aquello que se contiene objetivamente en el entendimiento debe darse necesariamente en la naturaleza” (62, E1p30dem). En otras palabras, la verdad consistiría en la concordancia o correspondencia entre la idea y su objeto ideado, de modo que, entonces, “la idea verdadera implica la máxima certeza, ya que tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente o lo mejor posible” (110, E2p43s).

En correspondencia con esta distinción, se podría decir entonces que la tarea del conocimiento consiste precisamente en liberarse de las ideas inadecuadas, esto es, falsas, mutiladas y confusas, a fin de adquirir ideas adecuadas, esto es, verdaderas, claras y distintas. En vista de esto, es posible constatar que los géneros de conocimiento establecidos por Spinoza se ordenan según el grado de adecuación y perfección de las ideas, de modo que “[e]l conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el del segundo y del tercero es necesariamente verdadero” (109, E2p41).

3.1. La opinión o la imaginación

El primer género de conocimiento se refiere a las ideas de las afectaciones del cuerpo humano que “representan los cuerpos exteriores como

presentes”, es decir, a las “imágenes de las cosas” (95, E2p17s). Estas imágenes o representaciones se ordenan en el alma humana según la “concatenación de las afecciones del cuerpo humano” (96, E2p18s). Según Spinoza, la memoria consistiría precisamente en dicho orden, concatenación o asociación de las imágenes o representaciones de las cosas en el alma humana. Además, la memoria también formaría parte de este género de conocimiento, pues ella se constituye de las ideas de las afecciones del cuerpo. Dado que la concatenación de imágenes en el alma humana refleja la concatenación de las afecciones del cuerpo humano, las asociaciones entre pensamientos de cada sujeto dependerán de la manera en que él haya “acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas” (96, E2p18s).

Según lo anterior, es posible entender ahora la caracterización de Spinoza del primer género de conocimiento, al cual llama opinión o imaginación. Spinoza distingue “dos modos de contemplar las cosas” (108, E2p40s2) que conformarían este género de conocimiento. En primer lugar, la opinión o imaginación correspondería a un “conocimiento por experiencia vaga”, pues dependería principalmente de percepciones de cosas singulares que poseen una forma “mutilada, confusa y sin orden al entendimiento” (108, E2p40s2). En segundo lugar, la opinión o imaginación correspondería a un conocimiento “[a] partir de signos”, pues la percepción del lenguaje oral o escrito ocasionaría el recuerdo de las cosas, a partir de lo cual el ser humano formaría “de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas” (108, E2p40s2).

Finalmente, cabe reiterar que “[e]n cuanto que el alma imagina un cuerpo exterior, no tiene de él un conocimiento adecuado” (100, E2p26c), por lo cual se confirma la afirmación anterior, es decir, que este género de conocimiento es causa de la falsedad.

3.2. El conocimiento racional

El segundo género de conocimiento se refiere a las nociones comunes, es decir, a aquellas ideas de propiedades o rasgos que son comunes a

todas las cosas. Según Spinoza, todos los cuerpos concuerdan en ciertas propiedades comunes, tales como el atributo de la extensión y las propiedades del movimiento y del reposo (88, E2p13lem2). Dichas propiedades comunes pueden ser conocidas adecuadamente por el segundo género de conocimiento, al cual Spinoza llama razón. Ahora, es necesario aclarar que “[a]quello que es común a todas las cosas . . . y está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular” (105, E2p37), de modo que a la razón sólo le competen las nociones comunes, abstractas y generales, las cuales, además, “constituyen los fundamentos de nuestro raciocinio” (106, E2p40s1).

A lo anterior cabe agregar que, en la medida en que los fundamentos del raciocinio del ser humano son las nociones comunes, es decir, nociones generales “que no explican la esencia de ninguna cosa singular”, dichas nociones “deben ser concebidas no en relación alguna con el tiempo, sino bajo alguna especie de eternidad” (112, E2p44c2dem). En otras palabras, las nociones comunes de la razón pertenecen, no a una esfera temporal, sino a una esfera eterna. En este sentido, sería propio de la naturaleza de la razón concebir “las cosas como necesarias y no como contingentes” (112, E2p44c2dem), es decir, como determinadas a existir y a obrar por la necesidad de la naturaleza divina.

3.3. El conocimiento intuitivo

Finalmente, el tercer género de conocimiento, al cual Spinoza llama *scientia intuitiva*, tiene por objeto la esencia de las cosas singulares y, en cuanto a su método, “procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (108, E2p40s2). En otras palabras, el sujeto cognoscente que se orienta según este género de conocimiento se aproxima a una cosa singular, es decir, a una cosa “finita y [que] tiene una existencia determinada” (78, E2d7), y procura alcanzar un conocimiento adecuado de su esencia, es decir, de “aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si

se quita, se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido” (77, E2d2). Ahora, a fin de alcanzar dicho conocimiento, debe procederse de aquello que constituye la causa inmanente de los atributos de la sustancia. En otras palabras, en primer lugar, habría que adquirir una idea adecuada —es decir, una idea que comprende todas las determinaciones de su objeto ideado— de la esencia formal de algunos atributos de la sustancia —es decir, de aquello, por lo cual dichos atributos no pueden ser ni ser concebidos—. Luego, en segundo lugar, habría que descender hacia la esencia de la cosa singular, a fin de demostrar cómo ella se sigue de la necesidad de la naturaleza divina. En palabras de Yovel:

[T]he third kind of knowledge grasps at a single glance what in itself is a multiple chain of derivations, by which the essence of a particular thing follows from God through one of his attributes . . . When the third kind of knowledge takes place, a plurality of items of knowledge is synthesized in a new way so as to form a new cognitive object, which is proper to this mode of cognition. (159)

Mediante este procedimiento se alcanzaría entonces el máximo grado de adecuación de la idea, pues el conocimiento alcanzado correspondería completa y perfectamente con el objeto. En otras palabras, en la medida en que el conocimiento intuitivo no sólo se orienta hacia las nociones comunes, abstractas y generales instanciadas en la cosa singular, sino que hacia la esencia particular de dicha cosa, se trataría de un género de conocimiento superior al conocimiento racional, ya que alcanzaría la idea verdadera de las cosas.³

³ Según lo anterior, llama la atención que, en la literatura especializada, este género de conocimiento haya recibido, relativa y comparativamente, tan poca atención. No obstante, quienes han profundizado en él, sostienen que se trataría de un aspecto fundamental de la filosofía de Spinoza. Así, incluso podría decirse que “Spinoza without the third kind of knowledge would be as lame throughout as Plato would

4. LAS FORMAS DE LA LIBERTAD

Después de sugerir que la vía hacia la libertad consistiría en una vía epistémica y luego de caracterizar —escuetamente— los tres géneros de conocimiento posibles, cabe ahora examinar las formas, en las cuales la libertad es posible en la vida del ser humano.

4.1. La libertad humana como emancipación

Entre los intérpretes de la obra de Spinoza parece haber un cierto consenso respecto a la idea de que la libertad humana consistiría en una forma de emancipación del dominio y del yugo de los afectos pasivos. Esta forma de libertad se constituiría de dos momentos principales. Según Spinoza, el sometimiento a los afectos pasivos debe combatirse, primero, en una dimensión puramente intelectual y epistémica, y, segundo, en una dimensión afectiva concomitante a la primera.

4.1.1. El conocimiento adecuado de los afectos pasivos

La aproximación epistémica al problema de la esclavitud descansa sobre el hecho de que “[u]n afecto que es pasión, deja de ser pasión tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta” (Spinoza 247, E5p3). En otras palabras, Spinoza considera que los afectos pasivos son ideas confusas, cuyo origen son las afecciones del cuerpo, de modo que el

be without the Ideas” (Yovel 158-159). Esta provocadora afirmación invita entonces a reconsiderar el conocimiento intuitivo, pues no sólo contribuiría a la investigación del sistema de este autor, sino también a la investigación sobre su recepción posterior e incluso a la reflexión epistemológica y metodológica contemporánea. Al respecto, cabe mencionar las recientes investigaciones de Förster, quien ha enfatizado la recepción que, en el contexto de sus trabajos científicos, hace Goethe de Spinoza y, especialmente, de su idea de conocimiento intuitivo (Förster; Hernández Maturana).

conocimiento adecuado, es decir, la formación de ideas claras y distintas de los mismos, tendría como consecuencia que un determinado afecto dejaría de tener un efecto coactivo y esclavizante en el alma humana. En palabras de Spinoza, “un afecto está tanto más en nuestra potestad y el alma padece tanto menos a causa de él, cuanto mejor nos es conocido” (247, E5p3c).

En la medida en que la concatenación de los afectos en el alma humana reflejaría la concatenación de las afecciones del cuerpo, los afectos estarían ordenados según el orden de estas afecciones y no según el orden del intelecto. Asimismo, el conocimiento que el ser humano tiene de dichos afectos es un conocimiento por experiencia vaga, como se dijo anteriormente en referencia al primer género de conocimiento. Consiguientemente, el alma humana no se pertenecería a sí misma y estaría sometida a un orden fortuito de sus afectos. Por esta razón, sería necesaria la intervención de su conocimiento, pues “[t]he result of the process of forming clear and distinct ideas of our affects is then a reordering of our ideas such that they are no longer connected according to the order of random experience, but instead reflect the true causal order of things” (Soyarslan, “Blessedness” 245). De esta manera, al ordenar sus afectos según el complejo causal subyacente y, por tanto, al “entender las cosas como necesarias”, los afectos perderían su poder sobre el alma y esta no se extraviaría en las oscilaciones de sus afectos, pues “tiene mayor poder” sobre los mismos y “padece menos a causa de ellos” (Spinoza 249, E5p6).

Ahora, si bien el alma humana lograría padecer menos mediante la formación de ideas adecuadas respecto a sus afectos, el conocimiento así alcanzado no sería suficiente por sí solo para la superación de la esclavitud, pues la única forma de anular un afecto sería contrarrestándolo o reemplazándolo por otro. En palabras de Spinoza, “[u]n afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir” (190, E4p7). Por lo tanto, a fin de alcanzar la máxima emancipación de los afectos pasivos, el ser humano tendría que sustituirlos por afectos más fuertes que ellos, los cuales sólo pueden ser producidos por su propia actividad cognoscitiva.

4.1.2. La producción de afectos activos

La aproximación afectiva al problema de la esclavitud tiene relación con el tipo de afectos concomitantes a la transición del alma humana de un grado de perfección a otro. Particularmente, Spinoza afirma que el alma puede “pasar ora a una mayor ora a una menor perfección” e identifica dos afectos básicos concomitantes a dichas transiciones, esto es, la alegría, la cual consistiría en “la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor”, y la tristeza, la cual consistiría en “la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor” (134, E3p11s). Del contexto, en el cual se encuentra esta afirmación, se sigue que un ser es tanto más perfecto, cuanto más aumenta su poder de actuar y su poder de pensar.

En vista de lo anterior, no es difícil constatar que el grado de perfección del alma humana se encontraría íntimamente vinculado con el género de conocimiento puesto en práctica por ella, pues, en la medida en que conoce según el segundo y el tercer género de conocimiento, su poder de actuar y su poder de pensar aumentarían correspondientemente. Por lo tanto, dado que tanto el progreso al conocimiento racional como al conocimiento intuitivo implica una transición a un grado de perfección mayor, el alma que conoce según ambos géneros de conocimiento sería afectada por la alegría.

Ahora, la máxima alegría estaría reservada sólo para el conocimiento intuitivo, pues “quien conoce las cosas con este género de conocimiento, pasa a la suprema perfección humana y, por tanto, es afectado por la suma alegría” (259, E5p27dem). Dado que entonces el alma se encontraría “en posesión de la perfección misma” (262, E5p33s), reconocería allí la idea de sí misma y de su virtud —pues la “suprema virtud es entender las cosas con el tercer género de conocimiento” (258, E5p25)—, todo lo cual le brinda al alma “la mayor tranquilidad que puede darse” (259, E5p27). Además, dado que, en este grado de perfección, el alma contempla lo alcanzado y su propia potencia de actuar, sería afectada por la autosatisfacción, es decir, estaría contenta de sí (173, E3ad25). Esta máxima alegría, la cual incluiría entonces tanto la tranquilidad como la autosatisfacción,

sería un afecto idóneo para suprimir aquellos afectos pasivos que disminuyen el poder de actuar y el poder de pensar del alma humana.

A lo anterior cabe agregar, no obstante, otros afectos activos vinculados con el progreso del alma humana en su actividad cognoscitiva. Específicamente, se trata aquí del afecto que surge en el alma cuando se reconoce que la causa de la alegría producida por el conocimiento adecuado —racional e intuitivo— es Dios. Según Spinoza, el conocimiento adecuado produce alegría, la cual, además, sería acompañada de la idea de la naturaleza divina como su causa. A este afecto, Spinoza lo llama amor. Esto significa que, en la medida en que se forma ideas claras y distintas, el sujeto cognoscente ama la naturaleza divina. Este amor no tendría ningún afecto contrario que lo destruya, de modo que se puede “concluir que este amor a Dios es el más constante de todos los afectos” (255, E5p20s). En este sentido, este amor puede llenar el alma humana y, por lo tanto, liberarla del dominio de los afectos pasivos.

Ahora, si bien en ambos géneros de conocimiento tiene lugar este amor a la naturaleza divina, Spinoza reserva para el conocimiento intuitivo un tipo especial de amor, al cual llama amor intelectual. Según Spinoza, al reconocer que la naturaleza divina sería la causa de la alegría surgida del conocimiento intuitivo, se entendería también “que Dios es eterno” (262, E5p32c), de modo que de esta circunstancia se sigue un amor que se encuentra en correspondencia con dicha eternidad de la naturaleza divina. Las características de este amor intelectual del alma a Dios, esto es, su constancia (255, E5p20s), su eternidad (262, E5p33) y su coincidencia con el “amor infinito con que Dios se ama a sí mismo” (263, E5p35) y a los hombres (264, E5p36c), contribuyen a que sea un amor incorruptible, pues “no existe nada que sea contrario a este amor intelectual o que lo pueda suprimir” (263, E5p37). Asimismo, el cultivo de este amor constituiría la máxima felicidad, es decir, la gloria (263, E5p36s).

En síntesis, mediante la puesta en práctica del conocimiento adecuado, el ser humano produce una serie de afectos que suprimen los afectos pasivos y que llenan su alma, liberándola así del dominio de los mismos y alcanzado, consiguientemente, la libertad.

4.2. La libertad humana como causalidad adecuada

De lo anterior se sigue entonces que la libertad como emancipación corresponde a un concepto negativo de libertad y que, en sus momentos positivos, pareciera corresponder tanto a un estado afectivo de máxima tranquilidad y felicidad como a un estado intelectual. Esta dimensión intelectual consistiría en la superación de la ignorancia por la vía epistémica caracterizada anteriormente, lo cual convertiría al ser humano en un sabio. La sabiduría del ser humano consistiría entonces en la claridad y la lucidez del intelecto en cuanto a la necesidad eterna de todo lo que es. En consecuencia, en la medida en que se tenga conocimiento de ello, el ánimo del ser humano sería imperturbable e inmovible, gozando así de la máxima tranquilidad posible (268, E5p42s). En este sentido, podría decirse entonces que la libertad consistiría —en su primera forma— en una configuración intelectual y anímica de sabiduría y felicidad.

Si bien la interpretación expuesta anteriormente descansa sobre pruebas textuales sólidas y, por lo tanto, goza de consenso entre sus intérpretes, cabría preguntarse si acaso es verdaderamente legítimo identificar la libertad humana con dicho estado positivo y final de sabiduría y felicidad, pues, según Hampshire, por ejemplo, “[t]o interpret Spinoza as expecting emancipation solely from an intellectual understanding of causes is not entirely correct. It is equally incorrect to represent him as defining freedom simply as knowledge of the causes that determine my emotions and actions” (“Idea” 188). El problema de identificar la libertad con un estado estático de sabiduría y felicidad se agudizaría aun más si se tiene en cuenta que, en el sistema de Spinoza, el arquetipo de la libertad es la libertad de la sustancia, es decir, la potencia de la sustancia de poner su existencia por la necesidad de su propia naturaleza, y de determinarse por sí misma a obrar. En otras palabras, la sustancia causaría su propia existencia y su propio obrar, de modo que la libertad absoluta consistiría en esta forma de causalidad específica de la sustancia. En vista de este arquetipo de la libertad, habría que constatar que la identificación de la libertad con un estado de sabiduría y felicidad sería contrario a la definición de libertad.

Si bien, naturalmente, el ser humano no puede satisfacer dicha definición en su totalidad, pues su existencia y sus actos son determinados, la forma específica de la libertad del ser humano debería seguirse, con las restricciones correspondientes, de la definición general de libertad.

En base a lo dicho, cabría preguntarse entonces si, en la caracterización de la libertad como emancipación, no habrá pasado desapercibido aquel punto exacto, en el cual pueda encontrarse la verdadera libertad humana.

Si, a fin de empezar a darle una respuesta a esta pregunta, se reexamina la dimensión epistémica de la vía de emancipación caracterizada anteriormente, llama la atención el hecho de que el conocer, es decir, la formación de ideas adecuadas, verdaderas, claras y distintas, es en verdad un proceso producido por el ser humano. En otras palabras, el conocer consiste en un acto del intelecto humano, por cuanto “el alma tan sólo obra y tan sólo se puede decir sin restricción que obra por virtud, en cuanto que entiende” (Spinoza 201, E4p28dem).

A lo anterior habría que agregar que, según Spinoza, “actuamos, cuando en nosotros o fuera de nosotros se produce algo de lo que somos causa adecuada” (126, E3d2), es decir, aquel tipo de causa, “cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por ella misma” (126, E3d1). En correspondencia con estas definiciones, si el conocer es un acto del intelecto humano, entonces dicho intelecto debe causar adecuadamente el acto de conocer, a fin de lograr el efecto correspondiente, esto es, el conocimiento consumado. Esto significa que dicho efecto no debe explicarse por diversas causas, cada una de las cuales participaría parcialmente en la realización del efecto, sino que debe explicarse por una y la misma causa.

Según esto, cabe preguntarse entonces en qué circunstancias el ser humano puede ser verdaderamente causa adecuada del acto de conocer. Al respecto, Spinoza afirma que “[e]l tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal, en cuanto que el alma misma es eterna” (261, E5p31), es decir, “en cuanto que el alma es eterna, es causa adecuada o formal de ese conocimiento” (261, E5p31dem). A esto habría que agregar que “la parte eterna del alma es el entendimiento, el único

por el que nos decimos activos” (267, E5p40c). Consiguientemente, parafraseando a Spinoza, se puede decir que el alma es causa adecuada del conocimiento intuitivo, ya que ella está constituida de una parte eterna y eminentemente activa, a saber, el intelecto. En otras palabras, el ser humano puede ser causa adecuada del acto de conocer sí, utilizando su intelecto eterno y activo, su actividad deja de ser limitada y condicionada por factores externos y, en cambio, coincide con la actividad eterna y libre de la sustancia.

La posibilidad de esta coincidencia se explicaría por el hecho de que, en la medida en que la naturaleza divina sería “un actuar productivo (*agere*) entre infinitos atributos, el pensar es simplemente una forma del actuar, y no algo que precede al actuar, en el sentido de que Dios, a causa de un conocimiento previo, además produce luego las cosas” (Bartuschat 500). Ahora, en la vida cotidiana, dicha coincidencia entre el pensar humano y la actividad divina estaría imposibilitada por la disminución de la potencia del mismo, a causa de los afectos pasivos y las ideas inadecuadas. En la medida en que el pensar se libera de dichos factores determinantes y coactivos externos, alcanzaría la perfección y la autonomía, de modo que se haría más afín a la actividad productiva de la sustancia y podría participar de ella. En este sentido, podría decirse que, “[i]n free intellectual thinking, man is such a “partie totale” in which the reality of Substance expresses itself in a self-contained way” (Dijn, “Naturalism” 144). Ahora, al concebir el pensar humano como una *pars totalis* en relación con la actividad de la sustancia, no debe entenderse dicho pensar como una parte que tiene las mismas propiedades que el todo, pero que está separada del mismo, sino que, por el contrario, dicha parte se mantiene en relación con el todo, ya que la causa inmanente del pensar humano es la sustancia. Así, en la medida en que el ser humano deja de ser determinado por causas externas y mecánicas y comienza a participar de la necesidad inmanente de la sustancia, le abriría un espacio en su alma a la actividad libre de la misma. De esta manera, la actividad del alma coincidiría con la causalidad de la sustancia, es decir, con su libertad. “Es la pura actividad de nuestro entendimiento lo que constituye la verdadera libertad y el hombre actúa

entonces como Dios mismo según la sola necesidad de su naturaleza” (Margot 40).

La libertad del ser humano consistiría entonces en la porción de la libertad absoluta, de la cual su pensar puede participar en el contexto de un acto de conocimiento intuitivo. En otras palabras, en la actividad intelectual propia del conocimiento intuitivo, el ser humano realizaría una actividad “que ocurre de forma totalmente autodeterminada y sin ninguna referencia a algo externo y que, en este punto, es absolutamente libre” (Dittrich 294).

Ahora, entre los posibles objetos del conocimiento intuitivo, el propio ser es especialmente significativo. Según lo expuesto anteriormente en relación con los géneros de conocimiento, el conocimiento intuitivo consiste en aquel conocimiento de las cosas singulares que deriva la esencia de las mismas a partir de la esencia formal de algunos atributos de la naturaleza divina, esto es, de Dios. No obstante, si bien un mayor conocimiento de las cosas singulares implicaría un mayor conocimiento de Dios (Spinoza 258, E5p24), dicho género de conocimiento no alcanzaría su máximo grado de perfección si el ser humano no alcanzara su autoconocimiento en cuanto ser singular, es decir, el conocimiento intuitivo de su propia esencia única y singular.

En el acto de autoconocimiento intuitivo, el alma humana “sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios” (260, E5p30), pues, al poseer una idea adecuada de la naturaleza divina, puede derivar de ella su propia esencia de modo necesario. El autoconocimiento intuitivo consistiría entonces “in attaining adequate knowledge of my actual essence, my own power of striving as it follows directly from the eternal necessity of God’s nature” (Soyarslan, “Blessedness” 249-250). Ahora, dado que esta esencia actual del alma humana corresponde al conato, es decir, al esfuerzo de la misma en perseverar en su ser (Spinoza 133, E3p7), dicha alma tendría un conocimiento intuitivo de una serie de derivaciones necesarias. Concretamente, y dado que de la esencia del alma humana —del conato— también “se siguen necesariamente algunas cosas” (133, E3p7dem), incluida su existencia, se conocería entonces el modo en que,

de la naturaleza divina, se sigue su esencia singular, y, simultáneamente, el modo en que, de esta esencia singular —que se sigue de la naturaleza divina—, se sigue su existencia.

Ahora, si bien esta derivación de la esencia del alma humana a partir de la esencia divina podría considerarse como una relación de necesidad, y si bien, consiguientemente, podría caber el lamento de que entonces el ser humano es completamente determinado y carente de libertad, lo cierto es que, en el contexto del pensamiento de Spinoza, esta opinión descansaría sobre un error. Al respecto, cabe aclarar que, según Spinoza, “[u]na cosa se llama necesaria o por razón de su esencia o por razón de la causa. En efecto, la existencia de una cosa se sigue necesariamente o bien de su misma esencia y definición o bien de una causa eficiente dada” (64, E1p33s1). Por lo tanto, el tipo de derivación necesaria del alma humana a partir de la sustancia correspondería a una derivación inmanente, libre de causas mecánicas y sólo concerniente a su esencia misma. En este sentido, el alma adquiere la conciencia de que ella es necesariamente lo que es, ya que forma parte de una sustancia continua que le otorga su ser de modo necesario.

Si bien podría haber diferencias en cuanto a esta interpretación del contenido específico del autoconocimiento intuitivo, lo verdaderamente importante en el contexto de este artículo es el hecho de que, en la realización de este acto de autoconocimiento —el cual, por lo ya expuesto, tendría vastas implicancias—, el ser humano alcanza la verdadera libertad. Esta libertad consistiría en que el ser humano es causa adecuada de un acto de conocimiento, mediante el cual, no sólo conoce su esencia y el modo en que ella se sigue de la necesidad de la naturaleza divina, sino que también es consciente de sí mismo y de su acto de autoconocimiento. Esto implica que, además de realizar un acto libre, es consciente de estar actuando en concordancia con la libertad divina, en la medida en que coincide con ella en su actividad causal. En este sentido, el ser humano sería —si se permite la expresión— co-causa del acto de autoconocimiento antes caracterizado. Esto tiene, además, algunas implicancias que no son del todo obvias. Particularmente, dado que, en el acto de autoconocimiento, el ser humano se

concebiría en la sustancia, entendería también que él es la sustancia, en el sentido de que es un modo de la misma. En consecuencia, el ser humano sería la causa adecuada de un acto de conocimiento, mediante el cual, no sólo conoce él su esencia singular, sino que también la sustancia misma—expresada en el modo ser humano— realizaría un acto, mediante el cual ella conoce al ser humano y se conoce a sí misma como causa inmanente de todo lo que es. Así, la libertad humana consistiría en la potencia de causar adecuadamente el acto supremo de autoconocimiento intuitivo del ser humano y de la sustancia divina.

5. CONCLUSIÓN

En este artículo se ha argumentado a favor de la idea de que, en el contexto de la Ética de Spinoza, la libertad humana se encontraría íntimamente vinculada con el conocimiento intuitivo. Para ello, se desarrolló un argumento estructurado en tres momentos.

En un primer momento, se expusieron las implicancias que tiene el principio de causalidad para el ser humano. Concretamente, quedó en evidencia que la universalidad del principio de causalidad no permite excepciones ni, por lo tanto, fenómenos y actos indeterminados. Consecuentemente, por principio, la libertad no puede ser una forma de indeterminación o de indiferencia, sino una forma de determinación. En este sentido, tanto los afectos como los actos del ser humano forman parte de la trama causal de la naturaleza, de modo que ellos necesariamente deben tener una causa antecedente. Ahora, dado que, en su vida cotidiana y por el hecho de formar parte del orden común de la naturaleza, el ser humano sólo es consciente de sus actos, pero desconoce las causas de los mismos, se atribuye ingenuamente la libertad. En este sentido, la falta de libertad del ser humano es causada por su ignorancia, de modo que el problema de la libertad se convierte en un problema epistémico.

Luego, en un segundo momento, se caracterizaron los tres géneros de conocimiento establecidos por Spinoza. El primero de ellos, es decir,

la opinión o la imaginación, es un género de conocimiento ligado a las afecciones del cuerpo y, por lo tanto, a las imágenes y representaciones de las cosas. En este sentido, la opinión o la imaginación le ofrece al ser humano ideas inadecuadas, mutiladas y confusas. El segundo de ellos, es decir, el conocimiento racional, es un género de conocimiento que concibe las cosas desde una perspectiva eterna y, por lo tanto, su objeto son los rasgos comunes a todas las cosas. Las ideas formadas por el conocimiento racional corresponden entonces a las nociones comunes y, por lo tanto, son ideas adecuadas, claras y distintas. Por último, el tercer género de conocimiento, es decir, el conocimiento intuitivo, tiene por objeto la esencia de las cosas singulares y deriva la misma a partir del conocimiento adecuado de la esencia formal de algunos atributos de la naturaleza divina. En consecuencia, el conocimiento intuitivo corresponde al género de conocimiento más perfecto, ya que alcanza el máximo grado de adecuación entre la idea y el objeto ideado.

Finalmente, en un tercer momento, se perfilaron las dos formas de libertad que pueden distinguirse en el pensamiento de Spinoza. En primer lugar, se presentó la idea de la libertad como emancipación, la cual es alcanzada mediante una vía epistémica y afectiva, en la cual el ser humano adquiere un conocimiento adecuado de sí mismo y de la naturaleza y, concomitantemente, produce afectos activos que llenan su alma y lo liberan del dominio de los afectos pasivos. De esta manera, el ser humano alcanza la sabiduría y la felicidad. En segundo lugar, se expuso la idea de la libertad como causalidad adecuada en el acto de autoconocimiento intuitivo. En este contexto, se intentó argumentar a favor de la idea de que la libertad humana consiste en aquella potencia de su intelecto de coincidir con la causalidad eterna de la sustancia —por la cual ella es libre— y de causar un acto de autoconocimiento intuitivo, mediante el cual, no sólo se conoce él a sí mismo como parte integral de la sustancia divina, sino que también la sustancia, en su modo ser humano, se conoce a sí misma como causa inmanente de todo lo que es y, además, conoce al ser humano, en la medida en que este alcanza su autoconocimiento como cosa singular. Así, el ser humano participa de la actividad productiva de la naturaleza y,

simultáneamente, eleva este hecho a la más alta autoconsciencia. En otras palabras, la libertad consiste en la actividad productiva de la naturaleza acompañada de la autoconsciencia del ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Bartuschat, Wolfgang. "Unendlicher Verstand und menschliches Erkennen bei Spinoza". *Tijdschrift voor Filosofie* 54.3 (1992): 492-521.
- Carr, Spencer. "Spinoza's Distinction Between Rational and Intuitive Knowledge". *The Philosophical Review* 87.2 (1978): 241-252.
- Dijn, Herman De. "Naturalism, Freedom and Ethics in Spinoza". *Studia Leibnitiana* 22.2 (1990): 138-150.
- . "Wisdom and Theoretical Knowledge in Spinoza". *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. Ed. Edwin Curley y Pierre-François Moreau. Leiden: Brill, 1990. 147-156.
- Dittrich, Dittmar. *Zur Kompatibilität von Freiheit und Determinismus in Spinozas Ethica*. Dis. Universität Hamburg, 2003. <<http://ediss.sub.uni-hamburg.de/volltexte/2003/1071>>.
- Förster, Eckart. "Wie wird man Spinozist?". *Die 25 Jahre der Philosophie*. 2ª ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012. 87-109.
- . "Die Methodologie des intuitiven Verstandes". *Die 25 Jahre der Philosophie*. 2ª ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012. 253-276.
- Hampshire, Stuart. "Spinoza's Theory of Human Freedom". *The Monist* 55.4 (1971): 554-566.
- . "Spinoza and the Idea of Freedom». *Spinoza and Spinozism*. Oxford: Clarendon Press, 2005. 175-199.
- Hernández Maturana, Cristián. "Goethe und Hegel. Konturen eines epistemologischen Monismus". Tesis de MA. Friedrich-Schiller-Universität Jena, 2014.
- Margot, Jean-Paul. "Libertad y necesidad en Spinoza". *Praxis Filosófica* 32 (2011): 27-44.
- Malinowski-Charles, Syliane. "The Circle of Adequate Knowledge: Notes on Reason and Intuition in Spinoza". *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*.

- Vol. 1. Ed. Daniel Garber y Steven Nadler. Oxford: Oxford University Press, 2003. 139-163.
- Parkinson, Georg. "Spinoza on the Power and Freedom of Man". *The Monist* 55.4 (1971): 527-553.
- Sandler, Ronald. "Intuitus and Ratio in Spinoza's Ethical Thought". *British Journal for the History of Philosophy* 13.1 (2005): 73-90.
- Soyarslan, Sanem. "The Distinction between Reason and Intuitive Knowledge in Spinoza's *Ethics*". *European Journal of Philosophy* (2013). DOI: 10.1111/ejop.12052. 1-28.
- . "From Ordinary Life to Blessedness: The Power of Intuitive Knowledge in Spinoza's *Ethics*". *Essays on Spinoza's Ethical Theory*. Ed. Matthew Kisner y Andrew Youpa. Oxford: Oxford University Press, 2014. 236-257.
- Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed. y trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009.
- Yovel, Yirmiyahu. "The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation". *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. Ed. Edwin Curley y Pierre-François Moreau. Leiden: Brill, 1990. 157-175.
- Wiessner, Karl. *Die Freiheit bei Spinoza*. Dis. Universität Jena, 1902. Osterwieck: Zickfeldt, 1902.
- Wiehl, Reiner. "Spinoza: Determination und menschliche Freiheit in Spinozas *Ethik*". *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*. Ed. Uwe an der Heiden y Helmut Schneider. Stuttgart: Reclam, 2007. 142-156.

