



308913

8

**UNIVERSIDAD PANAMERICANA** *2ej*

**ESCUELA DE FILOSOFIA**  
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

**LA GNOSEOLOGIA DE LA  
IDEA VERDADERA**

**DESCRIPCION DE LA GNOSEOLOGIA  
DE SPINOZA**

TESIS CON  
FALSA DE ORIGEN

TESIS QUE PARA OPTAR EL TITULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A  
ALBERTO HERNANDEZ BAQUEIRO

DR. JORGE MORAN CASTELLANOS  
DIRECTOR

MEXICO, D.F. 1990



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

LA GNOSEOLOGIA  
DE LA IDEA VERDADERA

INDICE

|  | Página    |
|--|-----------|
| Prólogo  | 3         |
| Tabla de abreviaturas  | 5         |
| Introducción   | 6         |
| <b>Capítulo 1. Cinco límites del conocimiento en Spinoza.</b>      | <b>14</b> |
| 1.1 Qué se entiende aquí por límites del conocimiento.             | 15        |
| 1.2 El "realismo" en Spinoza.                                      | 17        |
| 1.3 Cuatro consideraciones metódicas.                              | 21        |
| 1.3.1 Búsqueda positiva de la verdad.                              | 22        |
| 1.3.1 Dos criterios para acceder al conocimiento racional.         | 24        |
| 1.3.3 Punto de partida del conocimiento.                           | 30        |
| 1.3.4 La cuestión del geometrismo.                                 | 35        |
| <b>Capítulo 2. Los niveles de percepción en general.</b>           | <b>40</b> |
| 2.1 Los modos de percepción y la reforma del entendimiento.        | 41        |
| 2.2 El primero y el segundo niveles.                               | 47        |
| 2.2.1 El primer nivel en el Tractatus de Intellectus Emmendatione. | 47        |
| 2.2.2 El segundo grado de percepción en el TIE.                    | 50        |
| 2.3 El tercer modo de percepción. Las ideas comunes.               | 60        |
| 2.4 El cuarto modo de percepción.                                  | 70        |

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Capítulo 3. La epistemología de la idea verdadera,</b>                         | <b>86</b> |
| 3.1 La idea como noción clave de la epistemología.                                | 87        |
| 3.2 Las clases de ideas y la idea verdadera.                                      | 96        |
| 3.2.1 Las ideas figuradas.  | 96        |
| 3.2.2 Las ideas falsas.   | 104       |
| 3.2.3 Las ideas dudosas.  | 109       |
| 3.2.4 La idea verdadera.  | 113       |
| 3.3 Planteamiento del tema de la idea. Consecuencias.                             | 126       |
| 3.3.1 Consideración en sí de la idea.   | 131       |
| 3.3.2 El pensamiento consta sólo de ideas.  | 134       |
| 3.4 La idea y el sujeto.  | 137       |
| 3.4.1 Las ideas son modos del pensamiento.  | 138       |
| 3.4.2 La idea es en acto.   | 143       |
| 3.4.3 La actividad de la idea en su referencia al sujeto.                         | 147       |
| <br>  |           |
| <b>Capítulo 4. El binomio conocimiento-realidad en la gnoseología de Spinoza.</b> |           |
| 4.1 La Inmanencia según Spinoza.  | 156       |
| 4.2 El problema de la causalidad.   | 166       |
| 4.3 "Ejemplaridad" del conocimiento.  | 172       |
| 4.3.1 Análisis de la actividad de las ideas.                                      | 172       |
| 4.3.2 Características fundamentales del proceso cognoscitivo.                     | 177       |
| 4.4 Paralelismo metafísico. La idea y el objeto.                                  | 182       |
| 4.4.1 Paralelismo metafísico.   | 182       |
| 4.4.2 La idea y el objeto.  | 186       |
| <br>  |           |
| Observaciones finales y sinópticas.   | 194       |
| Bibliografía.   | 207       |
| Índice.   | 211       |

## P R O L O G O

La formalidad de una tesis de licenciatura exige que sea redactada de modo impersonal, excepto en el prólogo. En él, se permite al autor exponer sus motivos personales o hacer alguna aclaración que estime pertinente.

Me parece que el tema elegido es por completo un tema de historia de la filosofía, y con la única exclusión de los historiadores de la filosofía, podría preguntar cualquiera qué atractivo ofrece el estudio de las cavilaciones de un hombre que en el siglo XVI vivía de pulir lentes.

Pero Spinoza es uno de los nombres más famosos, para bien o para mal, en esa historia de la filosofía de que hablamos, y ello se debe a que su influencia en lo que los hombres conciben del mundo y de las relaciones que mantienen con él, extiende sus ramas hasta hoy, entrelazándose con las aportaciones de otros grandes de la historia del pensamiento que no dudaron en reconocerle admiración y precedente. Entre ellos, muchos siguen estando de moda, como Nietzsche o Goethe; otros no son tan famosos pero son determinantes, como Schleiermacher.

Sin embargo, el mayor "promotor" de Spinoza ha sido Hegel: ser spinoziano es el comienzo de todo filosofar, dijo. No sé si es una frase verdadera, pero pienso que es cierto que en nuestros días no se puede filosofar sin tomar en cuenta a Spinoza. Lo mismo debe decirse de un puñado de hombres más, aquellos que con

justicia llamamos clásicos.

A esos pocos autores, el estudiante se acerca con respeto. Pienso que es una actitud equivocada el permanente polemismo. La apología es muy necesaria. Y afortunadamente tiene sus lugares propios. Etienne Gilson expresó mejor que yo mi misma idea: "uno puede estar en desacuerdo con Spinoza y Hegel a la vez, pero el entender es un requisito previo para algo más que un desacuerdo verbal, y, una vez que se ha entendido, ya no hace falta refutarlos" (\*). Pienso que incluso Leonardo Polo suscribiría esta frase.

A fuerza de sinceridad, reconozco que este trabajo no está terminado. Ahora estoy persuadido de que empezar por la teoría del conocimiento de Spinoza es el mejor modo de estudiarlo, pero, finalmente, no he conseguido dar cuenta de él. Quizá en el futuro pueda decir "fulano se equivocó por tal cosa".

Deseo manifestar mi agradecimiento brevemente, aunque la experiencia demuestra siempre que se olvida uno de personas que no quisiera omitir. En primer lugar, a mis padres y a mis hermanas. A mi Universidad, con lo que ella significa para mí. Le debo gratitud a Antonio Hernández, amigo y compañero de carrera, sin el cual este trabajo no hubiera estado listo a tiempo. Al doctor Jorge Morán, director de esta tesis, y a la licenciada Rocío Mier y Terán, quien me obligó a darla por concluida.

Junio de 1989.

(\*) Gilson, Etienne. El Ser y los Filósofos, p.16.

**Tabla de abreviaturas:**

RCE : La "res cogitans" en Espinosa.

TIE : Tractatus de Intellectus Emendatione.

EMG : Ética demostrada según el orden geométrico y dividida en cinco partes.

CM : Cogitata Metaphysica.

PPh : Descartes: Principia Philosophiae.

CG : Edición de Carl Gebhardt.

TB : Tractatus Brevis.

## **I N T R O D U C C I O N**



## I N T R O D U C C I O N

Tal vez son dos las preguntas que debe responder la introducción de cualquier trabajo. La primera, de qué trata; la segunda, la importancia, la originalidad o el enfoque adoptados. "Descripción de la gnoseología de Spinoza" es un título suficientemente ambiguo como para reclamar una mayor explicación, antes de tener que leer -supuesta la inevitable obligación de leerlo- todo el escrito.

¿Qué importancia tiene el tema? La filosofía de Spinoza proyecta su influencia en una línea peculiar, que podría resumirse en una inspiración para sus herederos. "Aquí radica la influencia ejercida por el spinozismo en la filosofía posterior, en esta unidad del ser y de la verdad, que ha sido siempre la suprema aspiración de todo filosofar, unidad que Spinoza alcanza reduciendo el único ser a ser de conciencia, sin excepciones de ningún tipo (...) por eso Hegel pudo afirmar -y desde su punto de vista era cierto- que «ser spinoziano es el inicio de todo filosofar» (1).

Evidentemente esto parece mucho más una conclusión que una nota preliminar, pero, puesto que la presente investigación no pretende llegar tan lejos, esta idea prestada hace bien el papel de "marco de referencia".

En efecto, Spinoza es ya un clásico, y como clásico, expuesto a la superficial generalización, a servir muchas veces a

(1) MORALES, Carlos, Spinoza: Tractatus..., p.42.

la grandilocuencia intelectual.

Quizá la principal razón de ello es que su filosofía tiene la cualidad de exponer en forma acabada un concepto de Sustancia y de Dios notablemente contrastante con los aceptados comunmente. De allí que el nombre de Baruch de Spinoza esté casado con dos temas: ateísmo y panteísmo.

La mayor parte de las interpretaciones de su pensamiento se refieren casi exclusivamente a su ateísmo, ya sea para condenarlo y refutarlo, ya sea para negarlo, para ensalzar la original y cuasi-mística religiosidad que vendría a ser su filosofía de la Naturaleza, de la divinidad que se despliega en infinitas manifestaciones de su perfectísima esencia, y otros romanticismos semejantes.

En ocasiones, sin embargo, se presta mayor atención a su metafísica y se llega a descubrir vetas teóricas que son como una buena gimnasia de los estudios filosóficos.

Pero prácticamente se ignora en este autor su gnoseología -epistemología, tanto por parte de sus adversarios como en la banda de sus admiradores (2). Esta situación es tanto más relevante cuanto que para Spinoza mismo, todo el destino del filosofar, y últimamente, el destino de todo hombre, pendía primeramente del hilo de sus conocimientos.

En resumidas cuentas, para entender la actitud, el propósito, el modo de proceder y los resultados alcanzados por Spinoza, es necesario orientarse, al menos, en lo que él piensa del conocer, de su propio conocer y del conocer en general.

---

(2) Cfr. COPLESTON, Frederick; Historia de la Filosofía, cit., pp.245-248.

Puede argüirse que lo mismo se diría con derecho de cualquier otro. En parte es verdad. Por la parte menos verdadera, resulta que en Spinoza esta es tarea preliminar (3).

Parece necesario justificar el empleo del término "gnoseología". Aunque es un término técnico, admite alguna ambigüedad, o, si se quiere ver con optimismo, cierta riqueza semántica todavía no unívocamente determinada.

El vocablo tiene una historia relativamente corta y moderna. Se encuentra ya en la Metafísica (1739) de Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), quien la define como "scientia cogitationis", ciencia del pensamiento (4). Se encuentra, pues, muy cercana al término "epistemología", aunque normalmente se reserva para éste último el designar la teoría de la ciencia, su naturaleza, sus límites, etcétera. No es este el asunto al que responde esta tesis en su conjunto.

En su forma actual más aceptada, parece que el primero en usar la palabra "gnoseología" fue un contemporáneo, el neoescolástico G. Zamboni (1875-1950). Zamboni trató de elaborar una gnoseología pura, entendiéndola como una disciplina filosófica autónoma que hiciera un "estudio descriptivo y crítico del conocimiento", sin admitir ningún presupuesto y que, por lo mismo, ocupara el lugar preliminar de toda la filosofía" (5). El subrayado no es original, pero expresa bastante fielmente, como

---

(3) Cfr. por ejemplo, Llano, Alejandro; Gnoseología, cit., pp.20-21: "En el planteamiento realista, la gnoseología no tiene la preeminencia que se le atribuye en los idealismos. No se comienza por una inviable discusión radical del valor del conocimiento, sino que se parte de su pacífica posesión...".

(4) Vid. G.E.R.; cit., voz "epistemología".

(5) G.E.R., voz "gnoseología".

por coincidencia, la intención de Spinoza en la obra que inspira este trabajo, a saber, el Tratado de Reforma del Entendimiento (Tractatus de Intellectus Emmendatione).

Un matiz menos histórico, indica que la gnoseología como teoría del conocimiento podría definirse como la "parte de la filosofía que estudia la naturaleza, estructura, valor, trascendencia y límites del conocimiento humano" (6), y en ella incluiría, por tanto, las averiguaciones fundamentales sobre la capacidad del entendimiento para alcanzar la verdad; también la determinación de la naturaleza y estructura del conocimiento y la reflexión sobre la esencia y condiciones de la verdad y la certeza y, finalmente, fijaría -o por lo menos intentaría fijar- los criterios para establecer la validez del conocimiento.

Unos más que otros, todas estas cuestiones son tratadas por Spinoza en lugares importantes de su filosofía. Para él, es un dato seguro que el entendimiento humano puede alcanzar la verdad, la certeza e incluso la completa necesidad que impera en la realidad. Además, se detiene en la enumeración y descripción de las diversas clases de conocimientos que a su entender poseen los hombres. (Aunque sea un secreto a voces, hay que reconocer que la descripción, en lo tocante a las ciencias en concreto, deja mucho que desear. Naturalmente que ello tiene sus explicaciones históricas, pero sigue siendo verdad que Spinoza tenía un pobre panorama de las ciencias). Esa descripción y elenco no sin discriminación, sino que establece una cuidada jerarquía, e incluso más de una (\*).

Varias veces se lee en las obras de Spinoza que la reflexión

-----  
(6) Idem.

es el método adecuado del conocimiento e incluso el reflexionar sobre las propias ideas llega a ser parte del pensar verdadero.

En fin, al menos en tres ocasiones en la misma obra Spinoza quiere dar tres tipos de criterios que permitan distinguir la verdad del error o de la falsedad (7). Ese intento cristaliza en lo que se ha llamado la norma de la idea verdadera dada.

Así pues, parece que es justificable el título seleccionado para el contenido de este trabajo, ya que su temario trata de ser congruente con esta inspiración general.

Por otra parte, la norma de la idea verdadera dada va más allá de la simple descripción de los conocimientos. Apunta ya hacia el meollo de las cuestiones gnoseológicas, al "conjunto de cuestiones relativas a la posesión del ser por el conocimiento, es decir, a la metafísica de la verdad" (8).

La noción central de la gnoseología spinoziana es la idea verdadera. Empero, el significado de la idea verdadera es sistemático, alcanza la totalidad de la filosofía spinoziana, y quizá más aún: "las raíces mismas del pensamiento moderno" (9). El conocimiento consiste en ideas. Contiene ideas. Está formado por ideas. El mismo es no más que ideas. El paradigma de la idea es, justamente, la idea verdadera y en la idea verdadera la modalidad de "idea verdadera dada" (en último término: la idea de la Sustancia) al relacionarse con todas las demás ideas, que son como ideas derivadas de ella, proporciona el modelo de las

---

(7) Así se verá, en el TIE (Tractatus de Intellectus Emendatione) que habla en sucesivas etapas de la reflexión sobre las propias ideas: la claridad, simplicidad y distinción de las ideas verdaderas, y de las características de la definición perfecta.

(8) Llano, Alejandro: Op. cit., p.20.

(9) RCE, p.79.

relaciones en la realidad (y se dice "como" porque las relaciones entre las ideas son muy complejas).

En resumen, de acuerdo con el arquetipo que es la idea verdadera dada, la relación que se da entre dos ideas es la misma que se da entre las esencias formales de estas ideas (10), y esto, en el sistema metafísico de Spinoza, significa que el comportamiento de la idea verdadera dada refleja plenamente la realidad.

Dicho sea de paso, esta razón, en los últimos capítulos de este trabajo aprecia una diferencia de enfoque y de tono expositivo respecto de las primeras páginas, pues en aquellas se linda ya con las fronteras de otras disciplinas filosóficas, mientras que éstas son las nociones básicas del tema (11).

Un par de advertencias más. La fuente principal de la que se han recogido los conceptos de la primera mitad de este trabajo es el Tratado de Reforma del Entendimiento. Esta obra queda a medio camino entre la primera exposición de las líneas generales de la filosofía de Spinoza, contenidas en el Breve Tratado; y la exposición más acabada, la célebre ética. El Breve Tratado es un antecedente indudable de la ética: sus temas y orden de ideas son tan semejantes que se dirían los mismos. Sin embargo, y aunque hay una gran continuidad y congruencia en toda la filosofía de Spinoza, "hay importantes diferencias promovidas por la evolución intelectual del autor" (12).

(10) Cfr. TIE, n.38.

(11) Hay otra razón para el cambio en el tono expositivo. La última parte del tercero y las dos terceras del cuarto capítulo están inspiradas -son casi un resumen- en la obra de Ignacio Falgueras Salinas "La «res cogitans» en Spinoza"; datos en bibliografía.

(12) GAOS, José; Prólogo a la ética de Spinoza; UNAM. cit., p.IX.

Muchas de las diferencias y semejanzas entre el Tratado de Reforma y la ética se anotan en el trabajo, pero aquí es oportuno señalar que, acaso por la juventud de su autor, el Tratado contiene planteamientos más sencillos, menos "comprometidos" intelectualmente. Se antoja decir que más "desinteresados". (En la época en que compuso el Tratado, Spinoza no había pasado por muchas desagradables experiencias). Además, tiene la ventaja de ser una obra poco conocida en el medio universitario mexicano.

Finalmente, huelga un poco decir que algunos temas de primera importancia para el estudio del conocimiento no han sido estudiados aquí, por múltiples razones. De entre ellos destacan: la descripción de las ciencias en Spinoza, que de cualquier forma no sería muy extensa; el conocimiento del singular, que, en cambio, podría dar mucho de sí pues Spinoza le concedía mucha importancia (y eso aunque de suyo es un tema "menor" comparado con las esencias); y el estudio de la facultad o potencia cognoscitiva en cuanto tal. En el Tratado de Reforma del Entendimiento se alude, en concreto, a la imaginación (como también en algunos pasajes de la ética) (13); a la memoria (14), y de modo más breve al sentido común (15). Pero esto habría llevado la investigación demasiado lejos.

Junio de 1989.

-----  
(13) Cfr. TIE, n.74 y ss.

(14) Cfr. TIE, n.81 y ss., especialmente n.83: La memoria es "la sensación de las impresiones del cerebro, junto con el pensamiento orientado hacia una duración".

(15) Cfr. TIE, n.82.

## CAPITULO I



## C A P I T U L O 1

## CINCO LÍMITES DEL CONOCIMIENTO EN SPINOZA.

1.1 Qué se entiende aquí por límites del conocimiento

La descripción de la gnoseología de Spinoza puede comenzarse por una enumeración de las nociones que más nos ayudan a ubicar su sistema en el campo de la teoría del conocimiento. Pero éstas no son todavía el núcleo de su propio pensamiento. En concreto, resulta capital la noción de inmanencia, que ahora sería prematuro traer a cuento. En primer término, se anota por parte de los historiadores de la filosofía la intención de Spinoza de dar una explicación del conocimiento no sólo razonable sino verdadera. El "realismo" de Spinoza consiste en su confianza plena en la capacidad de la razón humana para conocer las cosas tal como ellas son en la realidad, no sólo en la apariencia que tienen ante nuestros sentidos, sino remontando la simple experiencia. Lo mismo que para su contemporáneo y en cierto modo condiscípulo, Leibnitz, para Spinoza el escepticismo es una postura absurda y el empirismo un preámbulo que hay que trascender para llegar al conocimiento de las realidades fundamentales. La intención "realista" de Spinoza constituye en cierta forma un límite porque determina una dirección concreta que ha de seguirse en el conocer: pero precisamente porque es una dirección en la que se avanza, es más un camino que debe andarse que un "tope" al que se llegue.

En cambio, si tiene un aspecto más propiamente terminal el doble método, o mejor, los dos momentos que tiene el método racional de discurso. En el primero de ellos, se debe alcanzar la esencia objetiva de las cosas, que una vez obtenida permite que la mente deduzca a partir de ella las consecuencias que contiene. Esas consecuencias son reales porque el primer momento, para ser un conocimiento adecuado de las cosas, que son efectos, implica el conocimiento de su causa, de suerte que el orden en que se encadenan las ideas es semejante al orden en que se causan las cosas. Este modo de proceder implica que el primer conocimiento es el de la causa. A su vez, esa causa, por su parte, es causa real de las cosas, y no es otra que la esencia objetiva de las cosas de que es causa, de manera que, al parecer, se produce una igualdad entre la forma o esencia de las cosas y su capacidad de actuar, su eficacia. En este sentido se dice que constituye una limitación del horizonte de lo conocido.

El problema que exige resolver el planteamiento de este método es, de modo inmediato, el de cómo se inicia el conocimiento. La acepción de inicio como comienzo cronológico, es descrita al explicar los niveles del conocimiento, en el primer nivel (capítulo II); pero el comienzo en el discurso racional, al que se refiere el método, es la aprehensión de la esencia de las cosas. Aquí se expone el marco en que se formula la dificultad, pero su respuesta está en la explicación de la idea verdadera, correspondiente al segundo nivel del conocimiento (segundo en el orden de la ética, tercero en la Reforma del Entendimiento).

Probablemente la característica que más ha contribuido a la

fama de la ética es su presentación "al modo geométrico". La obra ofrece un llamativo aparato de definiciones, axiomas, proposiciones, corolarios, demostraciones, escolios, etc. que han dado pie incluso a interpretaciones esotéricas. Sin duda la ética merece su celebridad, pues resume toda la filosofía de su autor, pero es también cierto que el geometrismo y el matematismo son una moda recurrente en la filosofía, desde los pitagóricos, pasando por Abelardo, y llegando al Tractatus Logicus-Philosophicus de Wittgenstein. Pero si el orden y rigor de la exposición son muy de agradecerse, su mismo carácter de instrumentos implica unas ideas que van más allá del formalismo en la exposición, y lo mismo ocurre en Spinoza. Sin embargo, la naturaleza de esas nociones condiciona su adaptabilidad a uno u otro modo de exposición.

### 1.2 El "realismo" de Spinoza

En un sentido muy preciso puede afirmarse que Spinoza es un realista. Ese realismo no debe confundirse con el realismo que se dice que sostienen Aristóteles y Santo Tomás, sino que es completamente diverso. Para ilustrarlo, aludiremos a dos acepciones ordinarias del término "realismo".

En primer lugar, se dice a veces que son realistas los autores que sostienen la existencia de las ideas, los conceptos o los universales por sí mismos, como cosas reales. Es el sentido en que se llama a Platón, por ejemplo, realista. También en un marco como éste se llega a llamar al tomismo "realismo moderado", porque sostiene una existencia "sui generis" de las ideas, a

saber, como formas accidentales del ser intencional o conocimiento. La cuestión de cuál sea el estatuto de las ideas en esta filosofía es un asunto complejo que se irá develando gradualmente.

Por otra parte también se usa el calificativo "realista" para dirigirse a los autores que afirman que existe la realidad y que nosotros la conocemos.

Con esta intención se afirma que:

"Spinoza es profundamente realista. Parte de la plena convicción de que existen el ser y la verdad, y de que somos capaces de conocerlos. El escepticismo le parece tan esencialmente absurdo, que no merece una refutación. Es tan evidente la existencia de la primera verdad, que los que dudan de ella, o mienten o son ciegos de nacimiento, o están obcecados por prejuicios. La verdad existe, y no es producida por nosotros. Sólomente es preciso buscar un camino fácil y seguro para llegar a descubrirla" (1).

El realismo de Spinoza puede, pues, ser caracterizado por dos rasgos salientes: a) su afirmación, como punto de partida, de la realidad y cognoscibilidad de la realidad, es decir, del ser; b) su afirmación de la positividad (no necesariamente en sentido empirista) del método que servirá para conocer esa realidad.

En la afirmación "la realidad o el ser", se está haciendo una incursión manifiesta en el terreno de la metafísica spinoziana. Esa intromisión resulta inevitable y se presenta repetidamente en toda la exposición del conocimiento. En concreto, la realidad o el ser y su cognoscibilidad vienen a ser dos términos inseparables. Esa cognoscibilidad y su relación esencial con el ser son el fundamento de la positividad del método, al menos teóricamente, porque no se excluye la posibilidad de una prioridad metodológica o noética por encima de

(1) FRAILE, Guillermo; Historia de la filosofía t. III, p. 599.

las afirmaciones de carácter metafísico en Spinoza, pero esto debe justificarse todavía, más adelante.

El lugar al que se hace referencia ahora se encuentra en el Tractatus De Intellectus Emendatione; donde, después de una exposición del método que debe seguirse y que debe ahora dejarse de lado, afirma nuestro autor que:

"Si después por acaso algún escéptico permaneciera en la duda acerca de la primera verdad misma y de todo lo que deduzcamos según la norma de la primera, o es que realmente hablaría contra su conciencia o tendríamos que confesar que se dan hombres totalmente ciegos también del alma, desde el nacimiento o a causa de los prejuicios, es decir, de algún suceso exterior" (2).

De tal forma que la actitud fundamental de Spinoza es diversa del planteamiento cartesiano de la "duda metódica". El contraste en matiz, sutil pero perceptible, se manifiesta en la decisión cartesiana de dudar de todo lo que ha recibido en su educación y de lo que puede "imaginar la menor duda" (3), frente a la instancia spinoziana a la evidencia común que se acaba de ver en el anterior pasaje. En los dos autores el escepticismo de Montaigne es definitivamente un estadio superado, pero en uno mediante la duda racional, y en el otro por la descalificación tajante de la misma actitud escéptica.

En este aspecto de la respuesta al escepticismo de la época,

---

(2) "Si postea forte quis scepticus et de ipsa prima veritate, et de omnibus, quas ad normam primae deducemus, dubius adhuc maneret, ille profecto, aut contra conscientiam loquetur, aut nos fatebimur, dari nomines penitus etiam animo obcaecatos a nativitate, aut a praeiudiciorum causa, id est, aliquo externo casu"; TIE, n.47.

(3) Cfr. Descartes, Discurso del método, passim; p.e.: "no es que con eso imitase yo a los escépticos, que dudan sólo por dudar, y aparentan estar siempre irresolutos; ya que, por el contrario, mi propósito tendía sólo a asegurarme, y a apartar la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla".

Spinoza parece guardar una actitud más resueltamente contraria al mismo y como un paso más adelante de Descartes. Algo semejante podrá observarse en la cuestión del método.

Pero en lo que respecta a la misma confianza de Spinoza en la capacidad del hombre para conocer, todavía es más determinada cuando se refiere a las señales para evaluar el conocimiento.

A diferencia de Descartes, no acude a criterios extrínsecos de veracidad que sirvan para garantizar, consolidar o corroborar su certeza. El criterio cartesiano de evidencia (ideas claras y distintas) se complementa en Spinoza con su concepto realista, en que todos los seres y todas las ideas están entramados en una concatenación rigurosamente jerárquica. Siendo la relación entre todas las verdades tal que de su comparación puede inferirse, sin otra instancia, su valor veritativo.

Lo que se destaca ahora es, empero, la completa confianza de Spinoza en la razón, cuyo método consistirá en un continuo reconducir todo conocimiento a la primera verdad, recorriendo la cadena racional y necesaria que une desde la intuición primera hasta la visión de todo el mundo como una "deducción" suya necesaria (4); pues ella es la primera idea, fuente de todas las ideas y de todas las verdades.

El valor que Spinoza daría, por otra parte, a sus propias afirmaciones, difícilmente podría considerarlo como el de una hipótesis o supuesto. Cuando él habla acerca de la realidad y del modo de conocerla parece estar persuadido de que sus aseveraciones son así como se conocen. Este es un norte para

(4) Cfr. MORALES, Carlos: Baruch Spinoza. Tratado Teológico-Político, p.32.

suponer cuál puede ser el papel del recurso a la coherencia lógica del sistema como argumento para demostrar su verdad. No podría afirmarse que la no-contradicción interna -sin decir ahora que la haya o no- sea un motivo decisivo para tal evaluación. Tampoco recurre como justificación a su satisfactoriedad práctica o empírica, como si ésta fuera una "contrastación experimental" de una hipótesis de trabajo o un supuesto previamente establecido. Así como se interpreta el pasaje de la socorrida carta a Albert Burgh: "no presumo que haya encontrado la mejor filosofía, sé que entiendo la verdadera filosofía" (5); y, podría agregarse, no importa si es "mejor" o "peor", si "funciona" más o menos, sino que es verdadera, donde lo importante es que resulta tan verdadera como la entiendo, pero no porque la entiendo, sino porque es realmente inteligible.

A primera vista esta frase de Spinoza podría incluso parecer pedante y, acaso, meramente casual. Pero él no es un autor que use descuidadamente las palabras; más bien los términos empleados por Spinoza tienen que ser entendidos a la luz de sus propias definiciones, y no a la luz de los significados comúnmente asignados a esos términos por el lenguaje ordinario.

### 1.3 Cuatro consideraciones metódicas

En un momento tan temprano del desarrollo del tema, solo es necesario y posible consignar una impresión general, todavía muy perfectible acerca de las grandes líneas del sistema de Spinoza.

Al menos en la intención, parece que Spinoza fue consciente

---

(5) Es la opinión de Frederick COPLESTON: Historia de la filosofía, t.IV: p.200.

de estar realizando un empeño decisivo en el desarrollo de la filosofía. Orientado por una finalidad de tipo ético, que justamente da su nombre a la principal de sus obras, el autor en cuestión se propuso alcanzar primeramente una reforma del conocimiento suficiente para soportar toda la construcción que se edificaría sobre ella: "lo primero que debe hacerse, ante todo, me dispongo a reformar el intelecto, es decir, hacerlo capaz de entender las cosas de modo tal, como es necesario para que alcancemos nuestro fin" (6).

Desde esta perspectiva, es digno de destacarse que lo primero es reformar el intelecto, reformar no sólo los contenidos o conceptos que pudieran tenerse acerca de cualquier tema, sino también el mismo modo de obtener esos contenidos, de pensarlos y valorarlos. Aunque no es posible asegurar aquí que las afirmaciones que Spinoza haga acerca de un tema cualquiera sean una construcción desvinculada de toda base real, si es posible advertir que deliberadamente quiere fundamentar la veracidad de sus investigaciones en la seguridad del método que él va a proponer.

### 1.3.1 Búsqueda positiva de la verdad.

En el entendido de que el escepticismo es una actitud completamente anómala, lo que corresponde hacer es iniciar el camino por el que se puede alcanzar la verdad, yendo derechamente hacia ella y dejando también los preambulos cartesianos. El

(6) "Ad primum, quod ante omnia faciendum est, me accingam, ad emendandum scilicet intellectum, cumque aptum reddendum ad res tali modo intelligendas, quo opus est, ut nostrum finem assequamur", TIE n.18.



verdadero método consiste en buscar ordenadamente la verdad, es decir, la esencia objetiva de las cosas, y más específicamente, en un conocimiento reflexivo: "De donde se sigue que el método no puede ser otro sino el conocimiento reflexivo; o la idea de la idea; por tanto, el método no se dará si primero no se dan las ideas" (7).

Primeramente, difiérase para su momento propio la discusión acerca de la idea verdadera, que es algo real y distinto de aquello de lo que es idea (8), y con la que basta para tener certeza de la verdad sin necesidad de conocimiento reflexivo - pues para saber no necesito saber que sé- (9). Lo que ahora ha de establecerse es la positividad racional del método que debe seguirse para conocer:

"Como, por tanto, la verdad no requiere ningún signo sino que basta con poseer las esencias objetivas de las cosas o, lo que es lo mismo, las ideas para disipar toda duda, se sigue que el verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad después de la adquisición de las ideas sino que el verdadero método es el camino por el cual la verdad misma, o las esencias objetivas de las cosas, o las ideas (todo esto significa lo mismo) son buscadas en el orden debido" (10).

Así pues, aunque hay un aspecto reflexivo del conocer, el principio del mismo es la idea verdadera, y a conocer la idea es hacia donde se dirige el método. Una vez que se tiene la idea podrá haber idea de la idea, y esto nos abrirá un horizonte de investigación muy importante, pero lo primero es alcanzar la idea:

(7) "Unde colligitur, methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae, ergo methodus non dabitur, nisi prius dentur ideae". TIE, 38.

(8) Cf. TIE, nn.33 y 34.

(9) TIE, n.35

(10) TIE, n.36

"Por otra parte, el método necesariamente debe hablar del razonamiento o del acto de conocer, es decir, el método no es el mismo razonar para conocer las causas de las cosas, ni mucho menos el conocer las causas de las cosas, sino que es conocer qué es la idea verdadera distinguiéndola de las demás percepciones e indagando su naturaleza..." (11).

Los dos textos anteriores deben ser tenidos en cuenta a fin de obtener una visión equilibrada del pensamiento de Spinoza, a la vista de que, habiendo afirmado que "el método no es conocer las causas de las cosas", sin embargo indica en otros lugares (vid. infra) que para conocer las cosas debemos conocer sus causas.

### 1.3.2 Dos criterios para acceder al conocimiento racional

La palabra "racional" queda más precisada en el contexto de los grados o niveles del conocimiento. Ahora basta considerar que nos movemos en un nivel superior al de los meros sentidos: en un saber del que ahora tomamos en cuenta su aprehensión, primeramente, de la esencia, y luego, de la causa. Es el ámbito de la ciencia, y, en opinión de Spinoza, el orden adecuado de la argumentación filosófica exige que comencemos por lo que es ontológica y lógicamente anterior, a saber, por la naturaleza o esencia divinas, y avancemos luego por pasos lógicamente deducibles.

Si esta interpretación es correcta, podría decirse que el método es doble, o mejor, que hay dos momentos del método complementarios entre sí aunque, lógicamente, son complementarios en relación con la ciencia porque considerados en sí mismos tienden a diferentes objetivos.

---

(11) TIE, n.37.

En el primer momento se trataría de encontrar la idea verdadera o esencia objetiva de las cosas; pero una vez que se tiene dicha idea y esa idea es anterior, entonces se pasará a otro momento en que pueden ser alcanzadas las ideas que son posteriores a ella. Spinoza hablará de los pensadores que "no han observado el orden de la argumentación filosófica. Porque la naturaleza divina, que deberían haber considerado antes de todas las cosas, porque es anterior en cuanto al conocimiento y en cuanto a la naturaleza, la han pensado como última en el orden del conocimiento, y han creído que las cosas a las que se llama objetos de los sentidos son anteriores a todas las cosas" (12).

Que la esencia divina es anterior en cuanto a la naturaleza es una proposición que se entiende fácilmente y que podría suscribirse desde el punto de vista de la tradición tomista. Pero no ocurre lo mismo con la afirmación de que es anterior en el conocimiento. Incluso, Spinoza parece indicar que se equivocan los pensadores que consideran como anteriores a las cosas que se llaman objetos de los sentidos. Puesto que para Spinoza el conocimiento de los sentidos es el conocimiento más primitivo (Cf. infra), parece que la explicación adecuada es que la esencia divina es primera en el orden del conocimiento justamente en la medida que es una idea verdadera que posibilita el acceso a un momento posterior en que se puede "deducir" a partir de ella otras ideas que le son dependientes o secundarias. Esta interpretación sirve para conciliar la afirmación de que "la verdad no requiere ningún signo sino que basta con poseer las esencias objetivas de las cosas", con la conocida proposición de

-----  
(12) EMG II, prop. 10, nota.

que la naturaleza o sustancia "es conocida por sí misma y no por ninguna otra cosa"; y la naturaleza es, en definitiva, el caso paradigmático de semejante idea verdadera.

Ahora bien, cabe preguntar por la justificación del segundo modo de proceder, "deductivo". Esa justificación no es puramente metódica, sino que responde a una condición ontológica. En efecto, se trata de la conexión establecida entre una causa y su efecto.

Nuestra mente debe elevarse hasta la fuente y ejemplar de toda la naturaleza, que es también la fuente de todas las ideas. De esta manera podrá ella misma -la mente- ser fuente de todas las demás ideas (13). De esta suerte es como podría la mente humana considerarse "autora" de sus propias ideas, pero se ve claramente, de acuerdo con lo dicho, que esa autoría está todavía bien lejos de fundarse en la pura potencia productiva del sujeto que conoce, sino que depende por completo de la posesión de la idea verdadera. Con estos limitantes esenciales habría que valorar la apreciación de Lukács que sólo queda apuntada; y se inclina por otra interpretación:

"El camino que conduce desde la duda metódica del coqito ergo sum de Descartes, hasta Hobbes, Spinoza y Leibniz, constituye un desarrollo rectilíneo, cuyo motivo determinante -que presenta formas variadas- es la concepción según la cual el objeto del conocimiento puede ser conocido por nosotros por el hecho de que es en la medida en que ha sido producido por nosotros" (14).

Ciertamente hay una invisceración entre lo conocido y el

---

(13) "Ut mens nostra omni no referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum" (TIE).

(14) G. LUKACS. Historia y conciencia de clase.

cognoscente en el caso de Spinoza, pero aparentemente acontece en una dirección diferente (Cfr. infra, capítulo 4; "la idea y el sujeto") de la que propone Lukács.

La concatenación de las ideas se justifica porque corresponde a la concatenación de las cosas. "El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y comprende a éste... porque la idea de todo lo que es causado depende del conocimiento de la causa de la que es efecto" (15). El conocimiento adecuado del efecto depende del conocimiento adecuado de su causa. Este procedimiento introduce una diferencia importante respecto del cartesianismo. Descartes contraponía las ideas claras y distintas, y las confusas. Para Spinoza las ideas claras y distintas son en realidad las ideas adecuadas, es decir, las que mediata o inmediatamente se relacionan con Dios como principio de inteligibilidad y de ser. Por esto es que la finalidad del método spinoziano consiste en depurar nuestros conocimientos para descubrir la concatenación rigurosa que existe entre las ideas, hasta ascender a la primera idea, la de Dios; en la medida que todos nuestros conocimientos son conocimientos corresponden a cosas que son efectos.

Para conocer bien una cosa que es efecto, hay que conocerla por su causa próxima, que es a la vez su principio intrínseco e inmediato de inteligibilidad; de tal manera que el más perfecto conocimiento de un efecto no es otro que adquirir el más perfecto conocimiento de la causa (16).

-----  
(15) EMG. II, prop. 7.

(16) "Scopus (methodi) itaque est claras et distinctas habere ideas...Deinde, omnes ideae ad unum redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra quoad

Esta manera de proceder implica una continua elevación, por ella podemos llegar al conocimiento perfecto, que es el del cuarto modo o nivel de percepción (infra capítulo 2), esto es, al conocimiento de los objetos por sus causas próximas, por sus definiciones esenciales y por las verdades eternas; pero ha de observarse que no se trata propiamente de una cadena ascendente del efecto a la causa que pudiera compararse, por ejemplo, con lo que en el tomismo se conoce como "demostración quia" (17), en la que se reconoce que hay una desproporción entre el conocimiento del efecto y el conocimiento de la causa que se logra a través del efecto. En Spinoza, por el contrario, se trata de una completa adecuación, pero precisamente porque se procede al contrario. Ciertamente, en la demostración quia se trata de conocer por la vía de la causalidad, pero únicamente de conocer la existencia de la causa y con mayor profundidad el efecto en virtud de que se conoce más su causa próxima, de manera que el conocimiento de lo particular -si se puede hablar así- gana mucho con el conocimiento de la causa, pero el conocimiento de la causa no es lo que lo origina. El conocimiento de la causa que se logra a través del conocimiento del efecto es debido a una sustitución de la esencia de la causa por la forma del efecto causado, de manera que la desproporción es intrínseca al proceso mismo. En cambio, las series causales a las que se refiere Spinoza son las condiciones intrínsecas y esenciales de la posibilidad de cada cosa, las leyes eternas y fijas que están por

-----  
 eius fieri potest, referat objective formalitatem naturae quod totum et quoad eius partes." TIE nn.41-42.

(17) "Revera cognitio effectus nihil aliud est quam perfectiorem cognitionem causae acquirere", cit. en Fraile. Op. cit., p.609.

encima de todas las mutaciones y de todos los accidentes. Y de acuerdo con esta interpretación, las condiciones esenciales de cada cosa, su causalidad expresada como posibilidad, constituyen el conocimiento de la cosa que se posee cuando se conoce su causa. El conocimiento de una cosa que es efecto depende del conocimiento de su causa, porque la idea de todo lo que es causado depende del conocimiento de la causa de la que es efecto.

La posibilidad de pasar del conocimiento de un ente al conocimiento de otro está en que se trata del mismo orden que hay de un ente real a otro ente real. Según la serie de las causas se procede de un ente real a otro ente real del mismo modo que de una idea (la de la causa) a otra (la del efecto). Este es un camino para llegar a un conocimiento perfecto de las cosas, al conocimiento de los objetos por sus causas próximas, por sus definiciones esenciales. El fundamento de esta seguridad está muy en el corazón de la filosofía de Spinoza y merece un tratamiento posterior. La declaración más explícita se encuentra en la ética: "El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas (18); por tanto, de una idea singular a otra idea, o de Dios a otra idea la cual se considera una afección de Dios, es como pasar de la causa al efecto; y también esta segunda idea es causa de otra que es efecto, y así al infinito".

El punto de partida de cualquier método, precisamente porque es principio, no puede ser demostrado por el método que él

---

(18) EMG II, prop. 7

principia, debe ser justificado por referencia a otra instancia fuera del método mismo. Según el ámbito en que nos movamos el método y su rigor son diferentes, si estamos de acuerdo en que no se puede ni se debe pedir a todas las ciencias la misma precisión, sino que cada una tiene diversos objetos y métodos de conocimiento (19). El principio en cada ciencia puede adoptarse por evidencia o por convención, en los casos en que resulta así más útil para conocer algún aspecto del objeto que se estudia.

### 1.3.3 Punto de partida del conocimiento.

Estas consideraciones marginales introducen la cuestión de cuál sea el alcance del principio spinoziano; a saber, el concepto de causa sui, Dios, la Naturaleza o la Substancia.

Ese primer principio es principio del conocer y del ser de las cosas, la relación peculiar que ellas establecen con el Principio es, podemos decir, su estatuto propio. "Para Spinoza, la idea de Dios (la Sustancia o Naturaleza) es la primera, tanto en el plano lógico como ontológico, de modo que, a partir de Dios, quiere deducir -more geométrico- tanto las ideas restantes como el mundo y todos los entes. Por tanto, las ideas claras y distintas serán aquellas que se deduzcan de Dios como único principio metafísico, es decir, que son adecuadas a la Primera Idea y, por tanto, su criterio de veracidad es intrínseco: se autotestimonian como verdaderas sin necesidad de una referencia al objeto" (20).

Esta primera aproximación nos acerca al tema de estudio pues

---

(19) Cfr. Aristóteles, Ética Nicomaquea, I, c.3, 1094b 11-16.



manifiestamente las afirmaciones objetivas que puedan encontrarse en la filosofía de Spinoza completan su significado en relación con los presupuestos gnoseológicos del mismo sistema.

La afirmación consignada anteriormente de que las ideas se autotestimonian se entiende entonces en ese marco más preciso de su congruencia con los fundamentos del mismo sistema. Aunque no puede tomarse como una razón determinante, sirve como ilustración la explícita declaración spinoziana del Breve Tratado: "para servirnos correctamente de nuestro entendimiento en el conocimiento de las cosas debemos conocerlas en sus causas; ahora bien, siendo Dios la causa primera de todas las cosas se sigue que el conocimiento de Dios precede por naturaleza (ex natura rerum) al conocimiento de todos los demás objetos; y así el conocimiento de todas las demás cosas debe derivarse del de la causa primera (21). La afirmación de que el conocimiento de Dios precede por naturaleza al de todas las demás cosas es de una importancia tal que prácticamente resume uno de los rasgos más característicos de la filosofía, o al menos de la metafísica, spinoziana.

En comparación con otras filosofías, concretamente, del tomismo, una postura tal es casi equivalente a poner las cosas al revés. Nada resulta tan contradictorio como pretender conocer primero a Dios y luego a las cosas, pues justamente el conocimiento de Dios es el objetivo de los conocimientos que nos proporciona la metafísica, y ese conocimiento, limitado y analógico, presupone el conocimiento de los otros seres.

---

(20) MORALES, C. Op. cit., p.23.

(21) Korte Verhandeling..., 2a. parte, c.5.

Para no ir desde ahora contra las afirmaciones anteriores, en el sentido de que las proposiciones de Spinoza adquieran pleno significado consideradas dentro del sistema, se impone no compararlas en este momento con las de otra postura -suponiendo que sea preciso hacerlo más adelante-, sin antes perfilar más claramente las bases del sistema. La noción de Naturaleza en Spinoza constituye la mayor transformación que se haya operado en el significado de ese término.

Explicitamente, Spinoza hace una equivalencia entre las voces "naturaleza", "substancia" y "Dios"; es su sintética expresión "Deus sive natura". En su filosofía, la única sustancia que existe y la única que puede existir es la Sustancia, con mayúscula, la naturaleza. A partir de su definición de sustancia como "aquello que es en sí y es concebido por sí; o sea, aquello cuyo concepto no tiene necesidad del concepto de otra cosa del cual deba formarse". (EMG I, Def. III). Esa definición se relaciona estrechamente con la de causa sui, a saber "aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, cuya naturaleza no puede ser concebida sino existiendo".

Ya que todos los seres que conocemos por la experiencia no pueden entrar en ninguna de estas definiciones, quedan excluidos de la categoría de sustancia, dando lugar a la explicación modal de los seres particulares. Spinoza describe la manera como todos los seres vienen a ser modos finitos de otros modos infinitos, que lo son a su vez de los atributos de la sustancia, de manera que la totalidad de los seres puede venir a constituir una sola naturaleza (22).

-----  
(22) Cfr. EMG I, Def. IV, V Y VI.

Ya que el vínculo entre modos, atributos y sustancia se establece en atención a la definición de cada uno, se advierte la intrínseca necesidad que impera entre estos términos. La manera como cada uno de éstos se deriva del nivel superior en que está contenido es semejante a la manera como dos propiedades de un triángulo se derivan de su esencia.

La distinción que puede establecerse entre las cosas finitas y Dios, no es más que una diferencia de perspectivas: Dios es la Natura Naturans, mientras que el mundo es la Natura naturata. La multiplicidad de los modos no hace sino explicitar la riqueza infinita contenida en la sustancia única. A tal grado es perfecto ese despliegue expresivo de los atributos, en perfecto orden necesario, que se introduce una forma peculiar de paralelismo entre los diversos atributos: a cada realidad material del atributo extensión, por ejemplo, corresponde una idea adecuada de parte del atributo pensamiento. Esto es así porque cada atributo no hace más que expresar según su propio modo la totalidad de la esencia divina.

En consecuencia, la conclusión inevitable es la reducción de la causalidad y la completa supresión de la contingencia, incluida la libertad, dando paso a un necessitarismo riguroso, esencial y casi matemático. La única clase de libertad que puede aceptar el sistema es la ausencia de coacción externa. Ya que no hay nada fuera de la Sustancia, es imposible que sea cuaccionada o empujada desde fuera, sino que todo su movimiento procede por completo de su propia esencia; pero para los seres finitos lo único que queda es el reconocimiento de la necesidad.

En congruencia con estos planteamientos, el hombre es caracterizado como una esencia compuesta de dos manifestaciones de los atributos pensamiento y extensión, el alma y el cuerpo.

El hombre es una misma realidad en dos manifestaciones correspondientes, que no se influyen mutuamente de ninguna manera. Heredero del planteamiento cartesiano, la voluntad y el entendimiento se identifican (23) como dos momentos de la res cogitans o pensamiento, contrapuestos a la res extensa o material. Pero va que todo lo que es es esa naturaleza, no queda más remedio que reconocer la necesidad de la actuación humana, perfectamente determinada por el despliegue geométrico de la substancia completa y actual, que no admite contingencia ni pasividad.

Por otra parte, es de tenerse en cuenta que la causa sui es principio para el conocimiento y para la realidad de las cosas, pero en cuanto a su propia condición y no necesariamente respecto al modo como nosotros accedemos al conocimiento.

En efecto, otro orden de prosecución del conocimiento es el que parte de un nivel inferior y asciende a niveles superiores: del conocimiento de los sentidos al de la imaginación, "luego" a la inteligencia y a la razón. Esta jerarquía del conocimiento en la filosofía de Spinoza es objeto de estudio en este trabajo.

---

(23) Cfr. EMG II, Prop. XLIX, Cor.

#### 1.3.4 La cuestión del geometrismo

Es más o menos frecuente la afirmación de que Spinoza quiso construir su filosofía con un método riguroso, que alcanzaría una de sus manifestaciones más conocidas en el orden "geométrico" seguido en la ética.

Esta idea cuenta, desde luego, con un cierto fundamento. La presentación manifiesta y visible de la obra más conocida de Spinoza efectivamente presenta unas definiciones básicas, en primer término, seguidas de unos axiomas y proposiciones y así sucesivamente. Además, Spinoza usó ese sistema también en su exposición de los Principios de la Filosofía de Descartes, y además sería de esperarse que aceptara que el método pudiera utilizarse también en las ciencias no filosóficas, si bien ello supondría el conocimiento de la esencia de aquellas cosas primeras para esa ciencia, según se ha visto.

Otro factor que merece considerarse y corresponde a un cierto criterio como los que se han expuesto (y que, de paso, da una pauta para valorar la cuestión del "geometrismo" de Spinoza) es el recurso a la coherencia del sistema como argumento a favor de su validez. Esa coherencia puede considerarse en relación con las cosas externas, o en cuanto que el sistema explica mejor o peor que otro una serie de problemas. Pero también se refiere a la relación que se establece entre las diferentes nociones del sistema, unas con otras y respecto al todo.

Esa coherencia interna del sistema permitiría, idealmente, obtener la evidencia inmediata de las ideas sometiénolas a un proceso riguroso de deducción, pasando de unas a otras, o sacando

consecuencias de ellas, "aplicándoles" el principio de identidad o el de contradicción. Si una idea fuera falsa, más pronto o más tarde se llegaría a alguna consecuencia contradictoria o absurda, pero si es verdadera, la serie de las deducciones será armónica con todas las demás nociones y deducciones posibles, pues "donde la mente se dirige a alguna noción y la sopesa, y en un orden correcto deduce a partir de ella, las (nociones) que legítimamente deban deducirse, si ella fuera falsa, descubren su falsedad, pero si es verdadera, con gran facilidad proseguirá sin ninguna interrupción hasta deducir cosas verdaderas" (24).

No sorprende el que la relación indispensable de todas las ideas deba entonces establecerse con la primera idea de todas. Entre todas las ideas existe una concatenación estricta. De acuerdo con este criterio, la verdad está en el encadenamiento intrínseco y riguroso de unas ideas con otras.

Y ya que bastaría con la evidencia obtenida, merced a la conexión intrínseca necesaria de unas ideas con otras, no se necesitaría de un criterio extrínseco para la certeza. La cuestión de cuál es el vínculo entre esta circunstancia y las cosas reales, nos llevará a la consideración, más amplia, del "paralelismo", es decir, cuál es el alcance que tiene esa identidad entre el orden y conexión de las ideas y el orden y conexión de las cosas (*infra*, cap. 4: "Relaciones idea-sujeto").

Si es acertado que para Spinoza el conocimiento adecuado del efecto no sólo implica conocer en cierta forma la causa, sino que

(24) "Ubi mens ad aliquam cogitationem attendit, ut ipsam perpendat, bono que ordine ex ea deducat, quae legitime sunt deducenda, si ea falsa fuerit, falsitatem detegit; sin autem vera, tam faciliter perget sine ull a interruptione res veras inde deducere". TIE, n.61.

la relación de implicación entre ellas es afín a la de la implicación lógica que hay entre una conclusión y sus premisas, entonces sería posible para el mismo Spinoza apelar a la pura coherencia y capacidad explicativa del sistema desarrollado para probar la verdad de sus afirmaciones. Entonces la exposición de su filosofía en forma deductiva o "geométrica" tendría no sólo el sentido de una exhibición ordenada, sino de una verdadera demostración de alcance real.

De acuerdo con esto, Spinoza consideraría que la explicación lógica a partir de ideas claras y distintas proporciona una explicación del mundo.

"La deducción lógica de conclusiones a partir del apropiado equipo de definiciones y axiomas es al mismo tiempo una deducción metafísica, y nos ofrece conocimiento de la realidad" (25).

La simetría, por tanto, de este geometrismo, estaría en la correspondencia entre el orden eidético y el de las cosas. Pero también se podría entender el geometrismo de otra manera, dándole entonces el sentido de un cargo contra Spinoza, en la medida en que la "deducción" de conclusiones lógicas a partir de una primera idea es una imposición, a priori, que asienta un contenido monista "por definición" y sin justificarse: aún más, contrariando a la experiencia.

Al parecer, resulta más conveniente y fructífero desechar esta segunda interpretación. Aceptado el orden geométrico en la explicación de la filosofía, como una explicación del ser "de arriba abajo"; el andamiaje escalonado de definiciones, axiomas,

---

(25) COPLESTON; op. cit., p.200

proposiciones y demostraciones no es más que una consecuencia de su metafísica del conocimiento, es decir, no se trata de que para la validez de una conclusión cualquiera sea bastante el empleo de la deducción geométrica. Precisamente por esa insuficiencia no es posible empezar desde cualquier parte, sino que se inicia por aquello que es primero en el orden de la naturaleza, como fundamento de lo que en ese mismo orden es posterior (26).

"nuestro espíritu, para ser una imagen perfecta de la naturaleza, ha de deducir todas sus ideas de la idea que representa el origen y fuente de toda la naturaleza, fuente, por tanto, de todas las demás ideas" (27).

El intento de Spinoza implicaría, por tanto, respecto de la experiencia, una ambición mayor que la del empirista; queriendo penetrar los fundamentos ontológicos de lo particular. El punto de apoyo ontológico para la explicación del ser en nuestro autor debe ser, por consiguiente, la "naturaleza primera". El punto crítico se concreta en la pregunta ¿cómo se conoce esa naturaleza? Para Spinoza, la naturaleza es conocida por sí misma y no por ninguna otra cosa.

El término intellectio ha sido utilizado para indicar esa aprehensión de la naturaleza; y en virtud de que el orden de las ideas y el de las cosas es el mismo, y de que certeza y ser son la misma cosa (28), la intellectio viene a ser a la par que fundamento de una teoría del conocimiento, sustento de una ontología.

Aunque todavía serían posibles otras explicaciones acerca

(26) Cfr. HIRSCHBERGER, Op. cit., p. 37

(27) TIE, n. 42

(28) Cfr. TIE n. 35



del "geometrismo", una más puede incluirse para aclarar qué significa que la intelección de la naturaleza funde una ontología. Ello se hace en cuanto designa el conocimiento de la primera naturaleza. Pero podría creerse que con eso se imputa a la realidad la cualidad geométrica. Particularmente, en cuanto que "uno de los dos atributos de la Sustancia que podemos conocer, es decir, uno de los modos de concebir su esencia, es la extensión. Se trata de una extensión inteligible: la extensión como la condición de inteligibilidad de las cosas, según la perspectiva del geómetra. Por eso, cuando Spinoza afirma que "toda sustancia es necesariamente infinita" (EMG I, Prop. 8), la argumentación se mueve en el plano de esta concepción propia de la geometría.

Ahora bien, la infinitud de la extensión inteligible es debida precisamente a que es exclusivamente inteligible y no real. No se afirma la infinitud de la cosa, sino que se trata simplemente de considerar un finito del que se puede tomar una magnitud todo lo grande o pequeña que se quiera. "Un infinito extenso y real no existe. Pero al encontrar el fundamento del orden "geométrico" se ha visto que el uso de esa palabra no es mucho más que un modo de referirse a la deductibilidad de toda verdad respecto de la idea verdadera primera o, en su defecto, de la causa próxima de cada cosa.

## CAPITULO II

## C A P I T U L O 2

## LOS NIVELES DE PERCEPCIÓN EN GENERAL.

2.1 Los modos de percepción y la reforma del entendimiento.

La explicación del conocimiento que da Spinoza recuerda en cierto modo el ideal platónico del conocimiento (\*) y, en general, está emparentada con las explicaciones renacentistas que exponen una teoría del conocimiento como grados ascendentes de adecuación.

Estas nociones son presentadas por el filósofo en tres versiones diferentes y en distintos momentos. La versión última es la que se encuentra en la quinta parte de la ética, que ofrece tres niveles distintos; mientras que la primera formulación es ofrecida en el Corto Tratado sobre Dios, el hombre y la felicidad de éste, y en una obra temprana que especialmente se toma en cuenta en este trabajo, a saber, el Tratado de Reforma del Entendimiento (1).

(\*) Como puede verse, por ejemplo en República III, 533a-534d, donde Platón ofrece una división entre lo opinable y lo inteligible y un método para llegar a descubrir la esencia de cada cosa.

(1) El Tractatus De Intellectus Emmendatione, fue compuesto por Spinoza en 1661, cuando contaba alrededor de 21 años. Sin embargo, la obra no fue concluida de modo definitivo, siendo publicada póstumamente, tal como él la dejó. Las razones por las que no fue publicado son explicadas por su autor en la Carta 11, a Oldenberg: "...he compuesto por entero una pequeña obra, que trata también de la reforma del entendimiento. Me estoy dedicando a escribirla y a corregirla. Pero a veces desisto de ese trabajo porque no he llegado a ninguna decisión firme sobre su publicación,

Los primeros párrafos del Tratado están dedicados por Spinoza a la explicación de lo que es la finalidad general de su filosofía, en la que campea un propósito ético. La edición de Hermann Bruder divide en ciento diez párrafos la obra, de acuerdo con el texto latino fijado por la edición de Carl Gebhardt. Los primeros dieciocho de ellos proporcionan al lector el marco de referencia de la investigación emprendida, la cual se presenta mucho más ambiciosa de lo que podría esperarse tomando en cuenta solamente la escasa popularidad que esta obra tiene comparada con la ética.

En efecto, Spinoza comienza su escrito haciendo una consideración más o menos general y, al mismo tiempo, completa, acerca de lo que pueda constituir el bien supremo y la felicidad del hombre, concluyendo en la imperiosa necesidad de buscar, aunque sea con el riesgo de la incertidumbre, lo que pueda ser la naturaleza del bien digno de ser querido por sí mismo (2).

Y una vez llegado a este punto, declara cómo ha de

---

ya que temo que los teólogos de nuestro tiempo se molesten y que, con su odio habitual, se lancen contra mí (...) Para que sepa qué es lo que en esta obra mía puede escandalizar a los predicadores, le digo que considero como creaturas muchas de las cosas que ellos y todos los autores -por lo menos, los que conozco- le atribuyen a Dios como propiedades. Por otra parte, considero que son atributos de Dios otras cosas que ellos, por prejuicios, tienen por creaturas y sostengo que las entienden mal..." (11-21/octubre/1661). Spinoza no completó el programa que en esa carta se había propuesto sobre el Tratado. Además, es sabido que sólo publicó en vida, con su nombre, los Principios de la Filosofía de Descartes.

- (2) Su argumentación en este sentido es bastante fiel a las afirmaciones que desde los griegos se habían empleado para concluir que la felicidad del hombre está estrechamente relacionada con la actividad cognoscitiva. Aristóteles menciona y valora explícitamente (Et. Nic. I, c.5 1095b-1096a), los tres bienes que Spinoza denomina como "del vulgo".

procederse primeramente para lograr tal objetivo:

"Pero ante todo es necesario encontrar por la vía de la reflexión el modo de curar el entendimiento y de purificarlo, por cuanto es posible al principio, para que conozca las cosas fácilmente, sin error y lo mejor posible. Y a partir de esto cualquiera podrá ver que quiero dirigir todas las ciencias hacia un solo fin y objetivo, a saber, alcanzar esa suprema perfección humana de la cual hemos hablado; así, todo aquello que en las ciencias no nos hace avanzar hacia nuestro fin deberá ser desechado como inútil..." (3).

Al menos en este texto aparece con toda claridad, además de la intención ética, la prioridad metodológica de la gnoseología. La mayor proximidad cronológica con el Discurso del Método (habían pasado veinticuatro años desde su publicación en 1637) podría ser invocada como una razón de este hecho, que tiene su relevancia, porque implica una importante diferencia respecto de la ética en el modo de abordar el tema. La ética comienza, según una opinión generalizada, con la exposición de la metafísica de su autor, de manera escueta y dogmática, para culminar con un postrero esfuerzo para aprehender la naturaleza de la definitiva felicidad del hombre. Aquí, en cambio, se empieza por una declaración de propósitos y se pasa a la explicación del primer paso que debe dar el investigador de la verdad.

Ahora bien, es posible que esa diferencia indique una característica más, comúnmente poco advertida, implicada en las dos diferentes perspectivas adoptadas por Spinoza en ambas obras.

-----  
(3) TIE, n.16.

En el párrafo siguiente al citado, Spinoza indica las reglas que, de modo provisional, es necesario guardar para vivir en tanto se logra la purificación del conocimiento que se anda buscando (4). Con ello parece indicarse que el modo como se ha emprendido la investigación en el Tratado es la que observa el hombre que investiga, tanto así que hay que tomar en cuenta que ese hombre debe seguir viviendo entre sus conciudadanos. Es de esperarse pues, que las nociones fundamentales que se buscan serán alcanzadas, lógicamente, al final de un largo discurso y por la aplicación de un cierto método.

En la ética, en cambio, se comienza por la exposición de las definiciones fundantes, sin explicación de su origen, y a manera de principios según la naturaleza de las cosas, se exponen las proposiciones seguidas por las partes posteriores del libro.

Asimismo, parece apoyar esta interpretación la fórmula con la que Spinoza introduce la exposición de los grados de conocimiento:

"Para hacer esto, el orden natural exige que aquí pasemos revista a todos los modos de percepción que hasta ahora usé para afirmar o negar algo con certeza, con el fin de elegir el mejor de todos y, al mismo tiempo, comenzar a conocer mis fuerzas y mi naturaleza que deseo llevar a su perfección..." (5).

Frase que parece sugerir el modo de proceder que conviene al hombre común, cuya manera de conocer puede reducirse a cuatro modos de percepción (modi percipiendi). Esta sería la razón de

---

(4) Cf. TIE, n.17.

(5) TIE, n.19.

que se dé un lugar propio a lo que, coloquialmente, podría llamarse "percepción de oídas" (V. subcapítulo 2.2), el que no es mencionado como una especie distinta de conocimiento en la ética, sino que es reducido a "conocimiento de la primera especie", (cognitio primi generis), opinión (opinio) o imaginación (imaginatio).

La felicidad va unida a la liberación, y esa liberación tiene un sentido intelectual que, de modo general, consiste en el paso de la pasión a la acción, de las ideas inadecuadas a las adecuadas, a través de los grados del conocimiento (6). El ascenso en el nivel cognoscitivo va seguido de una mayor perfección de todo el hombre relacionada directamente con su bienestar, de modo que las sensaciones, las pasiones con las ideas inadecuadas y confusas, se convierten en ideas adecuadas y claras. Al ordenamiento de las ideas en la mente sigue un ordenamiento de las imágenes y pasiones en el cuerpo (7). Por lo demás, la relación entre las ideas de la mente y el cuerpo de esa mente permite que las afecciones de éste sigan a aquellas, porque el objeto directo y proporcionado de la mente es su propio cuerpo -puesto que la mente es idea del cuerpo (8)- y a través del cuerpo ella tiene conocimiento de algunas cosas del mundo exterior. El cuerpo es afectado por los múltiples cuerpos exteriores, y esas afecciones constituyen la amplitud del conocimiento que tiene el alma de esos cuerpos. En la medida que afectan al propio cuerpo, el alma alcanza de tales cuerpos una

(6) "Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simul ataque eius claram et distinctam formamus ideam" (EMG V, prop.3).

(7) Cfr. EMG V, prop. 1 y 4.

(8) Vid. infra, capítulo 3.2.: La idea y el sujeto.

comprensión. De esta manera, lo que conviene hacer primeramente, si se ha de alcanzar el feliz ordenamiento de todo el hombre, es tener bien identificadas y jerarquizadas las fuentes de sus conocimientos.

En el Tractatus de Intellectus Emendatione, Spinoza distingue cuatro fuentes de los conocimientos. Como una primera descripción, vale decir que dos de ellas provienen de los sentidos, internos o externos, y otras dos del entendimiento. Los dos primeros corresponden a lo que podríamos llamar "conocimientos que se fundan en la autoridad" y en el testimonio, que recibimos por los sentidos. El segundo correspondería, aproximadamente, a la experiencia sensible, y que parece relacionar, sin concurso de la razón, objetos diferentes entre sí, por ejemplo, el fuego y el apagarse del mismo fuego.

El tercero y cuarto grados del conocimiento a primera vista corresponden con menos alteración al segundo y tercer niveles del conocimiento, intelectuales, que Spinoza establece en la ética.

Intencionadamente se utiliza en las líneas anteriores la expresión "fuentes del conocimiento" al referirse a las divisiones o distinciones del TIE, mientras que se usa la expresión "niveles" para el caso de la ética. En conformidad con la propuesta de que se trata de una metodología o aproximación diversa al problema en una y otra obras (desde la experiencia del conocimiento en la más temprana, y desde la naturaleza de las cosas en la segunda de ellas), resultaría que Spinoza no se repite en los dos planteamientos. Tampoco es que haya considerado que las dos primeras clases de conocimientos según el TIE pueden resumirse en una, lo que habría hecho en la ética,



como si el clasificarlas en dos no fuera más que un recurso expositivo. Se trata de una cuestión importante para determinar el valor de la proposición de que el conocimiento para Spinoza, se da de una manera gradual; de unos niveles de menor a otros de mayor "claridad".

En la parte final de este apartado se hace alusión a una cuestión antropológica relacionada con este punto, pero es importante distinguir constantemente los planteamientos spinozianos hechos en el Tractatus y los hechos en la Ethica.

En los encabezados de los subcapítulos siguientes se toma como referencia la división de los modos de percepción que aparecen en la primera de estas obras y siempre después, de manera complementaria, ya para contrastar o para reafirmar, se hacen las obligadas referencias a la segunda. No solamente porque la complejidad de esta obra es mucho mayor, sino porque específicamente se trata de ajustarse al planteamiento del De Intellectus.

## 2.2 El primero y el segundo niveles:

### 2.2.1 El primer nivel en el Tractatus de Intellectus Emmendatione.

Tomando la perspectiva del TIE, el primer "modo de percepción", como los llama Spinoza en esa obra (9), es la percepción "de oídas", la percepción "por autoridad" o el testimonio de los sentidos: "Hay una percepción que adquirimos

---

(9) Cf. TIE, n.18.

por el oído o por algún signo convencionalmente designado" (10). Parece claro que nos referimos a la noticia que tenemos a través del lenguaje, principalmente, y de allí la expresión "o por algún otro signo convencionalmente designado". Sin entrar en la discusión del convencionalismo del lenguaje, aquí interesa que la palabra en concreto, el signo hablado y escuchado, no es en sí mismo el objeto de conocimiento sino una señal que hace referencia a un objeto de conocimiento. Los signos visuales (las señales de tránsito, las banderas de un cuerpo de caballería o los movimientos corporales del controlador de pista en un aeropuerto) tampoco son en sí mismos objetos de conocimiento, sino que sirven de vehículo para él en virtud de la posesión por parte de dos interlocutores de un código común.

Spinoza ilustra con casos concretos esta clase de conocimiento; por ejemplo, conozco de oídas la fecha de mi nacimiento, así como que algunas personas tales fueron mis padres y otras cosas parecidas de las que nunca he dudado (11).

Evidentemente, no conozco por experiencia personal que nací en un día determinado y no me he esforzado en probarlo sino que por costumbre pienso tal fecha como el día de mi nacimiento. Es decir, no tengo duda de que esto es verdad, pero mi certeza se basa en el testimonio de otros.

Lo que sería la clase de conocimiento correspondiente a este en la ética es llamado en esa obra opinión o imaginación. La similitud entre las dos exposiciones se basa en que en la ética también se le caracteriza como procedente de los signos, por

(10) TIE, n.19. "Est perceptio quam ex auditu, aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus".

(11) Cf. TIE n.20.

ejemplo, de las cosas que oímos o leemos y que después son recordadas. Ahora bien, se introduce una novedad importante: en la ética estos conocimientos sirven como base para otros conocimientos, y este aspecto no se presenta primeramente en el Tractatus.

Así, dice el texto a que se alude aquí que este conocimiento procede de los signos, y que de él formamos otras ideas semejantes a estas primeras, y por las cuales imaginamos las cosas reales (12). Esta perspectiva de la producción de nuevos conocimientos o imágenes ha sido vista por algunos historiadores de la filosofía como fundamento para afirmar que esta clase de conocimiento corresponde a los sentidos internos (imaginación), mientras que el mismo nivel de conocimiento -conocimiento sensible- estaría completado por el conocimiento de los sentidos externos (13).

En realidad, esos "sentidos internos" vendrían a ser la imaginación y la memoria, pero en todo caso, justifica la afirmación de que se trata de dos perspectivas diferentes las del TIE y la de EMG. No se hace referencia a la producción de nuevas ideas en el primero ni a que se trate de un sentido o unos sentidos o potencias cognoscitivas. El primer tipo de conocimiento del que se habla en el TIE no puede ser llamado sencillamente conocimiento sensible. Incluso esta proposición implicaría cierta incongruencia con lo dicho acerca del signo y la convencionalidad de los signos: justamente no tengo

(12) Cf. EMG II, 19: "Ex signis, ex. gr. ex eo quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordamur, et earum quasdam ideas formamus similes iis, per quas res imaginamur".

(13) V. gr. FRAILE, G.: op. cit., p.602.

experiencia del objeto aludido por el signo, sino que valiéndose de otras ideas que pueda tener el que escucha, el mensaje hablado introduce una novedad completa y, en principio, inaccesible por medio de la pura facultad. No ocurre lo mismo en el caso del recuerdo y el imaginar. Desde luego, ello no significa que el sujeto no use del imaginar y el recordar cuando recibe el mensaje codificado, pero es un asunto diferente esa recepción y el proceso psicológico que puede provocar o provoca.

En cierta medida, puede indicarse la diferencia de ambas perspectivas si se relaciona la del TIE con el proceso lingüístico y la de EMG con el proceso psicológico; aunque es difícil asegurar que Spinoza haya querido, expresamente, dar esos dos enfoques. De hecho, ambas perspectivas están incluidas en el marco de una investigación, por parte de Spinoza, de los fundamentos para alcanzar el fin ético del hombre.

### 2.2.2 El segundo grado de percepción en el TIE.

Este segundo grado corresponde aproximadamente a lo que podríamos llamar experiencia sensible, o mejor, experiencia indeterminada o vaga: "es la percepción que tenemos por experiencia vaga, esto es, por la experiencia que no es determinada por el intelecto" (14).

En este caso el calificativo de conocimiento sensible, sin ser aún definitivo, es más probable y más claramente adecuado que en el caso del grado de percepción anterior. Ello, debido a que aquí se coloca este conocimiento frente al intelecto, o mejor, se

(14) TIE, n.12: "Est perceptio quam habemus ab experientia vaga, toc est ab experientia quae non determinatur ab intellectu".

le separa de él, se le pone como algo aparte de lo intelectual. Esa separación de lo intelectual no se presentaba en el caso anterior, en el que parecía aludirse al aspecto convencional del lenguaje.

La segunda parte, empero, de la descripción de Spinoza es menos conocida y resulta, por así decir, enigmática. En efecto, dice que la experiencia vaga: "se la llama así sólo porque acontece fortuitamente y porque no tenemos ninguna otra que se le oponga; por eso permanece en nosotros como algo firme" (15).

Moviéndose todavía en el ámbito del conocimiento ordinario, de la opinión incluso -en el sentido de parecer general, popular-, sin embargo aquí se hace referencia expresa a la experiencia y a la firmeza del conocimiento basado en ella. ¿Qué significa entonces la frase "se la llama así sólo porque acontece fortuitamente"? ¿Cómo se relaciona con la que le sigue inmediatamente: "y porque no tenemos ninguna otra que se le oponga"? Aparentemente, las nociones que el hombre consigue en este grado de conocimiento gozan de certeza, siendo derivadas de la experiencia, justamente porque no tenemos una noción que teniendo el mismo origen que ellas, las contradiga. Es decir, se trata de nociones con un alcance más o menos generalizado, que permite, por consiguiente, formular "predicciones" sobre casos semejantes a aquellos a los que se refieren mis experiencias, exclusivamente positivas, en el mismo sentido. Así parecen sugerirlo los ejemplos que da Spinoza:

- a) "Por experiencia vaga sé que moriré: lo afirmo, en efecto, porque he visto morir a otros semejantes a mí,

(15) Loc. cit.

aunque ni todos hayan vivido el mismo espacio de tiempo, ni todos hayan muerto de la misma enfermedad" (16).

Este primer ejemplo ilustra con claridad dos características mencionadas arriba: puede formularse la proposición "moriré", porque todos los hombres conocidos por mí han muerto. La proposición "todos los hombres mueren" es verdadera en virtud de que ningún caso la contradice.

Es importante notar, sin embargo, que ese "no haber casos en contra" equivale a que "se la llama así sólo porque ocurre fortuitamente", es decir no de modo necesario. Corresponde todavía a un plano propio: justamente, el de la experiencia vaga, y no al intelectual.

b) "Además, también sé por experiencia vaga que el aceite es un alimento para nutrir la llama y que el agua es apta para extinguirla..."

Vale la pena hacer notar, aun a riesgo de dar la impresión de un "expurgamiento literal", que en estas líneas se ha introducido, con sólo una expresión rápida, una dimensión muy importante: el conocimiento, por experiencia vaga, de la causalidad. En efecto, no afirma Spinoza que "donde hay aceite hay llama", o que "donde hay agua no hay llama", sino que el aceite aviva la llama y el agua la extingue. Este aspecto resultará relevante para el estudio de las clases de ideas.

c) "Sé también, que el perro es un animal que ladra y el hombre es un animal racional, y así he aprendido casi todo lo que tiene que ver con lo habitual de la vida" (17).

---

(16) Idem.

(17) Idem.

Resalta a la vista que en esta breve frase se pongan dos ejemplos tales como "el perro es un animal que ladra" y, en el mismo nivel "el hombre es un animal racional", que, aun siendo una definición descriptiva, es tal vez una de las definiciones más universalmente aceptadas y discutidas. Para Spinoza, a pesar de todo, pertenece a un grado de conocimiento "por experiencia vaga", y no intelectual. Para no ser injustos con Spinoza es necesario esperar un poco más, a fin de comprender mejor lo que significa el término "intelecto", ya que por ahora se ha referido sólo a las cosas habituales de la vida.

Conviene destacar este último aspecto de la "experiencia vaga": Spinoza reconoce su utilidad y, al menos en este pasaje, no puede leerse algo semejante a un "menosprecio epistemológico". Dice que es útil para la vida y lo ilustra con un ejemplo vívido (18), que luego aplicará a otros grados. Los negociantes -dice- suelen decir que saben lo que hay que hacer para encontrar el número que es a un tercero lo que un segundo es a un primero, dados estos tres. Ellos piensan que saben hacerlo porque no han olvidado todavía aquella operación que oyeron a sus maestros siendo niños, sin ninguna demostración que la acompañara. No pueden dar una explicación racional de su modo de proceder, no se trata de un conocimiento matemático adecuado, pero su utilidad es evidente.

La perspectiva de la ética posee matices diferentes. El texto indica que es el conocimiento: "de las cosas singulares representadas por los sentidos en modo mutilado, confuso y sin

---

(18) Cfr. TIE, n.23.

orden al intelecto" (19).

Por una parte, subraya una característica ya incoada en el TIE, la posición frente al intelecto. En ello podría verse una postura heredada del espíritu cartesiano, en el que dominaría una más o menos exclusiva potencia cognoscitiva, la inteligencia o la conciencia, ante la cual caben diversos grados de "claridad" de las representaciones. Esta explicación del conocimiento desconoce la doctrina aristotélica y tomista de la pluralidad de facultades y objetos cognoscitivos. Pero en este discurso lo que interesa es señalar que, de ser adecuada la interpretación presente, el texto de la Ética confirma la hipótesis de que se ha adoptado en ella un enfoque distinto. En estricto sentido, el TIE habla ya de la experiencia y muy probablemente de la experiencia sensible; pero no dice referencia de claridad o confusión frente al intelecto; no llama a la "experiencia vaga" mutilada, sino que es útil para las cosas de la vida. Además, según se veía, la experiencia vaga permite cierta generalización e incluso alguna noticia de la causalidad; mientras que aquí se circunscribe el campo a las cosas singulares.

Esa referencia a las cosas singulares en la ética implicada en la experiencia empírica, proviene de que esa experiencia arranca de las impresiones recibidas en el cuerpo de parte de otros cuerpos exteriores.

Cuando el sujeto conoce un cuerpo externo por medio de la percepción sensible, lo conoce solo en cuanto afecta a su propio cuerpo. Conoce que existe, al menos mientras le está afectando,

(19) EMG II, prop. XL, Schol. 20: "Ex singularibus, nobis per sensus utilitate, confuse, et sine ordine ab intellectum representatis".



y conoce algo de su naturaleza, pero no logra un conocimiento adecuado de su esencia; por esta razón no tiene un conocimiento científico de estas cosas, sino sólo en cuanto cosas individuales.

El conocimiento de esta clase está constituido por ideas de una clase particular, ideas que llama "de la imaginación". El conocimiento derivado de esta percepción sensible es "inadecuado" y "confuso". Así, por ejemplo, el conocimiento que el hombre tiene de su propio cuerpo es de esta clase, y en cuanto es afectado por otros; al respecto, Spinoza declara que: "Digo de manera expresa que la mente no tiene de sí misma un conocimiento adecuado, sino solamente confuso, e igualmente de su cuerpo y de los cuerpos externos cuando percibe una cosa en el orden común de la naturaleza, es decir, siempre que está determinada externamente, es decir, por circunstancias fortuitas, a contemplar esto o aquello" (20).

La visión panorámica de este grado de conocimiento en la filosofía de Spinoza tal como se halla en la ética, se completa con la enunciación de sus contenidos, es decir de las ideas que lo constituyen. Cada modificación o estado producido en el cuerpo por otros cuerpos tiene su reflejo en una idea (21). Tal modificación es como su origen. También por esa razón es de cierta imperfección, porque implica una medida de pasividad, de recepción en que el sujeto -cualquiera que sea el estatuto de éste-, reduce al mínimo su elaboración de los contenidos.

Dentro de las ideas de esta clase entran las que Spinoza

---

(20) EMG II, prop. 29, schol.

(21) La razón de tal correspondencia se verá en el capítulo 3.

llama "notiones secundae" o ideas universales, las cuales, en razón de las explicaciones anteriores, son cercanas a una doctrina nominalista. La limitada universalidad que les corresponde es debida a la imaginación. Se trata de ideas que son resultado de una repetición de "sensaciones" semejantes procedentes de los cuerpos, y que se confunden en una imagen o representación compuesta, general y confusa de las cosas. Entre las nociones de este tipo se encuentran la de "hombre", "perro", "caballo", etc., pero también otras tales como "ente", "cosa", etc. Según dijo, no proceden de un conocimiento adecuado de la esencia ni implican conexiones causales, por lo que carecen de valor científico, y ya que son debidas a la impresionabilidad del cuerpo, varían de un individuo a otro. A pesar de ello, conservan alguna semejanza en razón de la similitud de organización de los cuerpos humanos (22).

Las ideas que reflejan las modificaciones corporales se ven, pues, para formar una idea confusa, por ejemplo, la idea de hombre en general, resultando una imagen compuesta.

Esto no quiere decir, de modo terminante, que no haya ideas generales adecuadas, aunque si quiere decir, desde luego, que aquellas que dependen de la percepción "sensible", son imágenes confusas. Por tanto, cabe decir que la causa de la inadecuación o defecto de las nociones generales o imágenes confusas es su origen corporal. La inherente limitación del cuerpo no permite que haya más de una cantidad de impresiones sin dar paso a la confusión: "El cuerpo humano, como es limitado, solamente es capaz de formar distintamente en si mismo un cierto número de

(22) Cfr. EMG II, prop. XL. schol.

imágenes. Y si se forma un número mayor, las imágenes comienzan a ser confusas: y si ese número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar en si mismo es excedido en mucho, todas se confundirán por entero unas con otras" (23).

La confusión de imágenes llega entonces a tal punto que prácticamente cualquier objeto puede caer dentro de alguna de ellas, tales, precisamente, como la idea de "ser" y "cosa", y en general, todas las llamadas "universales". En la teoría de Spinoza, por tanto, más que hablarse de falsedad como un atributo de ciertas nociones, debe hablarse de inadecuación o mutilación. Originalmente la imagen corresponde a una cosa singular, pero luego la imaginación "abstrae", toma solamente una parte de ella que se mezcla con otras semejantes quedando en un mismo conjunto formado, por decirlo así, por el mínimo factor común de todas las percepciones.

Por otra parte, la función de estas ideas, según Spinoza, no es representar los objetos exteriores, sino las "afecciones o modificaciones producidas en el cuerpo. Su inadecuación está, entonces, en lo que tienen de defecto. Para hacerlas verdaderas basta completarlas, y para ello hay que pasar al segundo grado de conocimiento, que rompe el aislamiento del individuo confinado en sus sensaciones y su particularidad, haciéndolo entrar en relación con los demás seres del universo, dándole una visión amplia y total de la naturaleza.

La noción universal según la ética, en lo que tiene de positivo, de contenido efectivo, no es falsa, sino que su inadecuación proviene de su separación de la totalidad, de su

carácter fragmentario que resulta insuperable mientras su universalidad siga siendo producto de una confusión de imágenes. "No hay nada positivo en las ideas por razón de la cual pudieran ser llamadas falsas" (24). Por ejemplo, la percepción que tenemos de que el sol parece estar "solamente unos doscientos pies de distancia de nosotros" (25), considerada enteramente en sí misma no es falsa ya que es en verdad que el sol parece no estar muy lejos. Pero cuando se deja de hablar de la impresión subjetiva y se pasa a afirmar que realmente el sol está a doscientos pies de nosotros, la proposición se vuelve falsa. La causa de la falsedad es una privación: que nos falta el conocimiento de la causa de la impresión y la distancia real -esto es, en un contexto diferente- que media entre el sol y la tierra.

Además, la causa de esa privación de conocimiento es la verdadera causa del defecto, a saber, la causa de que afirmemos que el sol está a tal distancia es que tenemos una impresión de ciertas características, es decir, "la falsedad consiste en una privación de conocimiento que está implicada en ideas inadecuadas o mutiladas y confusas" (26).

En resumen, las ideas universales que proceden de la percepción originada en la impresionabilidad del cuerpo por parte de otros cuerpos, de modo no necesario sino casual y empírico, son imágenes confusas que no representan el verdadero orden de las cosas en sí mismas, sino solamente la modificación en el sujeto.

---

(24) EMG II, prop. XXXIII.

(25) EMG II, prop. XXXV, schol.

(26) EMG II, prop. XXXV.

En consecuencia, por medio de ellas no es posible alcanzar una concepción racional y coherente de la naturaleza. En esa medida son inadecuadas aunque desde el punto de vista subjetivo y en lo que tienen de contenido ninguna es por sí misma falsa, sino que es reflejo de una modificación corporal.

La primera consecuencia que se ocurre al lector de Spinoza es que, ahora sí, la herencia cartesiana muestra su rostro tal vez más conocido: el conocimiento obtenido a través de los sentidos es engañoso. Cada cual puede tener válidamente sus representaciones imaginativas puesto que reflejan fielmente las experiencias corporales propias, siempre a condición de que no se pretenda extrapolar esas opiniones o imaginaciones como si fueran afirmaciones acerca de la realidad.

Por tal motivo, la experiencia sensible no tiene nada que ver con el conocimiento científico, según lo expuesto en la ética. Y, simultáneamente, cabe esperar que el origen de la validez del orden racional no sean los datos que podría aportar la imagen, sino alguna otra instancia, precisamente, racional (27).

Las ideas universales que aquí se describen no deben ser confundidas con las "notiones comunes", que pertenecen a un grado superior -racional- de conocimiento y deben ser tratadas, por tanto, en el siguiente apartado.

Lógicamente, hay unas consecuencias éticas y antropológicas

---

(27) El contraste con la filosofía aristotélica y tomista es completo. En esta filosofía se insiste con fuerza -aunque a veces se olvide- en que el conocimiento intelectual no solamente se origina, sino que debe su progreso, a la "vuelta a la imagen", en la que radica el enriquecimiento del concepto. Cfr., v. gr., S. Th. I, q.85, a.1.

derivadas de la presente explicación spinoziana. Sólo a manera de ejemplificación, el hecho de que el grado de conocimiento que es la imaginación sea imperfectísimo, ya que no puede conocer la esencia de las cosas, conlleva que de esa imaginación imperfecta y aparente germinen las pasiones. La liberación -concepto clave en la ética spinoziana- consiste, como primer paso, en un tránsito de la pasión a la acción (recuérdese el carácter receptivo de la impresionabilidad del cuerpo) mediante el paso de las ideas inadecuadas a las adecuadas, que se realiza a través de los tres grados del conocimiento, según la ética. De esta manera se transforman las "sensaciones" y sus anejas pasiones; y las ideas inadecuadas y confusas, en ideas adecuadas claras y distintas. De tal suerte que el defecto originario de la pasión es superado por el ascento en la comprensión racional. "A la vez que se ordenan las ideas en la mente, se ordenan las imágenes y pasiones en el cuerpo" (28).

### 2.3 El tercer modo de percepción (TIE). Las ideas comunes.

El texto del Tractatus presenta de la siguiente forma el tercer modo de percepción:

"Hay una percepción en la que la esencia de una cosa se concluye a partir de otra cosa, pero no adecuadamente; esto sucede (\*) cuando cogemos la causa a partir de algo universal que siempre está acompañado por cierta propiedad" (29).

(28) EMG V, prop. 1: "Prout cogitationes, rerumque ideas, ordinatur et concatenatur in mente, ita corporis affectiones, seu rerum imagines, ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore".

(29) TIE, 19.

Es de primordial importancia para la descripción de cada uno de los niveles o modos el establecer la "adecuación" que corresponde a cada uno. El concepto de "adecuación" se presenta continuamente en las filosofías de origen cartesiano como decisivo para la valoración de cualquier conocimiento. En el primero y segundo modos de percepción se ha visto que la adecuación se da principalmente con referencia al sujeto, al aspecto pasivo, receptivo del conocer.

En este nivel hay una percepción de la esencia de una cosa, lo que no se afirmaba en niveles anteriores, pero además se afirma que esa percepción no es todavía adecuada. Estas dos características dadas por el Tractatus son importantísimas porque muestran una perspectiva diferente de la que Spinoza adopta en la ética.

En efecto, Spinoza añadió al texto una nota que esclarece grandemente su pensamiento a este respecto. La nota, insertada en lugar arriba indicado con "" es la siguiente:

"En este caso, no conocemos nada de la causa fuera de lo que consideramos en el efecto: esto se ve suficientemente por el hecho de que la causa, entonces, no se designa sino por los términos más generales, así como: "se da por lo tanto algo", "se da por lo tanto alguna potencia", etc. O también por el hecho de que se la designa de una manera negativa: "por lo tanto no es eso", "o aquello", etc. En el segundo caso, algo es atribuido a la causa en virtud del efecto, que se concibe claramente, como lo mostraremos en el ejemplo; sin embargo, no se afirman sino unas propiedades y no la esencia particular de la cosa" (30).

---

(30) TIE, 19; nota f.

Spinoza dice que la razón por la que este conocimiento es inadecuado es porque no conoce la "esencia particular de la cosa", sino que tiene cierta noticia de ella en "los términos más generales", y esto gracias a que se concibe con claridad el efecto. Este modo de proceder recuerda mucho la demostración que en la filosofía aristotélica y tomista se conoce como demostración quia (31), en la cual se conoce de alguna manera la causa por medio del conocimiento que se tiene del efecto, aunque hay entre los dos extremos alguna desproporción. Sin embargo, es importante notar que en la filosofía tradicional esa cierta desproporción no se expresa tanto como "generalidad" en los juicios alcanzados por medio de la demostración quia, cuanto porque este modo de razonar conduce al conocimiento de las existencias o de la razón de que sea verdadera la afirmación de que existen tales cosas, y no porque alcance la esencia de la cosa.

El término "generalidad" y el que se califique a este modo de conocer como inadecuado preanuncian las características que debería tener una clase superior de conocimiento, es decir, la "adecuación" no iría por la línea de la generalidad.

En este punto de la exposición de Spinoza encuadra perfectamente el primer ejemplo que él mismo da para este modo de percepción. Así, dice que "concluimos una cosa de otra de la siguiente manera: cuando percibimos claramente que sentimos tal cuerpo y ningún otro, de allí concluimos claramente que el alma está unida al cuerpo y que esta unión es la causa de tal

---

(31) Cfr. AQUINO, Tomás de: Comentario a los Analíticos Posteriores, L. I, l. 23 (Marietti 192 y ss).



sensación; pero, en qué consiste esta sensación y esta unión, es algo que no podemos conocer absolutamente por este camino" (32).

El efecto en este caso es la percepción de mi cuerpo, y la causa que llego a conocer es que el alma está unida a tal cuerpo. Ahora bien, el percibir el cuerpo no es lo mismo que percibir la naturaleza de la unión, pero me permite afirmar con verdad que hay tal unión. Spinoza apoya, al parecer, esta interpretación en su propia nota al texto, la cual conviene traer a cuento:

"En este ejemplo se puede ver claramente lo que acabo de señalar. En efecto, por esta unión no conocemos sino la sensación misma, es decir, el efecto a partir del cual concluimos la causa de la que nada conocemos" (33).

Desde el punto de vista de la comparación con la demostración quia, la semejanza es notable, porque se concluye la causa a través del efecto, y que lo que vendría a fungir como "término medio" es la esencia del efecto, por lo que no se conoce propiamente la esencia de la causa, sino sólo de su existencia. Es decir, se concluye que un acontecimiento o cosa tiene una causa aun sin tener una idea clara de esa causa ni de la conexión precisa entre causa y efecto. Spinoza afirma incluso que no podemos conocer por este camino la naturaleza de esa conexión, según se ve en el texto de TIE n.21.

La perspectiva que adopta Spinoza en la ética según se ha venido observando, es diferente. En esa obra, Spinoza habla del "conocimiento de segunda especie" ("cognitio secundí generis"), que se caracteriza por comprender ideas adecuadas y porque es

---

(32) TIE, n.21.

(33) TIE, 21, nota g.

conocimiento científico, tal clase de conocimiento es llamado nivel de la razón, ratio, a diferencia del nivel de la imaginación.

Es por demás manifiesta la diversidad de calificativos dados en una y otra obras. En el Tractatus se dice que tales ideas se pueden concluir unas de otras, pero no adecuadamente, mientras que en la ética se dice que tales ideas son adecuadas y se concluyen adecuadamente unas de otras. Esta afirmación debe estar manifestada por los textos principales. Así, en el pasaje paralelo de TIE n.21, es decir, EMG prop.XC, ESC.:

"III. En fin, a partir del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas...y a esto lo llamaré razón y conocimiento del segundo género".

Lugar apoyado principalmente por aquel que se refiere a las ideas o nociones comunes, en el que se declara lo que se quiere expresar por "el hecho de tener ideas adecuadas":

"...existen ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres; pues todos los cuerpos convienen en algo que ... debe ser percibido por todos adecuadamente, es decir, clara y distintamente" (34).

Y el aspecto de la adecuada deductibilidad de unas ideas a otras de este mismo nivel viene a completar el paralelismo de ambos textos, bien que un sentido bastante diverso: "Todas las ideas que en la mente se desprenden de otras que en ella son adecuadas, también son adecuadas" (35).

-----  
(34) EMG II, prop. XXXVIII, Corolario.

(35) EMG II, prop. XL.

Aparentemente, es posible caracterizar este tercer modo de conocimiento, de acuerdo con la ética, como un conocimiento propio de la razón, que se caracteriza porque le es propio el poseer nociones comunes (término que aún debe esclarecerse) e ideas adecuadas a las propiedades de las cosas, y en el cual se procede válidamente por medio de la deducción de unas ideas respecto de otras siempre que aquellas de las cuales se ha partido sean adecuadas, por sí mismas o porque hayan sido legítimamente deducidas.

Ahora bien, está claro que esta descripción no es la que Spinoza ofrece en el *Tractatus* (36).

Por otra parte, se acepta generalmente que el principio ontológico y gnoseológico propuesto por Spinoza en la ética es la idea de Dios. En la perspectiva del tercer modo de percepción esa principalidad resulta clara. En efecto, la "premisa" que no necesita apoyarse en otra, sino que es ella misma el fundamento de otras, es la primera premisa, la que puede usarse como punto de partida para deducir correctamente, de manera adecuada, muchas otras ideas que serán por esto mismo adecuadas. De tal manera que la verdad de estas ideas se debe a su adecuación a la idea original.

La manera como son deducibles tales ideas es la manera formal, lógica, y por esta razón se le ha comparado con la

---

[36] Probablemente por influencia de la lectura de la ética, Guillermo Fraile afirmó sin más en su *Historia de la Filosofía*, intercalado en su exposición del TIE, que el conocimiento "por razón discursiva", como él lo llama, era el del "raciocinio matemático y filosófico, en que de la existencia de un efecto colegimos que tiene una causa, o cuando de un universal deducimos alguna propiedad esencial" (Op. cit., p.602).

deducción que se hace en la geometría de las propiedades del triángulo a partir de la definición de este.

En el mismo corolario de la proposición 38, Spinoza se expresa refiriéndose "a todos los hombres". Por consiguiente, se puede afirmar que este grado del conocimiento no es exclusivo del científico: todos los hombres tienen algunas ideas adecuadas.

En el marco de la obra de la que se trata, esta posesión de ideas adecuadas por parte de todos los hombres es una consecuencia de la corporalidad de los hombres, pues los cuerpos son modos de la extensión y todas las mentes son, en virtud del paralelismo ontológico de Spinoza (\*), ideas de cuerpos: de manera que todas las mentes han de reflejar algunas propiedades comunes de los cuerpos, rasgos que se dan en todo el atributo de extensión, es decir, propiedades comunes de la extensión. Tal podría ser el caso del "movimiento". Siendo así las cosas, una propiedad que es común a todos los cuerpos está en la parte y también en el todo, así que la mente la percibe necesariamente, y la idea que se forma de esa propiedad es una idea adecuada.

Llega de esta manera el filósofo a caracterizar lo que se llaman ideas o nociones comunes a todos los hombres, como acaba de leerse: en virtud de que se da una coincidencia de todos los cuerpos en ciertas cosas que tienen que ser adecuadas, o clara y distintamente percibidas por todos (37).

De allí resulta que las nociones comunes no deben confundirse de ninguna forma con las "ideas universales" que se han presentado en el apartado anterior, cuando se hablaba de lo

(37) Cf. Supra EMC II, prop. XXXVIII, Corolario.

(\*) El "paralelismo" de Spinoza es expuesto en el capítulo 4 de este trabajo.

que, en sentido amplio, podría llamarse conocimiento por la imaginación. Esas ideas universales eran imágenes compuestas, formadas por la confusión de "ideas" lógicamente inconexas, mientras que las "nocións comunes" son exigidas para la comprensión de las cosas. Las ideas de extensión o movimiento no son imágenes compuestas, sino ideas claras y distintas de una característica que poseen todos los cuerpos.

Por lo tanto el cambio de un "grado" de conocimiento a otro queda en entredicho. En efecto, no se trataría exactamente de una mayor elaboración de los mismos contenidos, sino de ideas diversas. Las ideas "universales" son producciones de la imaginación, ideas artificiales ("fictae"), que no tienen relación entre sí, en tanto que las nocións comunes son descubiertas por la razón en la misma realidad. Es esta la causa de que se afirme que se ha pasado, al transitar de un nivel a otro, del plano de la opinión al plano de la ciencia; del plano de la "afección", al del conocimiento adecuado.

El hecho de que en este grado aparezca la deductibilidad es de primera importancia para la elaboración de la ciencia, pues supondría justamente la posibilidad de llegar a descubrir nuevas verdades a partir de proposiciones conocidas.

Sin embargo, un sistema deductivo de proposiciones generales, o de nocións comunes, tiene carácter abstracto: las proposiciones de esta clase relativas a la extensión o al movimiento, por ejemplo, no dicen nada acerca de esta o aquella cosa extensa o acerca de este o aquel cuerpo en movimiento. Al ascender del primero al segundo nivel de conocimiento se pasa de impresiones no relacionadas lógicamente, compuesto básicamente de

ideas confusas, a proposiciones claras y lógicamente relacionadas, consistente en ideas adecuadas. Pero a cambio de esa mayor claridad, se abandona el carácter concreto de la percepción sensible y la imaginación para cambiarlo por la generalidad abstracta: En realidad, el sistema filosófico de Spinoza, tal como está expuesto en la ética, es en sí mismo, al menos en gran parte, un ejemplo de ese segundo nivel de conocimiento. Así, verbi gratia, se deducen las propiedades esenciales de todos los cuerpos, pero no los cuerpos individuales como tales.

No se pretende esgrimir esta condición como una merma a la validez del tercer nivel de conocimiento. Spinoza se daba perfecta cuenta de que podía moverse con soltura en el terreno de las características generales, procediendo con toda la formalidad lógica que quisiera, pero también de que está completamente fuera de las posibilidades de la mente humana, y no solo de la mente humana, sino de cualquier mente que contase únicamente con ideas comunes de esta clase, el exponer el conjunto total de la naturaleza, con todos sus modos concretos, constituyendo un inmenso sistema lógicamente interrelacionado.

Spinoza no pretende tanto. En esta clase de conocimiento se alcanza cierto saber acerca del absoluto, porque se apunta hacia el conocimiento de Dios, y ya que Dios es la Naturaleza, hay algún conocimiento del todo.

En efecto, estas ideas permiten ver a Dios en su esencia, pero desde la perspectiva de la parcialidad de las cosas singulares. Algo semejante a la ascensión de una escala que,

partiendo de las ideas adecuadas de los seres singulares, llegase a través de esa cadena deductiva hasta la esencia divina como Primera Idea. A diferencia de lo que ocurre en el primero y segundo modos de percepción, la razón percibe las cosas no como contingentes sino como necesarias -se ve que están en todos los cuerpos, por ejemplo- y bajo un cierto aspecto de eternidad (38). Pero como, además, las cosas singulares son, finalmente, modos finitos de los atributos infinitos de Dios, la razón al contemplar las cosas particulares contempla al mismo tiempo a Dios (39), a tal grado que las cosas singulares no pueden concebirse por completo separadas, puesto que el conocimiento perfecto de ellas implica el conocimiento de su causa, de acuerdo con lo expuesto en el capítulo precedente y en la proposición XV de EMG I, la cual causa es Dios:

"las cosas singulares no pueden concebirse sin Dios; pero, puesto que tienen por causa a Dios, sus ideas deben envolver necesariamente el concepto de ese atributo, esto es, la esencia eterna e infinita de Dios" (40).

Además de que estas proposiciones de Spinoza implican y explicitan que existe en la mente humana un conocimiento directo y adecuado de la esencia divina (41), ello es congruente con la demostración que hace de la existencia de Dios mismo, valiéndose de una variante del "argumento de San Anselmo".

(38) EMG II, prop. XLIV: "Es propio de la razón contemplar las cosas no como contingentes, sino como necesarias"; "...bajo cierta especie de eternidad" (Id., corolario 2.).

(39) EMG II, prop. XLV: "Cada idea de un cuerpo cualquiera o de una cosa singular existente en acto envuelve necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios".

(40) EMG II, prop. XLV, Demostración.

(41) EMG II, prop. XLVII: "La mente humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios".

En un sentido propio, no es que se "demuestre" la existencia o la esencia de Dios a partir del conocimiento de los singulares. Es que simplemente, al conocerse las ideas comunes se está conociendo en la parte al todo, puesto que se trata de una propiedad presente en todos los modos finitos; y por consiguiente se está conociendo adecuadamente al atributo infinito, y por tanto, la esencia divina, porque los atributos constituyen la esencia (42).

La deducción filosófica es un deducción de proposiciones generales, trata de verdades universales y no de modos individuales y transitorios. Las demostraciones mismas de la ética se mueven en este plano ascendente, pero ya su misma indirecta referencia a la esencia divina indica que no es el nivel más alto y comprehensivo que se pueda concebir. Se llega a Dios por la vía de la multiplicidad, y la misma multiplicidad es tan grande que imposibilita la visión de conjunto. Pero otra cosa sería si fuese posible concebir directamente la esencia de Dios. En esa ideal circunstancia, la totalidad aparecería en toda su riqueza, no de modo fragmentario. Ese es justamente el término hacia el que apunta el cuarto y último modo de percepción, en la ética llamado "intuición" o "ciencia intuitiva".

#### 2.4 El cuarto modo de percepción.

Conviene presentar primero el texto del Tractatus, obra que ocupa mayormente la atención en este trabajo. El cuarto modo de

-----  
(42) EMG I, Def. IV.



percepción es descrito con brevedad:

"Finalmente, hay una percepción en la que una cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima" (43).

Esta definición o descripción del modo superior de percepción es extremadamente clara e incluso sencilla, aun ante la observación de que hace falta explicitar lo que se entiende por causa próxima, si bien es posible conjeturar que se refiera al conocimiento de su causa eficiente, puesto que antes se ha establecido ya que una manera propia de este modo de percepción es conocer por la causa formal o sea por la esencia.

No se esclarece por parte de Spinoza en este punto de qué manera se adquiere esta percepción, al menos todavía no. Sencillamente se declara que se trata de un modo de conocer objetivo.

Los ejemplos que Spinoza da a este respecto se refieren, uno de ellos al conocer reflexivo, otro, al conocimiento de un objeto real, y dos de ellos, al conocimiento matemático:

"La cosa es percibida por su sola esencia cuando por el hecho de conocer algo, sé lo que es conocer algo o cuando, por el hecho de conocer la esencia del alma, sé que está unida al cuerpo: Por el mismo conocimiento sabemos que dos y tres son cinco y que dos líneas paralelas a una tercera son paralelas entre sí, etc." (44)

Se advierte que en los pasajes presentados Spinoza ha

---

(43) TIE, n.19, IV: "Denique perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae".

(44) TIE; n.22.

ejemplificado por medio de razonamientos más bien convencionales, generalmente aceptados como válidos; solamente un poco más adelante (TIE, n.24) será introducido el término "intuición", aunque en un contexto de los pensamientos de tipo matemático, como se verá más adelante.

Parafraseando al filósofo holandés, cabe deducir que se alcanza el cuarto modo de percepción si en virtud del hecho de conocer algo se conoce lo que es conocer algo, es decir, si en un acto concreto de conocer es percibida con claridad la esencia del conocimiento. Aparentemente, cuando se conoce un objeto cualquiera, en condiciones normales, no se conoce necesariamente lo que es conocer, entre otras cosas porque no es el objetivo perseguido en aquella operación; pero si es posible conocer el conocer una vez que se ha conocido. Puede pensarse en una percepción tal que capta el objeto, pero que no pueda pasar de allí: dice Spinoza, en cambio, que cuando se percibe el conocer, se está en un modo peculiar de percepción, precisamente este cuarto modo.

Por otra parte, si se posee un conocimiento de la esencia de la mente tal que se ve claramente que está esencialmente unida a un cuerpo, se alcanza también este modo de percepción, que es superior al que se logra si a partir de la "sensación" del propio cuerpo se concluyera que hay en este cuerpo una mente, unida de algún modo a él, aunque no se comprenda la naturaleza de esa unión. Se recordará que este es el ejemplo usado en la ilustración del tercer modo de percepción. En aquel momento se introdujo la hipótesis de que había una inferencia de la causa a partir de los efectos. Se trata, se dijo entonces, de la

causalidad en el sentido de causa de la existencia, y de allí que no hubiera una adecuación completa. En el cuarto modo de percepción, en cambio, dice Spinoza que la cosa es conocida por su esencia, de manera que ahora la unión de cuerpo y mente es adecuadamente conocida, con toda su necesidad esencial. Incluso a riesgo de reiteración, conviene dejar claro que, abandonando el terreno del conocimiento de la existencia, Spinoza ha pasado a un conocimiento de la esencia. Casi como si dijera: no importa tanto saber que este cuerpo que experimento está unido, de alguna misteriosa manera, a una mente, cuanto el saber que toda mente está unida a su cuerpo por razón de su esencia, de modo necesario; o al menos importa menos para efectos de la ciencia.

Así parece sugerirlo el que a este mismo modo de percepción corresponda el conocimiento que se tiene en las matemáticas, ciencia en la que predomina la claridad en las ideas, la universalidad y la necesidad. Y de la que sus objetos no tienen existencia física.

En números 23 y 24 del Tractatus, Spinoza ilustra con un solo ejemplo los cuatro modos de percepción. Aunque se ha mencionado antes puede ahora resumirse y así explicar mejor este último modo.

"Dados tres números, se busca un cuarto que sea al tercero lo que el segundo es al primero". Considérese el siguiente cuadro:

|   | Modo de percepción                        | Descripción del caso concreto  | Operación.   |
|---|---|--|--|
| 1 | Percepción "de oídas"                     | Recuerda una regla sin demostración.   | Aplica la regla y conoce que este número es proporcional.          |
| 2 | Percepción por experiencia vaga.          | Observa que procediendo de tal modo coincide el resultado conocido.              | Obtiene una regla que funciona en muchos casos.                    |
| 3 | Percepción por esencia inadecuada.        | Conoce una propiedad de la proporción a partir de la proposición 19 de Euclides. | Conoce cuáles números son proporcionales.                          |
| 4 | Percepción de la esencia o causa próxima. | Se conoce la misma proporcionalidad de modo intuitivo.                           | Conoce la proporcionalidad adecuada de los números, sin operación. |

Conviene explicar los renglones 3 y 4 porque el texto es un poco enrevesado. El primero de ellos dice que "los matemáticos, en virtud de la demostración de la proposición 19, libro VII de Euclides, saben cuáles números son proporcionales entre sí; lo saben por la naturaleza de la proporción y de la propiedad de la misma, por la cual el número que se obtiene como producto del primero y el cuarto es igual al número que resulta de multiplicar el segundo por el tercero" (45).

Se conoce, por consiguiente, la naturaleza de la proporción pero de modo inadecuado, y por una propiedad; resultado al que se ha llegado a través de un efecto suyo, a saber, la proposición 19 de Euclides. En efecto, la proporción no es tal por virtud de la proposición 19, sino que debido a la naturaleza de la proporción es válida la proposición 19. Ahora bien, es por esta proposición

-----  
 (45) TIE, n.24.

euclidiana como los matemáticos -al menos estos matemáticos- saben cuáles números son proporcionales.

El renglón 4 es expuesto negativamente por Spinoza:

"Sin embargo (los matemáticos), no ven la proporcionalidad adecuada de dichos números y, si la ven, no es en virtud de aquella proposición (euclidiana), sino intuitivamente, sin realizar ninguna operación" (46).

Conocida de manera adecuada la esencia de una proporción, se sabrá de modo inmediato si dos números cualesquiera son o no proporcionales, sin necesidad de aplicar ninguna regla; o se tendrá el número proporcional a otro de forma semejante a ésta.

Una vez que el filósofo autor del Tractatus ha expuesto y ejemplificado a su satisfacción los modos de percepción de que dispone el hombre, continúa su propósito y pasa a elegir aquel de entre ellos que mejor sirve a sus fines. Procede al veredicto en el mismo orden de aparición anterior: "en cuanto al principio, es evidente que por el oído -además de tratarse de una cosa incierta- no percibimos la esencia de la cosa". Este modo va a ser descalificado, pero sobre todo es importante la razón exacta de que la falta de aprehensión de la esencia sea tan grave: "y como la existencia singular de una cosa cualquiera no es conocida si no en la medida en que conocemos su esencia... concluimos claramente que toda certeza adquirida por el oído debe ser excluida de las ciencias. En efecto, nadie podría ser afectado jamás por el mero hecho de oír, si no se anticipase el propio entendimiento" (47).

(46) Idem.

(47) TIE, n.26. Vid. Descartes, Discurso del Método, IV: "...ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos serian capaces de

Es en alguna medida sorprendente que se declare ahora con tal desparpajo que conocemos la existencia en la medida que conocemos la esencia, especialmente tratándose de cosas singulares, de las que normalmente lo que conocemos con más seguridad es precisamente que existen.

"En cuanto al segundo (modo)... además de tratarse de algo demasiado incierto e inacabado, nadie percibirá jamás de este modo en las cosas naturales sino los accidentes, que nunca se conocen claramente sin un conocimiento previo de las esencias" (48).

La aseveración de que el accidente es conocido con posterioridad a la esencia es manifiesta en la clásica definición spinoziana del modo, ya que, como se verá (capítulo 3 de este trabajo), Spinoza desecha la antigua noción de accidente. El modo, en fin, es la afección de la sustancia, por medio de la cual se concibe (49). "Por consiguiente, también este modo debe ser desechado".

Del tercer modo no se da una razón convincente de su ineptitud, sólo se le descarta tajantemente: "En cuanto al tercer modo, en cambio, hay que decir que en cierta manera poseemos en él la idea de una cosa y también que concluimos sin riesgo de error. Sin embargo, de por sí no es el medio para alcanzar nuestra perfección" (50). Hay que tener a la vista que el tercer modo de percepción, de acuerdo con el cuadro arriba expuesto, conoce ya la naturaleza de la cosa aunque sea a través

-----  
darnos jamás seguridad sobre alguna cosa, si no interviene nuestro entendimiento."

(48) TIE, n.27.

(49) EMG I, Def. V.

(50) TIE, n.28.

de su propiedad. Spinoza reconoce incluso que se puede deducir en él correctamente. No importa demasiado para la ética en general que los razonamientos euclidianos no sirvan para alcanzar la perfección del hombre. Se trata de un asunto bastante irrelevante. Sin embargo, sí importa que el otro ejemplo usado por Spinoza es aquel en que se concluye que el propio cuerpo está unido a su alma propia.

En consecuencia, el único modo de percepción seguro es el cuarto y, por tanto, el que debe ser utilizado sobre todo. Ese ser utilizado no está limitado más que por sí mismo, es decir, siempre que se quisiera alcanzar el máximo grado de seguridad en la ciencia habría que lograr esta captación adecuada de la esencia. El problema del método, como el de la ciencia y el de la ética, se circunscribe a explicar cómo se debe recurrir al cuarto modo de percepción, para conocer así las cosas desconocidas, y, al mismo tiempo, cómo puede hacerse de la manera más directa (51).

Estos son los resultados alcanzados en la investigación del Tractatus; pero para concluir la descripción del último modo de conocimiento hay que comparar la exposición de la ética.

El grado más elevado posible de conocimiento es llamado en la ética "ciencia intuitiva" (52), el cual es alcanzado después de remontarse por encima de los dos primeros. En relación con el conocimiento que el hombre tiene de Dios, el segundo grado llegaba a contemplar a Dios en los seres particulares. En el

(51) Cf. TIE, n.29.

(52) EMG V, prop. 27: "Praeter haec duo cognitionis genera datur... aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus"

tercero, se da el conocimiento perfecto y adecuado, que ser remonta a la primera causa en la cual se conocen todas las cosas bajo el aspecto de eternidad (53). A diferencia de lo que ocurre en el segundo grado, en el tercero ya no hay una tendencia ascendente sino quietud, reposo, descanso en la contemplación de una idea de Dios, en la cual se ve toda la riqueza de sus atributos infinitos, de sus infinitas determinaciones, de todo el grandioso despliegue de la unicidad divina en sus atributos y modos. Es la contemplación de Dios y de todas las cosas en Dios (54). Aunque puede resultar contrastante el presente modo de expresarse, afirmar que se conocen todas las cosas en Dios no es una propuesta extraña en la filosofía, y particularmente en la herencia cartesiana, que llega a su forma más acabada en el ontologismo de Malebranche.

En fin, el conocimiento intuitivo es la contemplación inmediata de la esencia divina y en ella el conocer "como todas las cosas, conforme a su verdadera esencia, están contenidas en Dios y de Él necesariamente fluyen. Este conocimiento sub specie aeternitatis nos une con Dios y nos revela que somos partícipes de la inmutable esencia divina y del amor con que Dios mismo perfectísimamente se ama" (55).

Evidentemente, un conocimiento de esta categoría no sólo es intelectualmente la mayor perfección concebible, sino que se inserta en el ámbito de la perfección de la facultad y del

---

(53) EMG V, prop. 20: "Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi".

(54) Cfr. EMG II, prop. 40.

(55) KLIMKE-COLOMER, Op. cit., p.428.



EST  
SAL  
79  
LCA

sujeto, de manera que se convierte en su máximo bien (56). cosas llegan a entenderse como necesarias porque son integradas como partes de un gran todo único, y la mente adquiere conciencia de su unidad con toda la naturaleza y con Dios (57), la mente se conoce a sí misma y a su cuerpo, participando del conocimiento de Dios, conociendo que está en Dios y que entiende por Dios (58).

De manera, pues, que esta tercera clase de conocimiento va acompañada de la más elevada satisfacción. Pero, aunque de suyo esta clase de conocimiento es contemplación, no excluye que para la mente humana implique una continua aproximación, puesto que Spinoza admite que "cuanto más ha progresado uno en esta clase de conocimiento, tanto más consciente es de sí mismo y de Dios, es decir, tanto más perfecto o bienaventurado es" (59).

¿Y cómo ha llegado Spinoza a estas opiniones? Para Johannes Hirschberger "el camino que condujo aquí a Espinoza fue una intuición en que vió de pronto, como en una revelación, lo total, esencial, necesario e intemporal en lo parcial, accidental, contingente y temporal. «Esta intuición fue realmente el punto de partida de Espinoza» (Dunin-Borkowskisk) ..." (60). Este historiador extiende su explicación a Platón, Aristóteles, la Escolástica, León Hebreo y el averroísmo, pero se le cita aquí con un sólo propósito: enfatizar la anfibología intrínseca del término "intuición", cuando se trata de usarlo para explicar la naturaleza de este conocimiento.

(56) EMG IV, prop. 28: "El mayor bien de la mente es el conocimiento de Dios, y la mayor virtud de la mente es conocer a Dios".

(57) Cf. EMG V, prop. 6; prop. 20, esc.

(58) Cfr. EMG V, prop. 30.

(59) EMG, prop. 31, nota.

(60) HIRSCHBERGER, J.: Op. cit. t. II, p. 36.

Sin embargo, resulta indispensable penetrar en el significado de la "ciencia intuitiva" en el sistema spinoziano.

Ciertamente, la "visión" es un componente de esta clase de conocimiento, y ella consiste en una contemplación intelectual del sistema eterno e infinito de la naturaleza. Se contempla en Dios la pluralidad de los seres, pero esa unidad y pluralidad hay que entenderlas en el contexto spinoziano, en cuanto modos de la única sustancia: Dios es todo y el todo es Dios; de allí que todas las cosas se conciben en Dios (61).

Además, es importante el que el tercer grado proviene del segundo, no es un estadio falto de conexión con el anterior y que se alcance mediante un salto o un proceso místico, pues no hay que equipararlo a una... especie de contemplación mística... más bien hay que interpretarlo en el sentido de un enriquecimiento de nuestras ideas adecuadas. Es un proceso descendente, en el cual se ven todos los seres particulares en Dios, contemplando de esta manera la totalidad del Ser único, en toda la infinita variedad de atributos y modos. Se dice "proceso descendente" no porque sea una especie de deducción, sino comparándolo con el sentido en que se dice que el segundo nivel es un "proceso ascendente", en el que se ve a Dios desde las cosas. Es decir, sólo es descendente, en el sentido de que supone la posesión perfecta de la idea y, en virtud de ella, de la totalidad de las cosas de ella derivadas.

Hay, por tanto, una especie de "movimiento", o de paso: a

(61) Cf. EMG II, prop. 47, Escolio: "Cum autem omnia in Deo sint et per Deum concipiuntur, sequitur nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus atque adeo tertium illud cognitionis genus formare".

partir del conocimiento adecuado de la esencia divina, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas: "esta especie de conocimiento procede de una idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas" (62). Se observará que hay una semejanza con el modo de proceder en el renglón 3 del cuadro expuesto más arriba y extraído del Tractatus. Parece que del conocimiento de una "parte" o "propiedad" de la esencia divina, es decir del atributo, se pasa luego a conocer algo que depende de ella. En realidad, la perspectiva es diferente: allí se conocía sólo de modo inadecuado pero apoyándose en la esencia, siendo el principio aplicado una noción derivada de la esencia. Aquí, en cambio, se adopta la postura de que se posee plenamente el mismo principio real de las cosas.

Podría preguntarse la causa de insistir en la conexión entre Dios y las cosas (63). Cabe la hipótesis de que el conocimiento intelectual no se queda en la consideración de lo universal o de las esencias abstractas, sino que vuelve de modo enriquecido al conocimiento del singular. El tema del conocimiento de los singulares es una preocupación presente en filosofías tan disímolas como el tomismo y el hegelianismo. Supuesto que sea un tema presente también en Spinoza, y dado que la esencia de Dios es la esencia de la Naturaleza y del todo, puede ser tomado como un antecedente teóricamente claro del conocimiento de las

-----  
 (62) EMG II, prop. XL, nota 2.

(63) EMG II, prop. XLVII, nota: "Como todas las cosas son en Dios y son concebidas a través de Dios, se sigue que de ese conocimiento podemos deducir muchas cosas que podemos conocer adecuadamente, y formar de tal modo esa tercera especie de conocimiento" (Vid. supra nota 61).

cosas singulares como lo encontramos en el idealismo. "Si es ésa la interpretación correcta, significa que en el tercer nivel de conocimiento la mente regresa, por así decir, a las cosas individuales, si bien las percibe en su relación esencial a Dios, y no, como en el primer nivel de conocimiento, en tanto que fenómenos aislados" (64). Respecto de la postura manifiesta en el *Tractatus*, el avance es notable. Nada allí parece sugerir el conocimiento del singular, sino que toda su preocupación parece concentrarse en la obtención adecuada de la esencia, que indefectiblemente sigue siendo un universal, en el sentido de que no se refiere a un ente concreto (es decir, no en el sentido de "idea universal" manejada en el primer nivel o modo de percepción).

La referencia al singular parece una explicación bastante sostenible: "cuanto más entendemos las cosas individuales, más entendemos a Dios" (65), lo cual sería absurdo si el conocimiento del cuarto grado no exigiera el regreso a los individuales, supuesto que ya se posee adecuadamente la esencia divina. Al contrario, "el mayor empeño de la mente y su más grande virtud es entender las cosas por la tercera clase de conocimiento" (66).

Se concibe a las cosas como contenidas en Dios y como resultado de la necesidad de la naturaleza divina, pues se las pone en relación con el sistema modal infinito de la naturaleza, por lo que se le llama conocimiento "bajo la especie de eternidad", pero, finalmente, es conocimiento de las cosas.

Como resultado de las consideraciones anteriores, parece

(64) COPLESTON, *Op. cit.*, pp.223-224.

(65) EMG V, prop. XXIV.

(66) EMG V, prop. XXV.

justo asegurar que no son idénticos los elencos que Spinoza ofrece de las clases de conocimiento en la ética y en el Tractatus. La diferencia no consiste en que la obra más temprana ofrezca cuatro niveles y la más tardía tres. De hecho pueden confrontarse los dos pasajes y se observará que la clasificación se antoja casi idéntica y que en la ética hay en realidad cuatro niveles.

La diferencia está en la perspectiva desde la que Spinoza escribe en una y otra obras. En su juventud, parece difícil suponer que Spinoza poseyera completo el sistema que llega a plasmar en su obra póstuma. Las divergencias no son contradicciones, pero sí explicaciones diversas que implican una valoración distinta por parte del autor holandés respecto del conocimiento "sensible", por una parte, y del conocimiento del orden más elevado, por otra. La "intuición" no aparece con papel protagonista en la primera obra y este hecho tiene su relevancia para el desarrollo del resto de las dos obras. A pesar de todo, como una constante, el conocimiento en el primer nivel está sujeto a error y desechado para efectos de la ciencia. El siguiente cuadro resume las dos exposiciones:

| A<br>Tractatus de Intellectus<br>Emmendatione (TRE, n.19).   | B<br>Ethica More Geometrico<br>Demonstrata. (EMG II,<br>prop. XL, Escolio II).                                     |
|--|--|
| I. Percepción por el oído y percepción por un signo.   | I. A partir de objetos singulares representados por los sentidos confusamente. Experiencia vaga. Primer género.    |
| II. Percepción por experiencia no determinada por el entendimiento. Fortuita. Experiencia vaga.                | II. A partir de signos recordados y de los que luego se imagina. Primer género.                                    |
| III. Percepción de una esencia a partir de un efecto; o conclusión a partir de una propiedad; inadecuadamente. | III. Nociones comunes e ideas adecuadas. Segundo género.   |
| IV. Percepción por la esencia o por la causa próxima.  | IV. Ciencia intuitiva: del conocimiento adecuado del atributo divino al de la esencia de las cosas. Tercer género. |

De acuerdo con lo expuesto, entre los renglones I y II de ambas columnas hay algunas diferencias de matiz y de valoración, pero responden más o menos al mismo contenido. En el renglón III, en cambio, no parece que haya una coincidencia tan plena, sobre todo en lo que compete a la adecuación o inadecuación. En la columna A (TIE) se puede partir del efecto. En las nociones comunes el origen es proporcionado a la esencia. El renglón IV es muy diferente en la columna A y en la columna B. IV-A incluso parece asemejarse al renglón III-B, porque en ambas hay adecuación; pero las nociones comunes no son necesariamente esencias conocidas. El renglón IVB es una novedad, sin paralelo en la columna A, lo cual significa que al menos en la ética, Spinoza introduce un género de conocimiento, precisamente el

superior, el más perfecto, el que fundamenta todas las deducciones más importantes, que no poseía en su primera obra. Ello explicaría también el cambio en la disposición de los temas de la ética respecto al Tractatus, a pesar de que ambas obras persiguen el mismo objetivo. Spinoza contaba en la segunda de ellas con un instrumento decisivo que le permitiría proceder de arriba hacia abajo, y no como había hecho anteriormente.

El ejemplo del cuarto número proporcional es usado en las dos obras, pero la explicación más completa se encuentra en el Tractatus. El renglón IVB no es ilustrado por este ejemplo en la ética.

### CAPITULO III



## C A P Í T U L O 3

## LA EPISTEMOLOGÍA DE LA IDEA VERDADERA.

3.1 La idea como noción clave de la epistemología.

Como se verá más adelante, una noción fundamental de la doctrina de Spinoza es precisamente la de idea. Prácticamente toda la teoría del conocimiento del autor se pone en juego en relación con la idea. No sólo lo que se piensa, o el objeto pensado, no sólo el estatuto de lo pensado (por ejemplo, si es un accidente, si es real o no, etc.), sino el mismo sujeto y la realidad extrapensada, son todos ellos elementos definibles desde la idea.

Por esa razón, el Tractatus tiene uno de sus momentos más importantes en la descripción de las clases de ideas que existen. En buena medida la obra citada fue concebida como exposición de un método que permitiese llegar a la posesión de la verdad y, por consiguiente, sólo o principalmente al menos, de ideas que sean verdaderas.

También en este orden de cosas se resuelve la cuestión del método empleado por Spinoza, en la ética y en otras obras; es decir, el significado del método geométrico. Este no consiste tanto en los atavios externos de la lógica, sino en la efectiva deducción de proposiciones a partir de definiciones que expresan ideas claras y distintas y de axiomas evidentes por sí mismos. Así, no se trata de una simple construcción racional sino de un

efectivo descubrimiento de la verdad. La cuestión clave está, pues, en que el punto de partida y el de llegada son las ideas claras y distintas, puesto que el entendimiento cuando actúa conforme a su naturaleza, no puede equivocarse.

Debe emprenderse, por tanto el estudio de la idea, de sus características, sus especies y, sobre todo, de su valor cognoscitivo.

Lo primero que hace Spinoza al investigar lo verdadero, es establecer la diferencia entre la idea y aquello de lo que es idea. Esto, que parece una obviedad y en cierta manera es una obviedad, sin embargo va a ser un elemento utilizado por el autor del Tractatus de modo peculiar, en concreto, cuando trate acerca de la reflexión, o de las ideas cuyo objeto son otras ideas.

Dice, pues, que:

"La idea verdadera (pues tenemos una idea verdadera) es algo distinto de aquello de lo que ella es idea: una cosa es un círculo, otra la idea del círculo. Porque la idea del círculo no es algo que tenga una periferia y un centro como el círculo; ni la idea del cuerpo es el cuerpo mismo" (1).

Pacíficamente puede aceptarse que es diferente la idea verdadera y aquello de lo que es idea, pero ¿cuál es esa diferencia? Dice Spinoza en sus ejemplos que la idea del círculo no tiene un centro y una periferia, y en efecto, si tuviera centro y periferia no sería más que otro círculo. ¿No podría un círculo ser la idea de otro círculo? Incluso, parece que el círculo no es más que algo pensado, se tendría así algo pensado semejante a otro algo pensado. ¿no podría ser su idea? Independientemente de que una pregunta tal revelaría que no se ha tenido en cuenta el carácter intencional del conocimiento y que,

por tanto, no se trata de una "copia", sino de representar de alguna manera, sin embargo el segundo ejemplo de Spinoza hace completamente absurda esa posibilidad. La idea de un cuerpo no es ella misma un cuerpo. Por consiguiente, la idea es otra cosa distinta de aquello de lo cual es idea, independientemente de la categoría que tenga este algo por ella ideado, ya sea un cuerpo, ya sea una noción como "circulo" o, veremos enseguida, otra idea.

En efecto, siendo algo distinto de lo por ella ideado, la idea debe ser "por sí misma algo inteligible. O sea, la idea, en tanto esencia formal, puede ser el objeto de otra esencia objetiva y, a su vez, esta otra esencia objetiva, considerada en sí misma, será también algo real e inteligible..." (2).

Este proceso se continua indefinidamente, de manera que cada uno puede experimentar, dice Spinoza, al ver que sabe lo que es Pedro, por ejemplo, y que además sabe que sabe qué es Pedro, etc. Pero para conocer la esencia de Pedro no es necesario todo ese proceso, el cual resulta tan secundario como lo es el conocimiento de la esencia del círculo para conocer la esencia del triángulo. En cambio, para las ideas que son producidas por la reflexión, sí es indispensable, antes, saber algo. Las cavilaciones presentadas tratan de conducir al resultado de que, entonces, lo que realmente es vital para el conocimiento es la esencia que es reflejada en la idea o en la idea de la idea, etc. Y, por tanto, que:

"es evidente que la certeza no es sino la esencia objetiva misma... de donde resulta evidente que para la certeza de la verdad no es necesario ningún otro signo

---

(1) TIE, n.33.

(2) Idem.

distinto del poseer la idea verdadera puesto que... para saber no es necesario saber que se... certeza y esencia objetiva son una misma cosa" (3).

Aparentemente, Spinoza hace una extrapolación importante de su razonamiento. Es correcto afirmar que para un proceso de reflexiones sucesivas con el mismo "contenido" formal (en la terminología de Frege diríamos: con las mismas "notas") resulta básico poseer la determinación formal común a todas las sucesivas reflexiones, como si fueran espejos que uno a otro van pasándose los colores. Pero otra cosa es afirmar que la verdad, o la certeza están suficientemente englobadas en la sola posesión de la esencia. Al contrario, el autor saca la consecuencia de que para la certeza de verdad no se requiere más que la esencia objetiva. Este es el punto central, la tesis que Spinoza va a sostener desde el fondo sin probarla suficientemente.

Tradicionalmente se dice que la verdad corresponde propiamente a la segunda operación del intelecto o juicio, mientras que la primera operación es veritativamente neutra porque no hace ninguna afirmación acerca de la realidad. Referirse a la realidad parece atribución del juicio. En la segunda operación es posible descubrir si la mente o pensamiento se ajusta o no a lo que acontece en la realidad, en virtud de la noción de que la verdad es una propiedad del pensamiento que se corresponde con lo real.

Spinoza, en cambio, habla de ideas verdaderas, como se verá, y sobre todo, en el texto analizado habla de "esencias objetivas" y no de juicios. Parecería que en el término "idea" el ha incluido algunas características de lo que usualmente se

(3) TIE, n.36.

considera "proposición o predicación" (4).

Lo más importante es, sin embargo, que tradicionalmente la verdad es conformidad con la realidad, y por eso se asigna al juicio, pero Spinoza no habla en absoluto de realidad, sino que "la verdad no requiere ningún signo, sino que basta con poseer las esencias objetivas de las cosas" (5).

Se seguiría, según la mente de Spinoza, que el modo vulgar de proceder adquiere de alguna manera más o menos misteriosa unas nociones o ideas, unos contenidos formales que luego trataría de contrastar con algún signo externo a la misma formalidad para saber si aquello es verdadero o falso. Así como si dijera que para conocer la verdad de una idea, por caso, la idea de palmera, fuera necesario compararla con otra cosa y esa otra cosa, ese signo, no pudiera ser más que otra esencia. Planteado así, es congruente que "el verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad después de la adquisición de las ideas sino que el verdadero método es el camino por el cual la verdad misma, o las esencias objetivas de las cosas, o las ideas (esto significa lo mismo) son buscadas en el orden debido" (6).

En fin, todo el propósito del método se concreta en conocer la idea verdadera, en hallar la manera de distinguirla de las demás percepciones, averiguando su naturaleza. La naturaleza de la idea verdadera proporcionaría una norma, unas reglas seguras para conocer conforme a ella (7). Esta es la primera ocasión que

---

(4) Spinoza en su propia nota (n) dice que "fuera de la idea, no se da afirmación ni negación, ni voluntad alguna": TIE, n.36, nota n.

(5) TIE, n.36.

(6) Idem.

(7) TIE, n.37.

en la obra citada aparece la expresión de "conocer según la norma de la idea verdadera". Desde el punto de vista epistemológico esta es una conclusión de primera importancia. Casi de pasada, pero de modo tajante, Spinoza descarta un principio de la epistemología aristotélica que él sustituye por el suyo propio. Las cosas se conocen cuando se conocen sus causas, según la tradición aristotélica. Es de sobra conocido el hecho de que Aristóteles diferencia claramente al menos cuatro causas, y que de diversa manera cada una de ellas aporta algo al conocimiento de la cosa. Pero, dice Spinoza, "el método no es el mismo razonar para conocer las causas de las cosas, ni mucho menos el conocer las causas de las cosas, sino que es conocer qué es la idea verdadera..." (8).

Y si lo que hay que hacer es reconocer a las ideas verdaderas de entre aquellas que no lo son, eso significa que el método es un saber acerca de las ideas, una idea de la idea. Con un anacronismo del lenguaje filosófico se diría que consiste en tener la meta-idea de la idea, un conocimiento que versa acerca de las ideas.

¿Cómo reconocer las ideas verdaderas? En su exposición, Spinoza dice poco en sentido positivo, pero con elocuencia. Casi todos los 50 puntos en los que estudia las ideas (del 30 al 80) los trata de modo negativo, es decir, explicando las que no son ideas verdaderas y el modo de corregirlas. Sin embargo, tiene el apresto de hacer una declaración que de primera vista no sorprende. Si la certeza es el conocimiento de la esencia, el conocimiento superior será el conocimiento de la esencia del ser

(8) Idem.

perfectísimo (9); es más, tal conocimiento será el más cierto y verdadero y por consiguiente constituirá la norma por excelencia. Pero aún puede insistirse más, con un poco de sentido común: ¿Cómo obtener esa idea? La respuesta es como sigue:

"...debe existir ante todo en nosotros, como instrumento innato, la idea verdadera por cuyo conocimiento se conozca al mismo tiempo la diferencia que existe entre tal percepción y todas las demás" (10).

Spinoza ha contestado como un cartesiano, con el innatismo. Sin embargo, lo que ahora importa no es combatir el innatismo -lo que probablemente equivaldría a demostrar que "tal cosa es falsa porque es una mentira"-, sino señalar que se ha completado la expresión clave, a saber, la norma de la verdad como la norma de la idea verdadera dada, que es objeto de estudio posterior en este mismo trabajo.

Siguiendo de la mano de Spinoza el itinerario recorrido hasta el momento, de llegar a la norma de la idea verdadera dada, puede ser resumido de la siguiente forma (11):

---

(9) TIE, n.38: "...el conocimiento reflexivo de la idea del Ser perfectísimo será superior al conocimiento reflexivo de las demás ideas; o sea, el Método más perfecto será el que muestre cómo el espíritu debe ser dirigido según la norma de la idea dada del Ser perfectísimo".

(10) TIE, n.39.

(11) Cf. TIE, n.49.

|  |   |
|--|---|
| 1. Spinoza se pone un fin hacia el cual quiere dirigir todos sus pensamientos.   | (quiere mostrar la unión del espíritu con toda la naturaleza).  |
| 2. Establece cual es el modo de percepción más perfecta con el que alcanzar el fin propuesto.  | (llega al cuarto modo de percepción).   |
| 3. Asienta que el camino que debe recorrer el espíritu es el de la búsqueda mediante ciertas leyes, para lo cual:<br><br>a) Primero, debe distinguir la idea verdadera respecto de toda otra percepción.<br><br>b) En segundo, debe formular reglas para proceder de acuerdo con la norma. | (concluye la norma de la idea verdadera dada).<br><br>(por ejemplo, de las ficciones, las falsedades, etc.) |
| 4. Finalmente, el método sería perfecto si se tiene la idea del ser más perfecto.  | (se propone llegar al conocimiento de ese Ser).   |

Por razones expositivas, conviene aplazar un poco el comentario del paso 3a, con la finalidad de abundar un poco en el criterio o norma alcanzado por Spinoza. En los fragmenteos anteriores se da un criterio que consiste más o menos en reconocer en una idea las características que corresponden a la idea verdadera. Este primer criterio parece congruente, pero hay que considerar que empezándose el proceso reflexivo en una idea, las ideas reflejas tienen las mismas características formales. Es decir, si se tiene una idea refleja de una idea verdadera, ella es también verdadera puesto que la verdad es la esencia



objetiva. Y ya que de acuerdo con el propósito original hay que conocer la naturaleza, resulta que empieza a insinuarse un segundo criterio, a saber la relación que una idea guarda respecto de una primera idea, en su formalidad o esencia; esta dirección culminará en el criterio de la deductibilidad respecto de la primera idea dada. Y puesto que se trata de derivar partiendo de la primera idea, es manifiesto que este proceso tiene un carácter activo, y no pasivo, como se supone que ocurre en algunos de los modos de percepción. Desde el punto de vista estrictamente epistemológico la inferioridad del conocimiento de carácter pasivo, según Spinoza, estaría en que no ejerce esa deductibilidad a partir de la primera idea. Intencionadamente se usa aquí el término "ejercer" pues, quiere subrayarse el carácter activo que encierra el pasaje del Tractatus:

"(de que) la idea debe convenir totalmente con su esencia formal, resulta a su vez evidente que, para que nuestro espíritu reproduzca por completo el modelo de la Naturaleza, debe hacer proceder todas sus ideas de aquella que reproduce el origen y la fuente de toda la naturaleza, para que ella (la mente) sea también la fuente de las demás ideas" (12).

¿Por qué han de proceder las ideas de aquella que reproduce el origen de la naturaleza? En último término, porque el orden de las cosas y el orden de las ideas son enteramente coincidentes. Pero ¿la posesión de la idea del origen implica la posesión de todo lo originado? Aparentemente, sí, al menos en cierta manera, precisamente en esa en que se posee en la fuente, es decir, no de modo estático, sino dinámico.

Por esa razón la mente aspiraría a ser la fuente de todas las ideas. La mente podría ser el origen de sus propias ideas en

---

(12) TIE, n.42.

la medida que posee la idea verdadera primera. Ahora bien, ¿quién es la mente? Bien, pues está muy claro que la mente o alma es la idea del cuerpo. El tema de las relaciones entre la idea del cuerpo o mente, o entre la idea y el sujeto, se convierte en fundamental y, al parecer, constituye un claro antecedente epistemológico de la filosofía hegeliana. Tal parece que de un momento a otro se iniciaría la grandiosa exposición del despliegue del concepto, de la idea absoluta en una infinidad de particulares en los cuales se objetiva en un proceso racional e ideal. Sin embargo, todavía falta un buen trecho antes de llegar a tales nociones y, por ahora, debe regresarse al orden propuesto por Spinoza, exponiendo las clases de ideas que posee el hombre.

### 3.2 Las clases de ideas y la idea verdadera.

#### 3.2.1 Las ideas figuradas.

Los principales tipos de ideas mencionadas separadamente por Spinoza en el Tractatus son cuatro: ideas figuradas, artificiales o ficciones; ideas dudosas; ideas falsas e ideas verdaderas. Sin embargo, hay otros criterios manejados simultáneamente en el estudio de varias de ellas y que resultan tipificables por sí mismas: ideas simples, ideas compuestas, ideas adecuadas o inadecuadas.

La primera clase de ideas a considerar son las que Spinoza llama ideas figuradas. "Como toda percepción es o de una cosa considerada como existente o de la sola esencia" (13) y, sigue

(13) TIE, n.52.

diciendo, "las ficciones más frecuentes se dan acerca de las cosas consideradas como existentes", en tales casos, la ficción consiste en figurarse que tal cosa, cuya esencia se supone conocida es, además, existente. Por ejemplo, alguien conoce a un hombre llamado Pedro, es decir, el conocimiento de una esencia está supuesto, y a continuación ese alguien se figura que Pedro va a visitarle y a llevarle regalos. Estas figuraciones son ficciones, ideae fictae, que se refieren a cosas que son posibles, aunque no necesarias. Las ficciones referidas a la existencia no son cosas imposibles, sus esencias son conocidas, pero decir si existen o no existen no corresponde al conocimiento de la misma esencia.

Una cosa es imposible si la existencia de su naturaleza implica contradicción; es posible, en cambio, si su naturaleza no es contradictoria con la existencia ni con la no existencia. Esto significa, pues, que la existencia de esas cosas depende de causas externas que no son conocidas por el sujeto, ni al conocer la esencia, ni al figurarse la existencia de tal cosa. "Si su necesidad o imposibilidad de existir que dependen de causas externas, fuesen conocidas por nosotros, nada podríamos figurarnos en torno a ella" (14): un ser omnisciente no puede figurarse nada. Igualmente, por el lado de un ser de conocimiento parcial como el hombre, no puede figurarse, por ejemplo, que él mismo existe o no existe una vez que ha reconocido que efectivamente existe. Tampoco puede figurarse cosas imposibles o contradictorias, como una quimera; finalmente, una vez conocida la esencia de Dios, no puede figurarse que no

-----  
(14) TIE, n.53.

exista.

El origen de las ideas figuradas es la capacidad constructiva de la imaginación, capacidad que se advierte en uno de los primeros ejemplos que son presentados como frecuentes. Supóngase que un hombre sabe que la Tierra es redonda. No obstante, puede decir a otro que es medio globo. Esto no sería posible si no fuera porque tal sujeto advierte que alguna vez erró, y por esa causa puede figurarse que otros hombres estén en el mismo error que él estaba; es decir, sabe que es posible que otros estén equivocados. Pero si no hubiese errado nunca, entonces no podría figurarse que otros se equivocan en esto, porque la operación por la que el se figura la equivocación en los otros es un traer a la memoria el yerro en que cayó. La figuración en este caso depende del recuerdo (15). Es de advertirse que este primer tipo de ficción no provoca un engaño en el sujeto, puesto que el recuerdo se trae como recuerdo de algo equivocado, o al menos, como distinto de la verdad que es actualmente conocida.

El segundo ejemplo se refiere a las suposiciones, o podría decirse a las hipótesis sobre cosas no existentes. Estas son figuraciones acerca de cosas que actualmente no acontecen, pero a partir de cosas que sí acontecen. En ellas se realiza una operación intelectual relevante, una suerte de abstracción o de consideración parcial de la idea, es decir, dejando de lado algún aspecto o algunos aspectos de la misma. Si hay una vela que arde, puedo suponer que no arde. De acuerdo con la condición de que se ha de considerar como posible aquello que se figura, yo

-----  
(15) Cf. TIE, n.56.

no podría figurarme que no arde la vela que arde. Esto es posible por la intervención de la memoria, que trae a cuento otra imagen: la de una vela que no arde, o, mejor aún, considerar a la vela sin considerar a la llama; o sea, tomando sólo algo de la idea y dejando otra parte. Lo mismo si supongo que una vela arde en un espacio sin cuerpos: "no se hace sino abstraer los pensamientos de los cuerpos circundantes, para que el espíritu se dirija a la sola contemplación de la vela considerada en sí misma..." (16).

Como bien se advierte, cuando se hacen suposiciones de cosas imposibles, como una vela que arde en un espacio sin cuerpos, en realidad no se figura nada, "no se da ficción alguna, sólo verdaderas y meras afirmaciones".

Por otra parte hay que considerar las ficciones que se refieren a "las esencias dotadas de alguna actividad o existencia" es decir, son ficciones acerca de cosas reales. El límite de la ficción allí lo establecen dos elementos: el conocimiento que se posee, y la percepción que se experimenta. En la medida que es mayor el conocimiento disminuye la capacidad de figuración, porque aquello ya no es indiferente para la necesidad o la imposibilidad. En la medida que crece la percepción aumenta también la capacidad de figuración. Cuando es grande la ignorancia puede uno figurarse que los árboles hablan, que las piedras se transforman en hombres de repente, que aparecen fantasmas en los espejos, etc. (17).

Pero la malicia de las ideas figuradas puede ser seguramente

---

(16) Cf. TIE, n.57.

(17) Cf. TIE, n.58 y ss.

corregida. Explica Spinoza que "si el espíritu presta atención a una cosa figurada y falsa por su naturaleza, con el fin de sopesarla y conocerla y deducir en buen orden las cosas que han de ser deducidas de ella, pondrá fácilmente de manifiesto su falsedad" (18).

Aparece de esta manera uno de los criterios concretos que ofrece Spinoza para distinguir una idea verdadera de otra que no lo es: la validez de las proposiciones formalmente deducidas a partir de ella. La ficción se comporta como si fuese una especie de "hipótesis de trabajo": si la ficción es falsa, las deducciones que el experimentador formule serán falsas patentemente. En cambio, si la ficción es acertada, el espíritu "avanzará felizmente sin ninguna interrupción" deduciendo en buen orden. Es tanta la confianza que el autor presente tiene en la deductibilidad que, para él, bastaría "con que la primera idea no sea figurada y que todas las demás ideas sean deducidas de ella para que la tendencia a figurarse algo se desvanezca poco a poco" (19).

La ficción se ha caracterizado hasta ahora por su origen, pues procede de la imaginación; además, por su modalidad, pues versa siempre sobre cosas posibles: ni sobre las necesarias y externas ni sobre las contradictorias, sino sobre las cosas que pueden existir o no existir según su naturaleza; y cuyas causas de existir no son conocidas por el sujeto. Ahora es menester completar la descripción con una nota relevante: las ficciones son ideas compuestas, por consiguiente, confusas, y no pueden ser

---

(18) IIE, n.61.

(19) IIE, n.62.

claras y distintas. "Por otra parte la idea figurada no puede ser clara y distinta, sino solamente confusa". Que la idea sea confusa significa que no se capta una cosa simple, de manera que sea captada completamente, sino que tratándose de una cosa que consta de muchas partes, la atención se dirige simultáneamente a muchos elementos sin distinción de lo conocido y lo desconocido: "el espíritu no conoce sino en parte una cosa que es una totalidad, o que está compuesta de muchas, y no distingue lo conocido de lo desconocido y (...) presta atención simultáneamente y sin distinción alguna a los muchos elementos que están contenidos en cada cosa" (20).

Al contrario de lo que ocurre con una idea confusa, la idea simple corresponde a una cosa que es también muy simple, esto es, sin partes, la cual, por tanto, no puede ser parcialmente conocida, "sino que o se la conocerá toda o de ella no se conocerá nada". Bertrand Russell, ya a principios de este siglo, parece tener una inspiración semejante en su atomismo lógico, según el cual las ideas son complejas o simples y aquellas no son más que una combinación de éstas, por lo que basta para conocer su verdad con el análisis de sus proposiciones atómicas.

En torno a la noción de idea figurada, Spinoza obtiene las siguientes conclusiones:

- 1.- Una idea de una cosa simple necesariamente es clara y distinta. Por consiguiente, no puede haber ficción sobre cosas simples.
- 2.- Si la cosa es compuesta, basta con analizarla en sus partes simples para conocerla claramente.

---

(20) TIE, n.63.

- 3.- La ficción "es el producto de la combinación de diversas ideas confusas", o mejor, "es el producto de la atención simultánea y sin asentimiento a tales ideas diversas" (21).

Incluso a primera vista es posible advertir que las anteriores afirmaciones acerca de la idea figurada implican una correspondencia plena entre el orden del conocimiento y el orden de las cosas mientras se maneje todo en el nivel de la idea simple, es decir, de la idea que se refiere sólo a una cosa que a su vez es simple. El origen de la confusión precisamente sería la falta de distinción entre una idea y otra, agrupadas bajo una misma noción. El filósofo holandés va a sacar una consecuencia práctica para efectos del conocer, pero antes se le puede preguntar ¿cómo es posible obtener sólo ideas claras? o lo que es lo mismo, ¿cómo conocer sólo ideas de cosas simples que constituyan a las cosas compuestas? El hecho de que la idea clara no sea sospechosa de engañar al cognoscente -que es la consecuencia spinoziana que se menciona- recuerda en cierto modo que también para la filosofía de corte aristotélico hay una clase de "percepción simple" de la cual no se puede dudar. Los sentidos, se dice, no se equivocan en la aprehensión de su objeto propio. Los datos de los sentidos exteriores son, ciertamente, simples, pues sólo se refieren al sensible que captan. Sin embargo, parecería que Spinoza no se quiere referir al conocimiento sensible sólo. Es cierto que, siendo la imaginación la autora de la ficción, parece posible que el mecanismo del figurar consiste en una combinación de las

---

(21) TIE, n.64.



impresiones de los sentidos externos por parte del sentido interno. Pero el caso es que el ejemplo de idea clara dado por Spinoza es un ejemplo matemático, no un ejemplo sensible (como podría ser el color, el peso, etc., que son los ejemplos usados -para seguir la alusión- por Bertrand Russell).

En efecto, dice Spinoza que si la idea "fuese simple, sería clara y distinta, y por consiguiente, verdadera". La figuración es una combinación no sólo de ideas sino de ideas confusas: "Si fuese el producto de la composición de ideas distintas, tal composición sería también distinta y clara y, por tanto verdadera"; y da los ejemplos matemáticos: "una vez conocida la naturaleza del círculo y también la del cuadrado, ya no podemos combinarlas y figurarnos un círculo cuadrado o un alma cuadrada y otras cosas similares" (22). Invertiendo el orden en que lo hace Spinoza, puede concluirse de acuerdo con su pensamiento que si la idea en cuestión no es una verdad eterna, para conocer su valor basta confrontar la existencia de la cosa con su esencia, o, según se ha dicho más arriba, basta con "probar la hipótesis"; y, al mismo tiempo, hay que prestar atención al orden de la naturaleza (23) es decir, obtener las deducciones que de la idea se siguen.

Pero la conclusión más sonora, aunque quizá también la menos concreta, es "que de modo alguno hay que temer que la ficción sea confundida con las ideas verdaderas", puesto que, según se dice en el Tractatus, "si la cosa es una verdad eterna y también lo es su existencia, no podremos figurarnos nada acerca de ella" (24).

-----  
(22) Idem.

(23) Cf. TIE. n.65.

(24) Idem.

Alguno podría sospechar que la teoría de Spinoza no es demasiado coherente con lo observado en la práctica. ¿Qué clase de verdades eternas pueden ser esas a propósito de las cuales nadie se puede engañar? Parece absurdo suponer que llame "verdad eterna" a los datos primarios de los sentidos externos, que son la clase de conocimiento simple y universalmente admitido que está más a la mano. Si se tratase de nociones intelectuales ¿cuáles podrían ser?, al parecer, tampoco algunas como Dios, alma, etc. que parecen más bien complejas. En cambio, los ejemplos matemáticos se antojan muy adecuados para estos propósitos, con lo cual, el racionalismo de Spinoza ha asomado sus pretensiones de manera más o menos solapada.

### 3.2.2 Las ideas falsas.

De manera resumida, las ideas falsas constituyen un subconjunto de las ideas figuradas. Se trata de figuraciones, ficciones o ideas artificiales, compuestas y confusas que, de manera semejante a todas las demás figuraciones, pueden referirse a la esencia o a la existencia de las cosas; pero que tienen una característica más: a diferencia de lo que ocurre con la ficción en general, a la idea falsa si se le presta asentimiento.

Contestando primeramente a la cuestión de acerca de qué versa la idea falsa, dice Spinoza que:

"no hay entre ellas [la figuración y la idea falsa] diferencia, fuera de que la idea falsa supone el asentimiento, es decir (...) que mientras aparecen ciertas representaciones, no se presenta causa alguna que permita colegir, como sucede en el caso de quien se figura algo, que las mismas no surgen de causas exteriores. No es casi nada más que soñar con los ojos abiertos, o sea, soñar despiertos. Por tanto, la idea

falsa versa, o (para hablar mejor) se refiere a la existencia de una cosa cuya esencia es conocida o bien a una esencia, de la misma manera que la idea figurada" (25).

Cuando alguien se figura algo, puede darse cuenta de que la causa del algo que se figura es externa a la cosa figurada. En cambio, el que tiene una idea falsa tiene una idea tan confusa y compuesta como el que se figura ideas, pero el que piensa con ideas falsas no se da cuenta de que tendría que comparar la esencia conocida y su existencia.

Así parece indicarlo el remedio que Spinoza da para la falsedad que se refiere a la existencia, a saber, el mismo que se da para la ficción. Si la existencia está correctamente comprendida en la esencia y se trata de algo verdadero, entonces no es posible ni figurarse ni engañarse respecto a tal cosa. Pero si la existencia depende de causas exteriores, hay que contrastar con la experiencia (26).

Restan las ideas falsas que se refieren a la esencia. "Tales percepciones son necesariamente siempre confusas y están compuestas de diversas percepciones confusas de cosas que existen en la naturaleza" (27). El criterio de que las ideas simplisimas son verdaderas, así como lo son las ideas compuestas de ideas simplisimas, que son claras y distintas, vuelve a aplicarse. En consecuencia, la idea simple, clara y distinta, no puede en modo alguno ser falsa. En el Tractatus esta conclusión es seguida de

-----  
(25) TIE, n.66.

(26) Cf. TIE, n.67: "Si la naturaleza de la cosa supone la existencia necesaria, es imposible que nos engañemos acerca de la existencia de tal cosa. Pero si la existencia de la cosa no es una verdad eterna, como lo es su esencia... sino que depende de causas externas, entonces que se retome todo lo que hemos dicho cuando hablábamos de la ficción..."

(27) TIE, n.68.

un comienzo de estudio del tema de lo verdadero, que debe diferirse todavía un poco, para consignar la definición de la falsedad:

"La falsedad consiste solamente en que se afirma de alguna cosa algo que no está contenido en el concepto que hemos formado de ella" (28).

Casi podría traducirse el texto, de otra manera, diciendo que la falsedad es la predicación que se hace de una característica que no esté incluida en el sujeto. De manera que para Spinoza los juicios sintéticos son falsos, hablando en términos kantianos. Lo falso no está en una incongruencia entre "lo real" y "lo ideal", sino en un defecto de la misma proposición, es decir, en la afirmación de que un sujeto tal posee una característica cuando en su esencia no está incluida semejante característica. La realidad no juega aquí ningún papel. Esta es la dirección hacia la que, en definitiva, apunta el que la verdad sea una denominación intrínseca y no extrínseca de la cosa: "lo verdadero se distingue sobre todo por una denominación intrínseca" (29).

De manera indirecta Spinoza da un ejemplo de la idea falsa. En geometría nos figuramos una causa para formar el concepto de esfera, "a saber, un semicírculo que gira alrededor de su centro y que la esfera es como engendrada por la rotación". Ninguna esfera ha sido engendrada así, pero esta afirmación sólo "sería falsa si no estuviese unida al concepto de la esfera o a la causa que determina tal movimiento, es decir, para hablar de manera

(28) TIE, n. 72.

(29) TIE, n. 69.

absoluta, si ella fuera una afirmación aislada, ya que entonces el espíritu tendería a afirmar sólo el movimiento del semicírculo que ni está contenido en el concepto del semicírculo, ni es engendrado por el concepto de la causa que determina el movimiento" (30).

Puede entenderse que el ejemplo es doble. Por una parte, el concepto de movimiento del semicírculo es falso porque en la esencia del semicírculo no está incluido el movimiento (incluso se diría que al contrario). Pero es correcto usar de esa figura del engendrar porque se une no al concepto del semicírculo sino al de la esfera o al de una causa que determina el movimiento. "...el movimiento del semicírculo es falso si se encuentra aislado en el espíritu, pero... es verdadero cuando está unido al concepto de la esfera o al concepto de alguna causa", etc. (31).

Probablemente lo que está "unido" o "ajeno" al concepto de una cosa merecería mayores aclaraciones. Cuando Spinoza habla de considerar las cosas de modo absoluto parece querer indicar el estatuto propio de las cosas: "nunca esfera alguna ha sido engendrada así en la naturaleza"; mientras que parece aludir a la consideración en la mente cuando dice que ha de ponerse el movimiento -por usar del ejemplo- en relación con la esfera. Esos dos contextos diferentes determinan el que la misma afirmación sea verdadera en el caso de la consideración de las cosas según el concepto matemático; y falsa, en el caso de la consideración según la naturaleza.

No es tan nitido, en cambio, lo que quiere decir el autor al

---

(30) TIE. n. 72.

(31) TIE. n. 73.

hablar de una "causa que determine el movimiento", puesto que no hay movimiento alguno sino solamente una figuración, a menos que se refiera a la misma potencia que hace esa figuración. Es decir, sería correcto afirmar el movimiento en el contexto en que se le llamaría "el movimiento imaginario engendra...etc".

El Comentario de Santo Tomás al Libro sobre la Trinidad de Boecio, en su lección segunda, estudia detenidamente los diversos modos de considerar las cosas según las diversas ciencias especulativas (32) y allí puede verse con mayor exactitud de qué manera es posible y legítimo el contexto del matemático, que parece corresponder al descrito en estos pasajes del Tractatus que aquí se maneja, a saber, de ideas que son falsas o verdaderas según se las vea desde la naturaleza o desde un concepto.

Para Spinoza, finalmente, el hecho de que se puedan afirmar de alguna cosa conceptos que no están incluidos en su esencia significa que nuestras ideas son fragmentarias:

"Cuando afirmamos de alguna cosa algo que no está contenido en el concepto que formamos de ella, esto indica un defecto de nuestra percepción, es decir, que tenemos pensamientos, o ideas, como mutiladas y truncadas" (33).

En consecuencia, la falsedad no sería, por este lado, algo positivo, sino negativo, sería un defecto de las ideas consistente en la privación de conocimiento de las cosas, implicado en las ideas confusas, mutiladas o inadecuadas. Así lo precisan los posteriores señalamientos de la ética: "nada hay de positivo en las ideas por lo cual se diga que son falsas" (34); y

(32) In Libri Boetii De Trinitate, l.1. q.1. a.1-4.

(33) TIE, n.73.

(34) EMG II, prop.33: "Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur".

"la falsedad consiste en la privación de conocimiento que implican las ideas inadecuadas, o mutiladas y confusas" (35).

Esta noción de falsedad como privación de conocimiento de la esencia es lógicamente congruente con el de la verdad como predicación de propiedades contenidas en el concepto del sujeto e igualmente se desentienden de la realidad como instancia gnoseológica. Pero tal vez aquí el contraste sea ligeramente mayor para el punto de vista aristotélico. El error o la falsedad para los aristotélicos es algo así como afirmar que hay o no hay tal cosa, cuando en realidad no la hay o la hay. En la falsedad spinoziana no cabe más que predicar propiedades esenciales.

### 3.2.3 Las ideas dudosas.

Con el fin de tener un discurso más razonable en este trabajo conviene cambiar una vez más el orden de la exposición original. Las ideas dudosas forman un pequeño grupo que queda "a medio camino" entre la falsedad y la verdad. Se trata de cosas que arrastran al espíritu a una duda auténtica, no de la declaración meramente verbal de duda cuando en realidad no se está dudando (36). Semejante actitud es más bien, dice Spinoza, asuntos del carácter y de la obstinación del que dice dudar.

La idea dudosa tiene características propias. En primer lugar, no es una idea que se da sola. A diferencia de la falsedad y de la verdad, implica un estado de incertidumbre, el

(35) EMG II, prop. 35: "Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae et confuse involvunt".

(36) Cf. TIE, n.77.

espíritu no puede pronunciarse definitivamente, ni prestando su asentimiento ni negándolo, pues en las percepciones que se le presentan no encuentra distinción ni claridad. Cuando se tiene una sola idea, por poner el caso, y esa idea es falsa, la mente no duda de ella, sino que da completamente su aprobación a aquella percepción y así se engaña. De manera semejante, si la única idea fuera verdadera tampoco hay espacio para dudar. En ambos casos hipotéticos de una única idea en la mente, tampoco es posible alcanzar la certeza, dice Spinoza, sino que esa idea solitaria no es más que una determinada sensación. Al menos, es posible advertir que ante un pensamiento de contenido único es imposible aplicar ningún criterio o prueba de la veracidad de dicho pensamiento o idea. Ya que la duda consiste precisamente en que la mente no sabe si algo es verdadero o falso, sino que esta oscilando entre ambos extremos, la conclusión que saca Spinoza es que "no se da, por lo tanto, ninguna duda en el alma en virtud de la cosa misma de la que se duda"; y según se ha dicho, la razón es que "si sólo hay una única idea en el alma, ya sea ella verdadera, ya sea falsa, no habrá ninguna duda. Tampoco certeza. Sólo habrá una determinada sensación; pues en sí no es otra cosa que una determinada sensación" (37).

Para que se provoque la duda es necesaria la intervención de otra idea. La idea sola no afirma -por tanto no es falsa ni verdadera- pero tampoco duda de aquello que contiene. Sencillamente, no llega al nivel del conocimiento intelectual. Es solamente una sensación sin certeza y sin duda.

Puede haber duda cuando se tienen al menos dos percepciones:



"Pero habrá duda en virtud de otra idea, que no es ni tan clara ni tan distinta como para que podamos concluir a partir de ella algo cierto acerca de la cosa de la que se duda" (38).

Por una parte, se tendría la percepción de la cosa, y por otra, una percepción acerca de la cosa que pone en duda el conocimiento de la misma cosa. Evidentemente, "la idea que nos arroja a la duda no es clara y distinta", ya que en ese caso la conclusión también sería clara y distinta. Póngase el siguiente ejemplo: un campesino está acostumbrado a cierta percepción sensible acerca del tamaño del sol, de la luna, de la distancia a la que están las estrellas, y otras cosas semejantes. Sin tener ninguna otra noticia, es muy posible que nunca llegue a dudar que los astros están a tal distancia que él cree, o que son del tamaño que parece. Sin embargo, el mismo campesino puede tener una experiencia que le lleve a concluir que los sentidos en ocasiones no son de fiar. Piénsese en cualquiera de los casos que gustaban de recordar los seguidores de Descartes: una caña cuya imagen se quiebra en un estanque, un barco que se pierde en la distancia, etc. Ese hombre puede comprobar que ha sido engañado por sus sentidos. Esa circunstancia le puede llevar a la duda pues, ¿qué impide que los sentidos que una vez lo engañaron no se comporten de nuevo falazmente? Este hombre duda pero, ¿por qué duda? No por otra cosa sino porque recuerda haber sido engañado, es decir, no tiene una idea clara y distinta de la causa que lo lleva a la duda: el recuerdo pertenece a un nivel inadecuado de percepción, al más primitivo de ellos.

La duda desaparece, dice finalmente Spinoza, cuando se

---

(38) Idem.

"adquiere el conocimiento verdadero de los sentidos y de cómo por sus instrumentos las cosas son representadas a distancia" (39). La cura definitiva del espíritu ante la duda es el desplazamiento de la idea confusa por parte de la idea verdadera.

Quizás la idea dudosa no sea teóricamente la más importante de la descripción que hace el autor, pero es una significación histórica digna de mención. La cura de la idea dudosa es la respuesta spinoziana a la hipótesis del demiurgo engañador de Descartes. Una vez que se ha entrado en el camino de la duda como método, ¿cómo puede ser superado? Por la posesión de las ideas verdaderas, de las cuales no se puede dudar por aquello de que acaso "exista un Dios engañador, que nos engaña hasta en las cosas más ciertas, a no ser mientras no llegamos a tener una idea clara y distinta de Dios" (40). Según esto, la idea que provoca la duda es en este caso la idea de Dios, la cual sería confusa, y por consiguiente la duda desaparecería cuando en lugar suyo se tenga una idea clara y distinta, "si tenemos de Dios un conocimiento como el que tenemos del triángulo". Pero, ultimamente, "del mismo modo como podemos llegar a tal conocimiento del triángulo, aunque no sepamos con certeza si algún supremo engañador nos engaña (es decir, así como pueden llegar a conocerse ideas claras y distintas a pesar de que no se conozca con claridad que no haya un demiurgo engañador), así también podemos llegar a tal conocimiento de Dios, aunque no sepamos (tampoco) con certeza si existe algún supremo engañador" (41) de manera que apenas se tenga esa idea clara de Dios, será

---

(39) TIE, n.78.

(40) TIE, n.79.

(41) Idem.

suficiente para suprimir toda duda acerca de las ideas claras y distintas, puesto que esa duda no proviene de una denominación intrínseca, sino extrínseca a la misma idea. De allí la segunda definición explícita de la idea dudosa:

"la duda no es otra cosa que la suspensión del espíritu ante una afirmación o una negación que haría si no hubiese algo cuya ignorancia hace que el conocimiento de la cosa de la que se trata deba ser imperfecto" (42).

En consecuencia la duda y la idea dudosa no son algo que existe positivamente en una determinada percepción sino el resultado de una imperfección del conocimiento que produce la suspensión del juicio del espíritu o mente. Semejante idea es necesariamente confusa y, finalmente, es erradicada por la posesión de la idea verdadera.

### 3.2.4 La idea verdadera.

La idea verdadera es la cura del entendimiento. La posesión de ideas verdaderas está estrechamente ligada al método usado en la investigación: "la duda surge siempre de la falta de orden en la investigación de las cosas": "si alguien procede correctamente investigando las cosas que deben ser investigadas antes, sin ninguna interrupción en la concatenación de las cosas... nunca tendrá sino ideas muy ciertas, es decir, claras y distintas" (43). Incluso más definitivo: todo el pensamiento debe plegarse a una norma o regla, la norma de la idea verdadera dada, y el método de investigación de la verdad consiste en el conocimiento de la idea, esto es, una cierta reflexión: "debemos

---

(42) TIE, n.80.

(43) Idem.

determinar nuestros pensamientos según la norma dada de la idea verdadera y... el método es el conocimiento reflexivo" (44).

Primero hubo que dejar bien explícita la importancia de la idea verdadera. Ahora es preciso ver que para Spinoza esta idea se basta a sí misma para ser verdadera y, en la medida de lo posible, entender lo que esto significa. Después, será necesario ahondar en los supuestos sobre los que se basa semejante afirmación, tarea en la que se tendrá que hacer algunas incursiones en campos que rebasan la teoría del conocimiento, en concreto, en la metafísica del autor.

Es patente que para Spinoza la verdad de las ideas no consiste en su correspondencia objetiva, extrínseca, respecto de algún objeto representado por ellas. La verdad es algo intrínseco, una propiedad de la idea en sí misma, con independencia de los objetos exteriores. La idea es verdadera en sí misma y real, aunque no exista ningún objeto a que aplicarse. Generalmente se acepta que la forma de una cosa es lo que la hace ser lo que es. El siguiente texto de Spinoza nos estaría diciendo que la idea es verdadera por su propia forma: "Porque, en cuanto a lo que constituye la forma de lo verdadero, es cierto que el pensamiento verdadero se distingue no solamente por una denominación extrínseca sino sobre todo por una denominación intrínseca" (45).

Se llama denominación extrínseca a toda consideración no incluida en la esencia de la cosa, a juzgar por los ejemplos y las aclaraciones que hace Spinoza. El ejemplo se refiere a una

---

(44) TIE, n.70.

(45) TIE, n.69.

idea que debería ser realizada, a una idea práctica. La aclaración es más general pero, en esta ocasión, también más grave, porque debilita otros tipos de conocimientos que no son exactamente conocimiento de la esencia. En otras palabras, el conocimiento de las cosas por la cuádruple causalidad, que es aceptado por la tradición filosófica aristotélica, sufre una mengua.

Spinoza pone el caso de un artesano que "concibe en su debido orden una cosa, aunque tal obra nunca haya existido, ni haya de existir nunca, su pensamiento es sin embargo verdadero y el pensamiento es el mismo, exista la obra o no" (46).

El tema de la idea práctica fue ampliamente estudiado por la escolástica, así que la alusión no es en sí misma una novedad. Pero Spinoza usa de la situación de la idea práctica, la cual versa sobre un objeto que todavía no existe, para apoyar su tesis más general de que la idea verdadera no tiene que ver con la existencia del objeto.

El segundo ejemplo ilustra esta generalización porque ya no se refiere a un tipo privilegiado de idea, sino a una representación cualquiera: "si alguien dice, por ejemplo, que Pedro existe, sin saber sin embargo que Pedro existe, su pensamiento, por lo que le concierne, es falso, o si se prefiere, no es verdadero, aunque Pedro en realidad exista. Y esta proposición, Pedro existe, no es verdadera sino con respecto a aquel que sabe con certeza que Pedro existe" (47).

Aparentemente, la traslación de la garantía de la verdad se

---

(46) TIE, n.69.

(47) Idem.

completa en la afirmación anterior. Si la verdad necesitara de justificación exterior, tan verdadera es la afirmación del que tiene la certeza de que tal cosa existe como la afirmación del que no tiene esa seguridad. Pero lo que importa no es lo que tal hombre diga, sino la idea que tiene y, en definitiva, si ese hombre no tiene la idea clara y distinta de que una cosa existe, entonces tendría, quizá, una ficción o una hipótesis, pero de ninguna manera una idea verdadera.

El hombre que no tiene certeza de la existencia no tiene una idea verdadera, pero eso no significa que otro hombre tenga una idea verdadera solamente porque haya una medida de certeza subjetiva; sino que tiene seguridad subjetiva porque la idea es verdadera, esto es, clara y distinta. En último término, la garantía de la plena coincidencia entre la idea y las cosas es que pertenecen a órdenes correspondientes. Si la idea es verdaderamente idea, es una idea verdadera.

Según una fórmula tradicional, la ciencia, forma superior de conocimiento, consiste en conocer las cosas por sus causas. Para Spinoza, la diferencia propia del conocimiento verdadero no es esta, aunque no la excluye: "no se debe decir que esta diferencia proviene del hecho de que el pensamiento verdadero consiste en conocer las cosas por sus causas primeras; en lo que, ciertamente, se diferenciaría del falso (...) también se llama verdadero al pensamiento que envuelve objetivamente la esencia de algún principio que no tiene causa y es conocido por sí y en sí" (48).

La objeción spinoziana a modelo causal como paradigma del

conocimiento sin duda es ingeniosa: si se tiene una idea de un ser que no tiene causa extrínseca a él, sería el conocimiento del ser supremo y el mayor conocimiento posible. Pero no sería de tipo causal. Lógicamente, Spinoza tendría una idea de esta clase, o al menos creía tenerla.

Las consecuencias de estas nociones siguen adelante, afirmando el cimiento de la verdad en el sujeto mismo:

"Así pues, la forma del pensamiento verdadero debe residir en este pensamiento mismo sin relación con otros; no reconoce como causa un objeto sino que debe depender de la potencia y de la naturaleza misma del entendimiento..."; "lo que constituye la forma del pensamiento verdadero ha de ser buscado en el pensamiento mismo y ser deducido de la naturaleza del entendimiento" (49).

Ya se ha visto que uno de los criterios para descalificar a la ficción es la deducción de sus conclusiones según el orden correcto. La regla de la deductibilidad, sin embargo, no sirve solamente en sentido negativo sino también en sentido positivo, pues igualmente ha afirmado Spinoza que la deducción correcta a partir de ideas claras y distintas es también clara y distinta. Esta circunstancia indicaría que la veracidad de la idea no necesita de comprobación o justificación intrínseca: basta con la deducción rigurosa, de carácter intrínseco y formal, para tener seguridad de las ideas deducidas:

"En efecto, si suponemos que el entendimiento ha percibido algún ser nuevo que nunca aha existido, como algunos conciben el entendimiento de Dios antes de que creara las cosas (percepción que ciertamente no ha podido surgir de ningún objeto) y si suponemos que de tal percepción ha deducido legítimamente otras, todos estos pensamientos serían verdaderos y determinados no por algún objeto exterior sino que dependerían de la potencia y la naturaleza del entendimiento" (50).

---

(49) TIE, n.71.

(50) Idem.

Nuevamente, la sombra del racionalismo matematicista asoma en el horizonte de la filosofía spinoziana. El conocimiento matemático, en efecto, se caracteriza por la no-empiricidad de sus afirmaciones, o, en el peor de los casos, por el hecho de que esa confrontación fáctica no es necesaria.

La comprobación matemática es meramente formal y deductiva. Una vez hecha la demostración de un teorema o proposición matemáticas no hace falta buscar un caso concreto, real, para verificarlo. Esta segunda "comprobación" está completamente de más.

Todavía mejor: la consideración que efectúa la matemática de sus objetos exige cierta separación de las cosas externas para ser verdadera. La verdad matemática se funda, entonces, en la potencia o capacidad del entendimiento para sostener esa consideración separada o abstracta (51).

Contrariamente a lo que podría suponerse, Spinoza no se queda en la alusión a la idea de Dios como ejemplo de la idea clara que no depende de objeto exterior. Da, precisamente, un ejemplo matemático. Probablemente esta clase de audacias por parte de un filósofo son las que le hacen original, aunque no basta con la originalidad para tener razón. Dice Spinoza: "pongamos ante los ojos alguna idea verdadera de la cual sepamos con la más absoluta certeza que su objeto depende de nuestra potencia de pensar y que no tiene objeto alguno en la Naturaleza... con tal idea podremos investigar más fácilmente lo que queremos. Por ejemplo, para formar el concepto de la esfera,

(51) Cfr. Tomás de Aquino; In Boetii de De Trinitate, q.5, a.3, ad 1um. ad 2um.



decido figurarme su causa, a saber, un semicírculo que gira alrededor de su centro y que la esfera es como engendada por la rotación. Esta idea es sin duda verdadera y, aunque sepamos que nunca esfera alguna ha sido engendada así en la Naturaleza, esta percepción es sin embargo verdadera" (52).

La falsedad vendría si se afirmara simplemente el movimiento del semicírculo, porque el movimiento no está contenido en la esencia del semicírculo. Pero en cuanto que esa figuración sirve para formar el concepto de la esfera y no para afirmar que el semicírculo se mueve, sirve para que la percepción de la esfera sea verdadera.

A partir de este ejemplo Spinoza especifica una característica de la idea verdadera: la simplicidad es garantía de veracidad.

"Los pensamientos simples, como la idea simple del semicírculo, del movimiento, de la cantidad, etc., no pueden no ser verdaderos. Lo que estas ideas contienen de afirmación se adecúa a su concepto y no se extiende más allá. Por consiguiente, podemos formar ideas simples según nos plazca, sin el temor de incurrir en ningún error" (53).

Visto desde la perspectiva de las matemáticas, Spinoza tiene una parte de razón. En la misma frase citada aparece la expresión "decido figurarme su causa" y, en efecto, en un sistema lógico formal pueden establecerse una serie de principios, de axiomas o bien algunas proposiciones que no sean contradictorias con el resto del sistema lógico formal. Puede decirse entonces que esa proposición es verdadera dentro de ese sistema. Sin embargo, esa misma proposición puede no ser compatible con otro

---

(52) IIE, n.72.

(53) Idem.

sistema lógico formal y en ese caso se diría que es una proposición falsa, o mejor, que es una frase o sin sentido o contradictoria.

Esta manera de proceder en las matemáticas es completamente legítima, pero tiene una importante limitación, la misma que se insinúa en la observación de Spinoza: "la falsedad consiste solamente en que se afirma de alguna cosa algo que no está contenido en el concepto que hemos formado de ella" (54). Es decir, si se afirmara algo más que la idea simple (léase: abstracta) de tipo matemático, se incurriría en falsedad. Ahora bien, lo contenido en la idea matemática es la pura formalidad y, en consecuencia, no se incluye nada que se refiera a lo que pudiera llamarse la materia, ni tampoco a la existencia. Con los conceptos de tipo matemático no es posible juzgar acerca de realidades existentes fuera del ámbito del concepto matemático, esto es, estrictamente formal (55).

Por otra parte, resulta paradójico que Spinoza recurra a una figuración, clase de idea tan poco digna de crédito que en el mejor de los casos se asemeja a una hipótesis, para alcanzar una idea verdadera susceptible de originar deducciones verdaderas. Al menos se puede sospechar que en la genealogía de una idea así obtenida hay un antecedente oscuro.

A manera de resumen de las nociones relativas a la idea verdadera, cabe decir que ella no necesita justificaciones extrínsecas, sino que se justifica a sí misma, ya por su evidencia propia, en virtud de su forma, o bien por el rigor y la

---

(54) Idem.

(55) Cfr. Tomás de Aquino, op. cit., q.5. a.3, corpus.

coherencia con la que se desarrolla en nuestro pensamiento, como es el caso de las ideas que se deducen correctamente de una idea verdadera. A partir del caso de la idea verdadera conocida por sí misma puede obtenerse una consecuencia práctica: según Spinoza no hay que temer el error si se percibe una cosa clara y distintamente. Por esta característica, "el criterio de discernimiento es la reflexión sobre las propias ideas, puesto que, si una idea es verdadera, necesariamente será reconocida como tal: no cabe tener una idea verdadera sin tener conciencia de su verdad (Ethica, II, 45); es decir, que la verdadera idea es su propio criterio" (56). Esa es la característica que se ha expresado diciendo que "una idea, en la medida que es idea, es decir, que ha sido producido por el sujeto pensante, por ese solo hecho es verdadera; más aún, es adecuada, pero aquí el término adecuada no se refiere al objeto conocido, sino al espíritu que conoce, es la adecuación al pensamiento que la produce, en cuanto toda idea, por el mero hecho de serlo, es verdaderamente una idea (vera idea)" (57), pues, como se ha expuesto esta idea no precisa referencia a algo exterior. La coherencia plena de la verdadera idea con la verdad queda garantizada por un sistema más amplio, más radical que la misma teoría del conocimiento. Esta convicción es sostenida también en la ética, como puede verse en el ejemplo que proporcionan las relaciones entre la mente y el cuerpo.

La mente, según Spinoza, es la idea del cuerpo. Es decir, la mente es la contrapartida, bajo el atributo de pensamiento,

---

(56) MORALES, C.: op. cit., p.32.

(57) MORALES, C.: op. cit., p.30.

de un modo de la extensión, a saber, el cuerpo. Por lo demás, el cuerpo está compuesto de muchas partes, y a cada parte «corresponde» una idea (aunque es más exacto decir que cada "par" constituye dos aspectos de una y la misma cosa). De ahí se sigue, pues, que la idea que constituye el ser formal de la mente humana no es simple, sino que está compuesta de muchas ideas (58).

Prescindiendo ahora del aspecto unitario de la idea, interesa destacar el que la idea puede ser compuesta de muchas partes, de manera semejante a como el cuerpo está constituido de diversas partes. En cuanto idea, es idea de algo, aunque ella misma sea distinta de ese algo. Por eso, a la multitud de partes externas en el cuerpo del hombre "corresponden en el alma otras tantas ideas, el alma no es una idea simple, sino constituida por una multitud de ideas" (59). La importancia de este aserto es patente por sí misma, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, si se la compara con la tajante afirmación de la tradición aristotélica de que el alma no tiene partes (60), aunque para el estudio de la idea en Spinoza que ahora se trata de desarrollar resulta más urgente destacar que se da a la misma idea un tratamiento peculiar: del mismo modo que tiene partes el objeto de la idea, tiene partes la idea misma.

Ese peculiar tratamiento de la idea va más allá, por ejemplo, en las explicaciones de la "idea de la mente", algo similar a lo que se llama comunmente autoconciencia. Hay una

---

(58) Cfr. EMG II, prop. XV.

(59) EMG II, prop. XV: "La idea que constituye el ser formal de la mente humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas".

(60) Cfr. Suma Teológica III, q.75, a.6; q.76, a.8; q.77.

"idea del cuerpo", esto es, la mente, y puede haber también una "idea de la mente", porque el ser humano puede formarse una idea de su mente. Tal cosa es un pensamiento que ya no hace referencia a un objeto externo, y entonces se tiene la idea de una idea, aunque en un primer nivel toda conciencia tiene una base física, pues "la mente no tiene conocimiento alguno de sí misma, salvo en la medida en que percibe las ideas de las modificaciones del cuerpo" (61).

Ahora bien, un conocimiento que simplemente refleja la experiencia aparentemente no sería el más perfecto posible. Una idea es adecuada cuando tiene la causa o la esencia que representa. Todavía más: en el plano del pensamiento como atributo divino, todas las ideas están vinculadas y concatenadas de modo necesario y, en último término, hay un plano supremo en el que una idea es adecuada si capta la esencia particular bajo un aspecto de eternidad, dicho de otra manera, como derivándose de la esencia divina. En este caso, que es otra presentación del criterio de deductibilidad partiendo de la idea de Dios, la idea resulta adecuada, esto es, a priori, verdadera. Es una idea adecuada porque es conforme con un objeto, porque se deriva correctamente del mismo principio del que se deriva el objeto; y esa corrección, ese proceso de derivación, es fundamentalmente el mismo para los dos: idea y objeto.

De donde resulta que una verdadera idea no puede no ser adecuada. Partiendo del concepto de la sustancia divina, podría explicarse el mundo como su deducción necesaria, y por eso las ideas son verdaderas. Con que respetan ese orden en relación con

---

(61) EMG II, Prop. XXI, nota.

la esencia divina, son producto del pensamiento como sujeto activo y son adecuadas (62).

La idea adecuada se manifiesta como unida a la Primera Idea, y puede estarlo de doble manera:

- a) en cuanto ha sido "deducida" de esa Primera Idea, o sea, por un discurso (lo que correspondería al segundo grado del conocimiento conforme al elenco de la ética);
- b) o bien, en cuanto se contienen en la "intuición" de Dios (lo que correspondería al tercer grado del mismo lugar) (63). Esta podría ser la circunstancia en que se encuentran los conceptos que constituyen la esencia de la misma sustancia, es decir, los atributos.

La idea adecuada, entonces, viene a constituirse en una determinación de la idea verdadera; es la idea verdadera bastándose a sí misma, en virtud de su forma, como criterio de su veracidad. La ética lo declara con una definición:

"Por idea adecuada entiendo una idea que considerada en sí misma sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de la verdadera idea" (64).

Entre esas denominaciones intrínsecas habrá que incluir, además de la "claridad" y la "distinción" la deductibilidad conforme al orden de las cosas. Esa deductibilidad, sin embargo, es en sí misma "sin relación al objeto", por lo que atañe a la naturaleza de la idea.

(62) Cfr. *infra*: "La idea y el sujeto".

(63) Cfr. EMG II, prop. XXXII: "Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt".

(64) EMG II, Definición IV: "Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se est sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet".

Es un hecho que hay ideas falsas y que hay errores. Para Descartes la causa del error estaba en la voluntad, que hacía precipitarse al entendimiento a prestar un asentimiento prematuro a cosas que no ve con suficiente claridad (65). Spinoza tiene un optimismo completo en el poder de la razón y la capacidad del método para superar los errores, y para ello se basa en la idea que procede de la razón, la cual es siempre clara y distinta, pues la idea confusa deriva del primer nivel de percepción, de la imaginación en cierto modo, y para corregirla el método eficaz consiste en contrastarla con el orden en que se escalonan todas las ideas, sometiéndola a un procedimiento deductivo riguroso, sacando consecuencias de ella hasta llegar al absurdo o a la contradicción (66).

El conocimiento de la segunda especie está basado en ideas adecuadas, esto es, verdaderas; se trata de un tipo de conocimiento necesariamente verdadero. Además, un sistema de proposiciones evidentes por sí mismas, es necesariamente verdadero; y sabemos que es verdadero (67): no es posible dudar de la verdad de una proposición que se ve lógicamente vinculada a una proposición por sí misma evidente.

Johannes Hirschberger sugiere que hay alguna semejanza entre la "automanifestación" de la verdad de la idea verdadera que se encuentra en Spinoza y algunos métodos modernos, en concreto la fenomenología. Así como Spinoza dice que hay que "buscar la verdad misma o el ser objetivo de las cosas o sus ideas", los

(65) DESCARTES, René, Discurso del Método.

(66) Cf. TIE, n.61.

(67) Pues "el que tiene una idea verdadera conoce al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar a propósito de la verdad de la cosa" (EMG II, prop. XLIII).

fenomenólogos insistirían en la intuición de la esencia, y muy especialmente en la intuición del valor "en la que también a la mirada intuitiva, con sólo que no esté ciega, como se dice, eo ipso se le revela inmediatamente el contenido y la realidad del valor" (68).

### 3.3 Planteamiento del tema de la idea. Sus consecuencias.

Spinoza en la ética utiliza también como sinónimos de la voz "idea" los términos "contemplatio y "notio" (69), pero los términos más afines, sus sinónimos, son: cogitatio, cognitio y perceptio, sustantivos verbales, que pueden significar tanto el efecto como la propia acción verbal. Normalmente son sinónimos de "idea" usada en el sentido de efecto o término de la acción. Recuerdese que se toma aquí "la voz «idea» va en el sentido de «mentis conceptum». Las consideraciones que siguen intentan calibrar el alcance de la interpretación del pensar como idea, a través de la doctrina concreta de Espinosa." (70)

Así, pues, todos estos términos usados como sinónimos, sufren una simplificación de sus significados respectivos, con dos opciones posibles:

- a) Una reducción a su significación como efecto del pensamiento.
- b) Una unificación de los dos significados en la idea, como acción y efecto del pensamiento.

La interpretación de que Spinoza opta por la posición de

(68) HIRSCHBERGER, J.: op. cit., p.37.

(69) Cfr. RCE, p.79, nota 1; y EMG,II, prop. XVII; prop. XL, Esc.I y II; prop. XLIV, Cor.II, Dem.

(70) RCE, p. 80, nota 2.



reducir el significado de esos términos al de efecto de la acción, está apoyada por varios textos, en el marco de una reacción a las ideas-cuadro, copias o semejanzas representativas que venían a ser propugnadas por Descartes. Así, dice Spinoza:

"Pues tener una idea verdadera no significa nada más que conocer perfecta u óptimamente la cosa, y nadie puede ciertamente dudar de esto, a no ser que piense que la idea es algo mudo a la manera de una pintura en un cuadro, y no que es un modo del pensamiento, a saber, el mismo entender..." (71).

Para mejor comprensión de este pasaje, es pertinente advertir que "bajo la forma del infinitivo «el mismo entender» (ipsum intelligere) se contiene el carácter activo, no meramente terminal, de la idea." (72)

El carácter activo de la idea, el cual se nos presentará como el más relevante de sus rasgos, aparece con toda claridad en la explicación dada por Spinoza a la definición de idea:

"Por idea entiendo el concepto de la mente, que la mente forma por ser cosa pensante. Explicación. Digo más bien concepto que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que la mente padece por parte del objeto; en cambio, el concepto parece expresar la acción de la mente" (73).

Es preciso, por consiguiente, empezar a adentrarse en lo que signifiquen estas características de la idea. Debe hacerse notar que en la definición entra la palabra "mente", que en EMG II, Prop. XI, es a su vez una idea. Para obviar la dificultad, tómese la noción de "mente" en sentido funcional, como pensamiento en general, según la inspiración cartesiana. "De esta manera la idea resulta ser siempre un modo o un producto, bien de otra idea -caso de la idea finita-, bien de la substancia

(71) EMG, II, prop. XLIII, esc.

(72) RCE, p. 81.

(73) EMG, II, Def. III

en su actividad pensante absoluta -caso de la idea infinita."  
(74)

Se ve, pues, que la preferencia mostrada por Spinoza a favor de la acepción de "concepto" se basa en la connotación activa de éste. "Queda, pues, claro que para Espinoza la idea es dinamismo, actividad o en términos propios, acción cognoscitiva, pensamiento" (75). Ahora bien, ni la escolástica contra la que se rebeló Descartes, ni Descartes mismo, la entendieron de ese modo; se trata de un uso original spinoziano.

Para Santo Tomás, la idea es término de la actividad intelectual, y medio de conocer. Dentro del tomismo se han dado dos corrientes respecto del verbum o concepto formal, que pueden distinguirse ahora:

- a) Como efecto del acto de entender (S. Ramírez, Cayetano).
- b) Como el mismo acto de entender (Suarez, De Escoto).

Pero en las dos posiciones mencionadas se mantiene una neta diferencia entre la idea o concepto formal y la actividad cognoscitiva (76) y una cierta mediación suya en el proceso del conocimiento.

Por otra parte, para Descartes: "Con el nombre de idea entiendo aquella forma de cualquier pensamiento por cuya inmediata percepción somos conscientes del mismo" (77).

El contenido de esa definición cartesiana puede condensarse en tres proposiciones:

- a) Las ideas son formas de los pensamientos, o sea, todo

---

(74) RCE, p. 81, nota 5.

(75) RCE, p. 82.

(76) Cf. RCE, p. 83.

(77) Segundas respuestas, Def. II.

aquello de lo que seamos inmediatamente conscientes: intelecciones, voliciones, etc.

b) Son percibidas inmediatamente.

c) Son medios de conocimiento para el sujeto o cogito.

La idea cartesiana no se restringe a estos tres puntos ni al que ahora mencionaremos, pero si es primeramente medio de autoconciencia. Las ideas se refieren principalmente al cogito, secundariamente al contenido objetivo (si tengo una idea, pienso, existo); pero al mismo tiempo son lo único que tiene el cogito a la mano, incluso para conocerse a si mismo.

Por lo tanto, las ideas se distinguen tanto del cogito y las cogitaciones como de las cosas reales; son doblemente medios: a) de autoconciencia; b) de información sobre lo extramental.

El texto spioziano aludido anteriormente (78) introduce:

1) Una novedad en los planteamientos gnoseológicos. Desde Aristóteles, prácticamente todos los escolásticos habían aceptando una cierta dependencia del cognoscente respecto de lo conocido, y esa "pasividad impide que la actividad cognoscitiva sea una producción absoluta, y al mismo tiempo, garantiza en el verbum una esencial referencia al objeto real -intencionalidad-." (79)

2) En congruencia con la exclusión de toda pasividad, se elimina el "carácter representativo o medial de la idea" (80). Esta característica lo distingue claramente del planteamiento suareciano, aunque en cierto momento puedan expresarse de modo muy semejante, porque Suárez distingue entre acción intelectual

(78) EMG, II. prop. XLIII, Esc.

(79) RCE, p.86.

(80) Idem.

(intelección in fieri) y el acto (o intelección in facto esse), distinción que no cabe donde no hay, absolutamente, pasividad ninguna. Hablar del acto de entender en Spinoza equivale a hablar de la actividad intelectual pura.

Las consecuencias en la teoría del conocer en general debidas a la asimilación entre idea y actividad cognoscitiva, pueden condensarse en tres grupos:

a) Respecto del propio conocimiento y la idea: si la acción de conocer es idea, puesto que la idea tiene cierta esencia, se contrae al pensamiento a actos determinados y singulares, se identifica pensamiento y pensamientos.

A la par, al dejar de ser medio de conocimiento para ser el propio pensar, la idea será real como es real el pensar.

b) Respecto del sujeto: si la actividad cognoscitiva es tradicionalmente puesta por el sujeto, ahora la idea deberá ser toda puesta por el sujeto.

A la par, al adquirir el conocimiento una consistencia, el sujeto pierde algunas de sus funciones. Limitándose a la producción física, la idea asume las funciones noéticas.

c) Respecto del objeto: asumidas por la idea las funciones noéticas, el objeto va no se opone al sujeto real o físico, sino a la idea o sujeto cognoscitivo. Simultáneamente, la idea (que deja de ser medio), queda en condición de igualdad respecto del objeto.

Con (a), (b) y (c) quedan marcados los hitos en el estudio de la idea.

3.3.1 Consideración en sí de la idea. Las ideas son cosas o entes reales (descalificación de los universales y de los entes de razón).

Para la escolástica y para Descartes, la actividad cognoscitiva es un hecho real. Para Santo Tomás, el conocimiento es real, transcurre por parte de un sujeto respecto de un objeto con existencia propia independiente. El contenido del concepto en cuanto es medio in quo no es real, sino ente de razón, tiene un esse intentionale que carece de eficiencia (81). "Es, por tanto, la mediación cognoscitiva lo que abre vías a la irrealidad en el pensamiento, entendida como término medio entre el ser real y la pura nada" (82).

Para Descartes el cogito -actividad pensante individual- es el único dato inicial seguro, pero también la idea es un ente, tiene un ser intermedio entre la nada y el ser plenario de la substancia. Es, así, independiente respecto del cogito, pero media con lo extramental, y permite libertad al sujeto respecto a ella: por ejemplo, el sujeto puede aceptar precipitadamente el contenido ideal, dando entrada a lo irreal en el pensamiento.

Por su parte, Spinoza acepta la realidad del conocimiento, pero al asimilarlo a la idea ésta es cosificada:

"La verdadera idea de Pedro es la esencia objetiva de Pedro, que es algo real en sí misma y completamente distinta del propio Pedro. Así pues, siendo la idea de Pedro algo real que tiene su esencia peculiar..." (83).

Hay una modificación en el modo de entender la oposición idea-

(81) Cf. S.Th. q.67, a.3, c

(82) RCE, p.87.

(83) TIE, n.34.

ideado, no como irreal-real, sino como una distinción entre cosa y cosa. Los implícitos de este planteamiento aparecen al perfilar el estatuto metafísico de la idea.

Descalificación de los universales.

Spinoza es tajante y congruente con su sistema y con la caracterización de la idea que se ha expuesto:

"Cuando se concibe algo abstracto, como son todos los universales, siempre son comprendidos en el entendimiento de una manera más amplia que la manera como sus particulares pueden existir verdaderamente en la naturaleza." (84)

"Estos términos [trascendentales y universales] nacen de que el cuerpo humano, puesto que es limitado, sólo es capaz de formar en sí mismo simultánea y distintamente un número determinado de imágenes, si se excede del cual, tales imágenes comenzarán a confundirse..." (85). El argumento va, pues, en la línea de la conocida afirmación de que en la naturaleza no existen sino cosas particulares, olvidando lo que corresponde al estatuto propio del conocimiento.

Así, los universales son conocimientos confusos, nacidos de la limitación humana y uno de los tipos de entes de razón en la epistemología de Spinoza.

En consecuencia, el conocimiento verdadero deberá ser singular y concreto (86).

Puede concluirse que "la idea verdadera" no es para Espinosa ente de razón, sino ente real, puesto que es singular y concreto

---

(84) TIE, n.76.

(85) EMG, II, prop. XL, Esc. I

(86) Cfr. RCE, p.89.

incluso en su contenido" (87). Pero su crítica a la concepción clásica de ente rebasa esa conclusión:

"De aquí es fácil ver cuán inepta es aquella división por la que se divide al ente en ente real y ente de razón; pues dividen el ente en ente y no-ente... Y no menos ineptamente habla quien dice que el ente de razón no es la pura nada. Pues si busca fuera del entendimiento lo que se significa con estos nombres, encontrará que es mera nada; pero si entiende [por ente de razón] los propios modos del pensamiento, son verdaderos entes reales..." (88).

Pasaje este último donde puede apreciarse el rechazo del carácter intermedio entre ser y nada para los entes de razón. Por lo tanto no sólo la idea verdadera, sino los entes de razón de Spinoza, no son "entes de razón" en sentido de que sólo tienen existencia mental. Entre el ser y la nada no cabe término medio alguno.

La opinión de Ignacio Falgueras es que la problemática de Spinoza rebasa la mera cuestión de los universales y niega el supuesto común a las posiciones que ordinariamente se designan como realismo, idealismo y nominalismo. En ellas se supone que las ideas -y el pensamiento- tienen una realidad peculiar y distinta una de otra, ya sea sobrevalorando, minusvalorándolas o dándoles un núcleo privativo. (La postura de Spinoza es común a la época moderna desde Descartes a Hegel. "El pensamiento moderno puede ser interpretado globalmente como un intento de superación de la antítesis idealismo-nominalismo, al pretender pensar lo singular universalmente y dar existencia singular a lo universal. Por ello es normal entre estos autores encontrar un esse essentiae que otorga existencia a lo universal, junto a una

(87) RCE, p.90.

(88) CM, I, c. I (CG, I, p.235); EMG, II, Prop. XLIX, Esc.

conceptualización de la existencia que la convierte en una propiedad (universal) del sujeto real".) (89)

Aparentemente, no es infundado sospechar que Spinoza maneja una noción de idea exclusivamente fisicista, que prescinde de la dimensión intencional o pone un sucedáneo de ella: el sucedáneo será una reflexión especulativa, que lo más que permite es el paralelismo, o sea, la correspondencia de orden entre ideas y cosas cada una dentro de su género. (90)

### 3.3.2 El pensamiento consta sólo de ideas. Descalificación de las facultades.

Para Spinoza el conocimiento no es una actividad facultativa de un sujeto. Admite únicamente, en el conocimiento, que hay actos de entender y actos de querer. El pensamiento real serán los mismos pensamientos. La importantísima negación de las facultades se anuncia del siguiente modo:

"El espíritu (mens) es un cierto y determinado modo de pensar (Prop. XI de esta parte), y, por tanto, no puede tener una facultad absoluta de querer o no querer [entender o no entender]..." (91).

El contraste con la doctrina tomista es patente. Como ilustración cuatro puntos cruciales se oponen a la teoría de Spinoza:

- a) El intelecto no siempre está en acto, está en potencia muchas veces.
- b) La actividad intelectual humana no identifica obrar y

---

(89) RCE, p.92

(90) Cfr. RCE, NOTA 37; cfr. EMG, II, Prop. VII;

(91) EMG, Prop. XLVIII, Dem.



ser.

c) La intelección no es el ser del intelecto.

d) El resultado de la intelección es distinto del ser del intelecto y por lo tanto no pertenece a la esencia de la mente.

"Este concepto de nuestra mente no es, empero, la misma esencia de nuestra mente, sino que es un cierto accidente suyo, puesto que tampoco el propio entender nuestro es el ser mismo del intelecto: de otra manera nunca estaría el entendimiento sin entender en acto" (92).

A manera de un condensado del razonamiento de Spinoza que se describe, pueden tomarse los siguientes enunciados:

1. La esencia del espíritu es un cierto modo del pensamiento, es decir, una idea.
2. Luego, la intelección no es distinta del ser del intelecto, sino que es pura actividad y está siempre en acto.
3. "...el intelecto no será facultad, sino el mismo acto de entender y el concepto por él producido." "Por aquí comenzamos ya a vislumbrar cuál sea el punto de vista espinosiano: todo pensamiento es acto puro" (93).

Puede advertirse que estas proposiciones no tienen un alcance meramente epistemológico, sino que se han acercado directamente a los fundamentos del sistema al darse una caracterización peculiar al espíritu y al intelecto basándose en la entidad que corresponde a la idea. Se ha pasado, pues, de la consideración del conocimiento a la consideración metafísica más general, y ello acontecerá repetidamente.

El rechazo de la noción de facultad se inscribe en la línea

(92) Cfr. RCE, p. 94 y S. Tomás, *De rationibus fidei*, c. III

(93) Cfr. RCE, p. 94, nota 43; EMG, II, Prop. VII Esc.

del actualismo puro, que funda tanto la identificación de intelecto e idea como la interpretación de la esencia del espíritu como idea, "pues una actividad pura reduce toda diferencia entre ser, operación y operado" (94).

En Descartes hay un cierto actualismo al ser el intelecto y la facultad, no facultades propiamente, sino notas de la substancia pensante. Pero no es un actualismo puro porque el intelecto es receptivo; de allí que la idea se distingue del cogito, cuya actividad en conjunto no es pura.

Finalmente, es consecuencia del actualismo de Spinoza que "todo está ya pensado". todas las ideas están en acto, incluso las de las cosas inexistentes, pues están contenidas en la infinita idea de Dios.

"De aquí se sigue que mientras las cosas singulares no existen sino en cuanto están comprendidas en los atributos de Dios, el ser objetivo o ideal de ellas no existe sino en cuanto existe la idea infinita de Dios..." (95).

Según el texto, las ideas no son previas a las cosas, sino a lo sumo simultáneas. Se puede decir, igualmente, que todo existe ya eternamente; todo lo posible existe (96).

En resumen, las implicaciones que entraña la consideración de la idea en si misma son tres:

a) La interpretación del cogito como idea por parte de Spinoza es consecuencia de una previa concepción metafísica precisa que convierte a su teoría del conocimiento en un campo de aplicación

(94) RCE, p.95, remite S. Th. I. q.14 a. 2

(95) EMG II, prop. VIII, Cor.

(96) Por lo demás, lo posible es lo "necesario por razón de la causa". Cfr. RCE, p.96, remite a TB, I, c.II; EMG I, Prop. XXXIII, Esc. I

de las leyes generales de aquella.

b) La asimilación de pensamiento e idea da lugar a una interpretación física de la idea, paralela al rechazo de los universales y los entes de razón como intermedios entre el ser y la nada. No hay nada en la idea que no sea real a título de igualdad con cualquier otra cosa.

c) La asimilación pensamiento-idea, ontifica el pensar, que se manifiesta en la esencialización del cogito, la descalificación de las facultades, y acarrea la "dación" actual de las ideas.

### 3.4 La idea y el sujeto.

Una vez asentadas las primeras notas características de la idea en Spinoza, y en particular de la idea verdadera, la continuación lógica del estudio se orienta hacia esta cuestión: en la idea verdadera dada, ¿en qué consiste la idea, la verdad, y la dación?, en el entendido de que la idea verdadera dada es la versión spinoziana del "cogito" cartesiano. Como es manifiesto, el estudio adopta un tono distinto del que ha mantenido hasta el momento: la descripción de los elementos esenciales de la idea debe ir seguida del desenvolvimiento de las características fundamentales que de ellos derivan. Estas características, a su vez, son susceptibles de una triple consideración: considerándolas en sí mismas; considerándolas en su relación al sujeto; o considerándolas respecto del objeto (97). En lo que

---

(97) La idea de estructurar la exposición de acuerdo con una triple consideración (la idea en sí, con relación al sujeto y con relación al objeto), así como las líneas primordiales de la misma, han sido tomadas del estudio de Ignacio Falgueras, "La «res cogitans» en Espinosa", citado en la bibliografía y que aquí se abrevia RCE.

resta de este capítulo se intenta completar la primera etapa y desarrollar la segunda; en el capítulo siguiente se hará lo propio en lo que toca al binomio idea-objeto.

#### 3.4.1 Las ideas son modos del pensamiento.

La idea (98) tiene en Spinoza un estatuto ontológico propio, por el que puede empezarse a describir su relación con el sujeto. La idea es un "modus cogitandi", un modo del pensar (99). Esto significa que la primera tarea a emprender es aclarar el significado del término "modo", dentro de la filosofía del autor.

Con la noción de modo, Spinoza trata de superar y desplazar el antiguo concepto de accidente heredado de la tradición aristotélica y escolástica.

Sin entrar en la discusión del éxito o fracaso histórico de ese intento, puede consignarse al menos como un propósito manifiesto, por ejemplo, en la ética:

"El ente se divide en substancia y modo, no en substancia y accidente: pues el accidente no es nada más que un modo de pensar en cuanto que denota solamente respectividad" (100).

Sí ya podría resultar difícil de aceptar una división de los seres en substancias y accidentes, sin mayores precisiones, la dificultad se agrava cuando se cambia esa división por la de substancia y modo, intercalando a éste entre el accidente -reducido a respectividad- y la substancia; que puede entenderse en este contexto como no-respectividad, como autosuficiencia

---

(98) En adelante, cuando se hable de "la idea" se estará haciendo referencia a la idea verdadera dada, a menos que se especifique lo contrario.

(99) EMG II prop. XLIII. Esc.

(100) CM I. c.I pp.236-237.

conceptual.

Para explicarse más completamente, Spinoza recurre a un ejemplo: respecto del triángulo, dice, el movimiento es un accidente, pues el movimiento puede ser concebido sin el triángulo. Pero respecto de un cuerpo, el movimiento es un modo, porque no puede concebirse el movimiento sin el cuerpo. Cuando Spinoza ejemplifica estas nociones por medio del triángulo, el cuerpo y el movimiento, recurre a una ilustración que ya había empleado antes Descartes (101), para quien accidente es una afección cualquiera de un sujeto que ni pertenece a su esencia ni deriva de ella. (Lo que se corresponde, o al menos así parece, con la teoría de los predicables elaborada por Aristóteles). De tal manera que en este caso de los triángulos y el movimiento, el movimiento puede o no acontecer al triángulo, pero, en todo caso, no será por ser un triángulo, sino por alguna otra causa. Basándose en el texto spinoziano, el modo se presenta como un aspecto inseparable del ente que llamamos modo en relación a la substancia, mientras que el accidente no está implicado por la substancia, ni en su ser mismo ni en su noción. Podría decirse, haciendo una importación de la terminología leibniziana, que la adjudicación del accidente a la substancia es una verdad "de hecho" y no "de razón", mientras que la adjudicación del modo es "de razón" al menos por parte del modo, pues para su definición si resulta indispensable la substancia.

A la vez, el anterior texto permite vislumbrar parcialmente la estructura de la metafísica spinoziana. Por una parte,

---

(101) La noción de accidente que sigue proviene de la obra de Descartes: PPh I, a. LIX. VIII, 1 p. 28.

anuncia con toda claridad la negación de la tradicional división del ente en substancia y accidente (real); pero especialmente es de notar que lo hace basándose en una apreciación insuficiente o parcial, pues parece confundir al accidente real con el accidente lógico, que es el descrito por Descartes en Principia Philosophiae, lugar de donde procede el ejemplo del triángulo (puede o no concebirse el triángulo sin el movimiento, etc.).

Desde luego que Spinoza no discute que un triángulo se mueva o no, sino que "la falsedad consiste en esto solo: que se afirma de alguna cosa algo que no está contenido en el concepto que formamos de ella, como el movimiento o el reposo del semicírculo" (102). De forma semejante a como Spinoza pone la veracidad de la afirmación en la manera como pensamos que ella se relaciona con el concepto o idea de aquello que pensamos, y no directamente en ninguna afirmación acerca de la realidad exterior, de igual manera la noción de accidente puede ser reemplazada por la de modo, en cuanto que "el accidente para Spinoza es una atribución indebida de una propiedad a un sujeto que no es el suyo" (103). En realidad, el accidente se convierte en un mero auxilio de nuestro pensamiento que debe su origen a la relación que establecemos entre cosas de suyo heterogéneas.

Lo que puede vislumbrarse a través de la relación establecida entre el modo, el accidente y la noción de la cosa, es que para Spinoza resulta incómodo que el accidente, entendido al modo tradicional, no pueda entrar en su concepto de la substancia, de la cual quiere derivar todo lo que corresponde a

---

(102) TIE, n. 72.

(103) RCE, p. 100.

cada "substancia" en particular. La noción tradicional que más se ajustaría a ese propósito sería la de "accidente propio", el cual, sin ser parte de la esencia, deriva necesariamente de ella (104).

En efecto, en esta sustitución de la noción de accidente por la de modo, éste añade a la característica inhesión del accidente en la sustancia (pues el accidente depende en su ser de la sustancia), la exigencia de ser además concebido a través de ella: "por modo entiendo las afecciones de la sustancia o aquello que está en otro por el cual también es concebido" (105).

La dependencia del modo al igual que la del accidente es de tipo causal, pero en el caso del accidente propio y del modo esa dependencia llega a ser no sólo por vía de la causalidad eficiente, sino también por la forma o esencia, mientras que para el accidente es meramente fortuita. A estas nociones se suma, para configurar mejor los trazos maestros del sistema spinoziano, el que la noción de propiedad, fundamental para explicar la manera de estructurarse el universo, admite una gran pluralidad de significados. De allí que a la definición o esencia de una cosa sigan muchas propiedades; de tal suerte que haciendo derivar por completo los accidentes propios o modos, de la definición, o sea de la esencia, es posible convertirla en raíz de todas las propiedades que se quieran obtener en virtud de su polivalencia de significados. Para Tomás de Aquino las propiedades -accidentes

(104) Así, por ejemplo, Tomás de Aquino afirma que "la emanación de los accidentes propios a partir del sujeto no se hace mediante transmutación alguna, sino por cierta resultancia natural, como de una cosa resulta naturalmente otra, igual que de la luz el color" (S. Th., q.77, a.6. ad 3um).

(105) EMG, I, Def V.

propios- proceden emanativamente, o sea, según el género de la causalidad eficiente, sin que esa emanación suponga un cambio para el sujeto, precisamente porque surgen de su esencia espontáneamente y sin intervenciones extrañas. La manera como los modos proceden existencialmente de la substancia, según Spinoza, sigue un modelo peculiar, que debe compararse con otra explicación, a saber, la manera como los atributos y sus modos se despliegan, que es también un cierto despliegue de la esencia de la substancia.

Al atribuir la noción de modo a la idea, Spinoza se separa de los escolásticos, porque para ellos la idea no está contenida en la noción del alma (es claro que para Tomás de Aquino las propiedades del alma son sus potencias, mientras que las ideas son meros accidentes), pero también se separa de Descartes (porque la idea no es un modo del pensamiento, sino que lo son las facultades y los actos, e incluso solamente la presencialidad de la idea en el pensamiento es causada por éste), es decir, la idea no es incluida en la esencia del "cogito", como en cambio sí está, de alguna forma, el modo en la substancia.

Al llamar a la idea "modo", al menos puede decirse que le ha dado un estatuto semejante al de la misma mente, que es a su vez un modo de otro modo infinito, y éste lo es del atributo. Pero todavía no se ven todas las consecuencias de este primer paso. La idea ha ganado en intrinsecidad respecto al sujeto, pues ha conquistado nada menos que la posición de modo. Esto resulta aun más fuerte que el innatismo que parecía prefigurarse en la exposición de la "norma de la idea verdadera" (capítulo 3.2).



## 3.4.2 La idea es en acto.

Para los aristotélicos, el estar contenido del propio en la esencia es un estar solamente en potencia, mientras que para Spinoza se trata de estar en acto, porque las esencias de los modos son eternas y están contenidas actualmente en Dios, o la Substancia.

Leibniz tenía el problema de la reducción de lo posible a lo necesario, que es la forma que adopta en él el vacío que crea el abandono de la noción tradicional de potencia. Para Spinoza la cuestión desaparece ya que no hay nada posible, debido a la necesidad a que está sometida la acción de Dios. Todo es real y actual porque la potencia divina realiza necesariamente y sin limitación alguna toda la plenitud posible del ser. ¿Cómo explicar entonces la relación entre el infinito divino y la multiplicidad finita?

Aristóteles había considerado que los elementos de las cosas naturales no pueden ser infinitos como si se tratase de cosas matemáticas (106); Spinoza, para salvar el escollo de la existencia simultánea de la sustancia infinita y los modos finitos, siendo una misma realidad, va a recurrir a una noción insólita: el infinito en acto.

Nos encontramos, pues, con una pieza clave del sistema metafísico de Spinoza, que da razón de la teoría del conocimiento. Si no hay potencia, el ente debe ser un todo homogéneo absolutamente activo, y por lo tanto, lo real será una sustancia única que produce en si infinitos modos, los que no

(106) Cfr. ARISTÓTELES, Metafísica, XIII, 2; 1077b 10-15.

pueden ser realmente distintos de su esencia, sino solamente modalidades de la misma. Que la diferencia entre substancia y modo es sólo modal y no real es una conclusión implícita en la noción de que los modos son expresiones determinadas de la esencia de Dios (107). Los problemas metafísicos con los que debe enfrentarse una postura tal derivan primariamente de la solución que se dé a la necesidad de la unidad en acto de la substancia, frente a la multiplicidad de los modos. Esa solución se intenta con el concepto de "infinito en acto", el cual contendría de modo actual, pero indeterminado, todas sus modificaciones propias. Así es como la actualidad resulta la perfección absoluta y, a la par, indeterminada.

Por otra parte, los modos finitos, es decir, las cosas singulares, tienen una perfección parcial: justamente porque son finitos les corresponde la determinación, en contraste con el infinito, que es indeterminado. Pero a ambos, a los modos finitos y al infinito absoluto, les corresponde la actualidad:

"Tanto lo infinito como los modos finitos son actuales, por donde se deduce que la producción de los modos a partir de la substancia es un proceso de acto a acto y no de potencia a acto" (108).

Supuesto el intento de solución al problema del infinito y lo finito en acto, se debe explicar de qué manera se da el primer paso de la unidad substancial a la pluralidad modal.

Ese paso tiene un carácter necesario, puesto que los modos derivan de la esencia misma de la substancia. Ahora bien, los modos no son producidos por la substancia en cuanto absoluta, sino según alguno de sus infinitos atributos. Los productos

---

(107) Cfr. EMG I, prop. XXV.

(108) RCE, p. 105.

inmediatos de los atributos comparten la infinitud y la eternidad de su causa y sólo son plurales "de jure", pero no "de facto", tales son los modos llamados infinitos. Pero los productos mediatos de los atributos son finitos, y no tienen existencia necesaria sino solamente posible. Aunque proceden de la substancia según una modificación infinita, son irreducibles en su existencia a un solo modo infinito. Estos modos finitos son plurales de "jure" y "de facto".

De acuerdo con esta explicación, en la procesión del atributo pensamiento (y, finalmente, en cualquier atributo) algo debe ser producido inmediatamente por la modificación infinita de la substancia, a saber, la esencia de las cosas; y algo debe ser producido por las modificaciones relativas o parciales de la substancia, a saber, la existencia de las mismas.

A su vez, encontramos en los modos finitos del pensamiento que hay en ellos algo inmediato, esto es, lo producido por la idea infinita, que es el intelecto finito o ideas verdaderas; y hay también algo mediato, que no es reducible a la idea infinita, que son los afectos y las pasiones.

De tal manera que la idea resulta ser el modo inmediato del pensamiento, tanto del pensamiento absoluto como del pensamiento determinado, en tanto que los otros modos (los afectos y pasiones en general), son modos mediatos, que no pueden darse sin la idea. Queda fundada la prioridad de la idea no sólo en el plano cognoscitivo sino también en el afectivo y volitivo (109).

---

(109) Vid. v. gr. EMG II, ax. III: "Los modos del pensar tales como el amor, el deseo, o cualquier otro nombre por el que sean designadas las modificaciones de la mente no se dan a

Que la idea sea un modo inmediato del pensamiento significa además que es un producto total de la substancia, con las mismas características que cualquier otra modificación inmediata, siendo para el atributo pensamiento lo que podría ser, por ejemplo, el movimiento respecto del atributo extensión. En consecuencia, la idea se opone a su sujeto (la substancia) no como objeto, es decir, no como "lo conocido", sino como producto, como el efecto se opone a su causa o la parte al todo. Y si la idea no es objeto, tampoco la substancia será sujeto cognoscitivo: que sea cosa pensante significa que es cosa productora de ideas, pero no necesariamente que sea consciente de las ideas producidas, o que las conozca.

Con esta posición, Spinoza desecha una noción central del sistema cartesiano: la substancialidad de la conciencia subjetiva, para darle el papel protagonista a la idea. Sin embargo, no alcanza a ser su desustancialización suficiente para compararse con la del sistema de Hegel, el concepto no ha llegado todavía a convertirse en una idea Absoluta.

Que las ideas sean modos inmediatos de la substancia no conlleva una completa pasividad por su parte, porque siendo la substancia acto puro, sus efectos son activos, y cuanto más inmediatamente proceden de ella ese carácter se acentúa.

En cambio, la posibilidad de la existencia de las cosas, es decir, el ser temporales, viene de algo exterior a ellas, porque "ninguna cosa considerada en si misma, tiene en ella la causa que le permita destruirse, si existe, o que le permita producirse, si

-----  
menos que se den en el mismo individuo una idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero la idea puede ser dada aunque no se dé otro modo alguno de pensar".

no existe" (110).

La actualidad, según se entiende generalmente, puede referirse al menos a dos campos muy diversos: a la formalidad o esencia de las cosas, y a sus condiciones existenciales. El modo finito, la cosa particular, es determinado sólo parcialmente por su propia naturaleza, porque su esencia en cuanto indeterminada y eterna no puede ser causa de su determinación y temporalidad, sino que ha de explicarse por la causalidad de potencias extrañas con las que el modo finito concurre parcialmente. La esencia y la existencia quedan separada en el cambio, caracterizando a la una su carácter permanente, mientras que las condiciones de la otra, de la existencia, son por excelencia lo cambiante, y precisamente por esto el advenimiento a la existencia de los modos finitos no puede provenir de la esencia de los mismos modos finitos tomados en particular, sino que su advenimiento a la existencia, depende de una concurrencia causal no esencial.

### 3.4.3 La actividad de la idea es su referencia al sujeto.

La referencia de la idea al sujeto real o substancia coincide con la dimensión activa de la idea, es decir, la actividad de la idea no es otra cosa que la relación que guarda con las funciones propias del sujeto. La teoría del conocimiento en Spinoza viene a dar otras tantas pistas valiosas sobre sus nociones metafísicas. Muchos de los implícitos subrepticios que se tenían que omitir cuando se hablaba, por ejemplo, de la "deductibilidad" de la idea, aparecen con toda la cauda de sus

---

(110) TB II, c. XXVI (Falgueras, p.109).

fundamentos metafísicos en esta dimensión de la actividad de la idea.

La idea tiene una potencia activa para generar un proceso al infinito de ideas distintas unas de otras. Con una diferencia semejante a la que hay cuando se dice que la idea es algo distinto del ideado. Llámese ideativa a esta primera actividad de la idea consistente en producir otras ideas.

Debe tomarse en cuenta que nos movemos sobre un campo en que se ha operado una limitación de la conciencia a solamente conciencia objetiva, porque el conocimiento que la mente tiene de sí misma, el cual es un conocimiento objetivo, es exactamente lo mismo que su conciencia: la mente es la idea de un objeto existente. De tal suerte que la idea de la mente y la mente son lo mismo, pues, en cuanto a lo ideado, no difieren la idea y la idea de la idea. Inténtese ahora un sondeo en la causalidad que corresponde a Dios que pueda resultar útil para entender la actividad de la idea. Tal actividad de Dios es la de la existencia. Según Spinoza, a Dios corresponde esta causalidad no en cuanto infinito -es decir, en cuanto idea infinita- sino en cuanto que es afectado por otra idea singular existente en acto; y ésta es causa de otra tercera, y así en un proceso al infinito (111). La existencia necesaria corresponde al conjunto de las ideas finitas, y no a cada una de ellas en particular, y es una existencia "de facto", no "de jure". Aunque parece paradójico, es

---

(111) "La idea de una cosa singular existente en acto tiene por causa a Dios no en cuanto es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por otra idea de una cosa singular existente en acto, idea de la que también es causa Dios en cuanto esta afectado por una tercera y así hasta el infinito". EMG II, prop. IX.

necesaria la existencia de ese conjunto de ideas, aunque cada una de ellas sea solamente posible. Pero ello se debe a que la posibilidad está siendo entendida como "actualidad a medias": no se habla aquí de una "potencia" en el sentido de que pudiera no existir ningún modo finito, ya que los modos finitos siempre existirían, en razón de su causa infinita y necesaria. Se trata de que para su existencia "de facto", Dios es la causa de las ideas finitas, pero en cuanto es afectado siempre por el conjunto completo de esas mismas ideas.

Es posible concluir que la actividad de la idea consistente en la producción de modos finitos, no le viene por ser idea, sino en cuanto se trata de un modo finito en conjunción con la totalidad de los modos finitos; y a este segundo proceso se le llama génesis de ideas. Es el poder que tiene toda idea para ser real, comunicar la existencia a otra idea diferente de sí misma.

Se distinguen, por tanto, dos procesos paralelos íntimamente relacionados que corresponden al carácter actual de la idea: la ideación y la génesis de las ideas.

La naturaleza tiene dos grandes facetas, la natura naturans, sustancia única e infinita (Natura sive Deus); y la natura naturata, la jerarquía modal eterna de los seres, el mundo que deriva de la única sustancia.

Es fundamental para comprenderlo, el que para Spinoza la producción de las cosas no se realiza como si se tratase de una "creatio ex nihilo", porque en tal caso se incluiría un dualismo entre ser necesario y ser contingente, mientras que él afirma la completa necesidad del ser; además, también incluiría la distinción entre un ser actual y otro potencial, mientras que él

borra la noción tradicional de potencia dejando, en último término, solo la actualidad.

Por la terminología que emplea, recuerda a los panteístas antiguos, pero la prosecución de la sustancia única que él propone no es la emanación de los neoplatónicos, no es una unidad de la cual se derive la pluralidad de los seres; ni tampoco coincide con la naturaleza infinita de Bruno, cuya superabundancia de poder engendra infinitos mundos. De acuerdo con lo expuesto en el capítulo I, no se dirá que la naturaleza spinoziana es geométrica, pero sí que permite ser explicada geoméricamente.

Hay un orden jerárquico en la prosecución a partir de la sustancia única e infinita que sigue de modo regular la línea iniciada por cada uno de los infinitos atributos que constituyen a la sustancia. Cada uno de los atributos no se deriva de otro, porque son heterogéneos y distintos entre sí, aunque se identifican en la única realidad de la sustancia.

En cada uno de los atributos se produce un número infinito de modos, que son los que se derivan y cambian -cada uno en diversa manera según su jerarquía-, pero que tampoco añaden nada al ser de Dios, como tampoco las propiedades del triángulo aumentan en nada su esencia.

Para todo atributo, deberían identificarse tres pasos niveles de seres:

1. En primer lugar, del atributo procedería un modo eterno, infinito e inmediato, que encierra en sí toda su virtualidad modal.



2. En segundo, vendrían los modos eternos, infinitos y mediatos, que son algo así como los arquetipos o formas, causas inmediatas de las cosas.
3. En tercero, procedería un número infinito de modos finitos, que son las cosas particulares.

Y ya que el mismo Spinoza sólo conoce dos atributos (112), he aquí la jerarquía en el atributo de extensión:

1. El modo infinito llamado Cantidad infinita de reposo y movimiento, la cual permanece constante e invariable dentro de la variación incesante de las cosas materiales particulares.
2. La Faz de todo el universo ("facies totius universi").
3. Los modos finitos de los cuerpos particulares. En ellos hay los siguientes subniveles:
  - 3.1. Cuerpos simplísimos;
  - 3.2. Cuerpos compuestos;
  - 3.3. Cuerpos individuos;
  - 3.4. Reposos y movimientos infinitamente pequeños.

Es preciso dar ahora los nombres que corresponden al atributo pensamiento, porque hay un ligero desajuste que importa considerar para la interpretación de la actividad de la idea:

1. El modo inmediato, infinito y eterno de Dios, o sea, la Naturaleza bajo el atributo de pensamiento es el "Intelecto infinito" (Intellectus infinitus).
2. Para el segundo nivel, que debería entrar en este lugar, Spinoza no deja claro cuál es el modo mediatamente infinito y

(112) EMG II, prop. II: "Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans"; "Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa".

eterno bajo el atributo del pensamiento. Pero... su esquema parece exigir que el modo mediato y eterno de la substancia bajo el atributo del pensamiento fuese la estricta contrapartida de "la cara del universo" o sistema total de los cuerpos. En ese caso, será el "sistema total de las mentes" (113).

3. Los modos finitos, las partes, sentimientos y esfuerzos de los espíritus individuales. El alma de todo universo.

Claramente se advierte que el punto de interés es qué pasa en el segundo nivel, en el modo eterno e infinito mediato. Aparentemente, podría encontrarse allí la Idea de Dios (114). Pero en ese caso, no se daría la correspondencia con el modo mediato infinito y eterno del atributo extensión, el cual es múltiple.

En contraste, está la interpretación de Fréderick Copleston, apoyada en un texto significativo: "Es manifiesto que nuestra mente, en tanto que entiende, es un modo eterno del pensar, que es determinado por otro modo del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito: de manera que todas las mentes constituyen al mismo tiempo el entendimiento eterno e infinito de Dios " (115).

Esta hipótesis sería más coincidente con la simetría que cabe esperar en el atributo pensamiento respecto de la "Faz del universo", pero tiene la limitante de que Spinoza no dice expresamente que sea el modo mediato infinito y eterno del

(113) COPLESTON, F., Op. Cit., p.206, expresa esta opinión, que parece viable.

(114) EM3 II, prop. IV: "Idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest".

(115) EM3 V, prop. XL, nota.

pensamiento.

Aparentemente, es posible obtener de todo esto una ilustración en lugar de una confusión. En efecto, la génesis de ideas es un proceso ad extra en el mismo atributo de pensamiento que introduce la multiplicidad. La ideación, en cambio, conserva esencialmente iguales la idea y la idea de la idea, etc. Es decir, las características de una y otra actividad parecen pertenecer a dos modos eternos e infinitos de la "res cogitans": uno reflexivo, ideativo, visto desde la unidad de Dios, y otro generativo, que comprende la unidad desde la natura naturata, es decir, desde la sustancia en pleno desenvolvimiento de su virtualidad.

La ideación, que es un proceso que se despliega desde la idea singular al infinito, es un proceso cognoscitivo, que no da lugar ningún "novum", que se mueve dentro de un mismo atributo y que por tanto implica que una idea-2, la cual es idea de una idea-1, y la misma idea-1, sean en realidad una misma cosa dentro del atributo pensamiento. Es, pues, un proceso "ad intra".

Y así como ocurre entre la idea-1 y la idea de la idea-1, acontece un proceso similar en todas las ideas, tanto en las finitas como en las infinitas, ya que la ideación les conviene en cuanto participan del infinito, es decir, es una actividad esencial a las ideas en cuanto son productos de la Substancia. Esto es lo que significa la expresión "la idea de Juan no es la idea de Pedro", pues Juan y Pedro son objetos diferentes.

La génesis es un proceso sucesivo y ordenado que va en una dirección diversa: del conjunto infinito de las ideas transcurre hacia cada idea singular. La idea de Juan puede

engendrar la idea de Pedro, y la idea de Juan y la idea de Pedro son dos cosas distintas dentro del atributo pensamiento. Al contrario de la ideación, la génesis es un proceso ad extra que si produce alteridades en el atributo. La generación o génesis corresponderia a las ideas en la negatividad de las entidades finitas. Se trata de una actividad no esencial, sino existencial de las ideas, como productos de la Substancia. Esta actividad generativa de la idea se aclara al considerar lo que es la idea de Pedro, o la idea de Juan, porque, finalmente, no son más que el alma de Pedro y el alma o mente de Juan.

La Substancia, pues, tiene dos aspectos, a los cuales se adjudica cada una de estas dos actividades de la idea. La ideación, que es un proceso "ad intra", corresponde a la actividad de la Idea de Dios; la generación corresponde a la idea de "Facies totius universi cogitantis", y entre las dos asumen por completo la totalidad de la virtualidad de la "res cogitans" (116).

---

(116) RCE, pp.116-117.

**CAPITULO IV**

## C A P I T U L O 4

EL BINOMIO CONOCIMIENTO-REALIDAD  
EN LA GNOSEOLOGÍA DE SPINOZA.4.1 La inmanencia según Spinoza.

La noción de inmanencia, así como la de operación inmanente, es una de las más importantes en la teoría tradicional del conocimiento. En la filosofía de Spinoza la inmanencia tiene un puesto central no solamente en los asuntos que atañen al conocer o al pensar, sino en general a toda la filosofía, viniendo a constituir un concepto clave en la explicación de la realidad completa.

Los términos con los que Spinoza habla en sus escritos son familiares en la escolástica y en el cartesianismo. Así, por ejemplo, el lenguaje de "esencia", "existencia", "substancia", o los de "atributos", "res-cogitans", etc. Un texto muy conocido en la filosofía spinoziana es la definición de Dios, en la que aparecen vocablos como los mencionados y es también muestra importante de la noción de inmanencia sostenida por su autor: "Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita" (1). Definición la anterior que es seguida de varias afirmaciones que la refuerzan: que la substancia es infinita, indivisible, única y eterna; y que

(1) EMG I, Def. VI.

en Dios la existencia y la esencia son una misma cosa (2).

El camino deductivo así iniciado conduce gradualmente a concluir un monismo universal de rasgos muy propios, aunque de algún modo se presagian ya en la filosofía cartesiana. Los problemas planteados por Descartes parecen facilitar el itinerario para llegar a una visión panteísta de la substancia, donde se propugna una identidad al estilo spinoziano. Esa identidad significa cierta homogeneidad entre todas las cosas, una ausencia de distinción fuerte como la que se da, por ejemplo, entre la substancia y los accidentes. El entredicho que impuso Spinoza sobre esa distinción entre los entes ya había sido anunciado por el mismo Descartes, y otros seguidores del filósofo francés la llevaron a sus últimas consecuencias (3).

Por una parte, pues, el immanentismo tiene una cara estática: la identidad entre la substancia y lo no-substancial; pero por otro lado tiene un aspecto dinámico, el tema del movimiento. Descartes, por ejemplo, se representó el origen del movimiento en el mundo suponiendo que Dios confirió al mismo mundo una cantidad de movimiento en el momento de la creación, y que después de ese primer empujon la gran maquinaria de las cosas extensas sólo iba transmitiendo continuamente esa misma energía originaria.

Para Spinoza la cuestión es distinta. El movimiento que haya en el universo debe ser una característica de la naturaleza misma; porque no hay causa distinta de la naturaleza que pueda conferirle o imprimirle movimiento. De manera parecida a lo que

---

(2) Cfr. EMG I, Props. 12-14; 19-20.

(3) Cfr. DESCARTES, R., Respuestas a las cuartas objeciones: "puntos que podrían escandalizar a los teólogos".

ocurre en Descartes, la extensión es una maquinaria inmensa, pero mientras este filósofo requiere que una causa la eche a andar, para Spinoza no es posible que haya tal causa y, supuesto que hay movimiento, no tiene más remedio que venir de la misma naturaleza.

Lo que puede llamarse el principio de inmanencia, en Descartes se pone como inicio en el plano del conocimiento y, desde luego, esa posición tiene ineludibles consecuencias a nivel ontológico (en efecto, es bien conocido que el principio por excelencia del pensamiento cartesiano, el cogito, es casi la pura inmanencia cognoscitiva). Pero Spinoza va más allá, en la misma dirección: "en Spinoza la inmanencia es ya metafísica, por la identidad entre Dios y la naturaleza en la Sustancia única, y por la pertenencia de lo finito a lo infinito, del mundo a Dios" (4). Explicado simplonamente, Descartes sostiene que hay tres substancias propiamente: el cogito, Dios, y el mundo: para Spinoza se reducen a una sola. En opinión de Cornelio Fabro: "Se puede decir que mientras el cogito cartesiano ha introducido la inmanencia gnoseológica... Spinoza ha concebido -del fondo panteístico y panenteístico de la filosofía griega, medieval (especialmente hebrea) y renacentista- la inmanencia metafísica de la razón... Y si Descartes piensa comenzar con el acto de conciencia, por la certeza de presencia del acto (que es el cogito), Spinoza va más a fondo y quiere comenzar con el contenido, por el "principio de pertenencia" (de las partes al Todo, del finito al Infinito, del mundo a Dios...)" (5).

(4) MORALES, C.; Op. Cit., p.41.

(5) FABRO, Cornelio. Introduzio all' ateismo moderno. Ed. Studium, Roma, v.1, pp.140-141.



Esta interpretación de la inspiración general que alienta en la inmanencia, entendida según la mente de Spinoza, es congruente con la prioridad noética que corresponde al conocimiento de la Substancia, en el que están incluidos ya, "bajo ciertos aspectos de eternidad", todos los contenidos parciales o particulares posibles.

Un aspecto de la inmanencia es la no referencia al exterior. Limitada a ese sentido, la inmanencia es exigida rigurosamente por las proposiciones fundantes de la filosofía spinoziana. De acuerdo con ellas, a la única Sustancia o Naturaleza le es imposible recibir influjo externo.

La conclusión de una inmanencia de toda la naturaleza puede obtenerse, a grandes pasos, por medio del siguiente razonamiento (6). Primeramente, hay que establecer que se conocen dos tipos de movimiento, o causalidades: la causalidad transeunte y la causalidad inmanente. Ahora bien, la causalidad transeunte supone y exige entre la causa y el efecto una comunidad de atributos (7), ya que si no tuviesen nada en común no podrían concebirse el uno por el otro, ni la causa podría ser causa del efecto, ni éste es efectuado por esa causa (8). Llama la atención en este pasaje que se diga "no puede una ser causa de la otra porque no pueden entenderse una por otra"; sin embargo es muy claro que en esa filosofía hay una transminación del plano de lo conocido de la cosa -aún más: de lo conceptualizado- al plano de las realidades externas al pensamiento humano. Ciertamente, parece admisible que si una cosa es causa de otra, han de tener

(6) Cfr. GONZALEZ ALVAREZ, Op. Cit., p.327.

(7) Cfr. EMG I, prop. III.

(8) Ibidem, Demostración.

algo en común, al menos la relación de causa-efecto; pero según Spinoza, "las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, o sea, el concepto de una no envuelve el concepto de otra" (9). No puede decirse que Spinoza justifique suficientemente estas afirmaciones, y ellas suponen una importante reducción del campo de lo cognoscible; en particular, del campo de la causalidad, ya que se lleva a la calidad de supuesto que toda relación, como toda afección, etc. de una cosa, pasa necesariamente por el camino de su concepto.

El razonamiento continúa, diciendo que las definiciones de sustancia y atributo impiden que varias sustancias puedan tener un atributo común (10); en consecuencia, una sustancia no puede ser causa de otra ni ser por otra producida (11) pues carecen de elemento común.

Y así, toda sustancia es causa de sí misma (causa sui), implicando su esencia necesariamente su existencia (12). Luego, toda sustancia es autosuficiente y necesariamente infinita (13), sin referencia a ninguna otra cosa: es concebida por sí, y existe por su propia esencia.

Pero si existe una sustancia absolutamente infinita, con una infinitud de atributos infinitos, no hay lugar para la existencia de otra sustancia (14). O lo que es lo mismo, de existir la Sustancia, ella es única. Y además, existe Dios, sustancia absolutamente infinita; y se sabe que existe porque la idea de un

---

(9) EMG I, axioma V.

(10) Cfr. EMG I, prop. V.

(11) EMG I, prop. VI.

(12) EMG I, prop. VII y Demostración.

(13) EMG I, prop. VIII.

(14) EMG I, prop. IX-XIV.

ser absolutamente infinito, fuera de toda inteligibilidad y de toda realidad, sería intrínsecamente contradictoria sin la existencia necesaria, por tanto, existe. El "argumento ontológico" prueba la existencia de la sustancia absolutamente infinita (15).

Y, finalmente, será preciso decir que, fuera de Dios, no puede darse ni concebirse otra sustancia (16). El argumento también podría hacerse empezando por otro de sus cabos, por ejemplo, ya que las cosas de la naturaleza pueden ser concebidas como no existentes, no pertenece a su esencia la existencia, y por consiguiente, si ha de reconocerse que existen, será necesario admitir que son en otro, y no en sí mismas, de suerte que si existe lo que es en otro, con más razón existe lo que es en sí. De manera que las cosas creadas no pueden ser más que modos de la sustancia divina, afecciones de los atributos de Dios (17).

Así pues, no existe causa externa a Dios que pueda obrar sobre él, mientras que las cosas finitas son modificaciones de Dios y están determinadas por él respecto a su existencia, esencia y operaciones. En último término, no existe causa externa a Dios, porque no existe nada externo a Dios.

La identidad que impera en la Sustancia es muy diferente de la que podemos encontrar en los emanacionismos antiguos, cuyo lenguaje recuerda en una primera aproximación el sistema spinoziano. En el emanacionismo neo-platónico los seres finitos emanan necesariamente de Dios, pero son distintos de él; aunque

(15) EMG I, prop. XI, Demostración.

(16) EMG I, prop. XIV.

(17) Ibid., Corolario 2.

constituyan la inevitable expresión de la infinita perfección divina, sigue representándose un Dios trascendente. En Spinoza, Dios se identifica con la Naturaleza: "Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o modos por los que los atributos de Dios se expresan de cierto modo determinado" (18); la totalidad de esos modos, tomados como cosas que están en Dios, llegan a constituir la misma naturaleza, bien que bajo la perspectiva de natura naturata, mientras que se llama a Dios natura naturans porque no se le ve desde la pluralidad. Ya que la sustancia no es otra cosa que Dios, todo ser se reduce naturalmente a Dios: todo está en Él y Él está en todo: "Cuanto es, es en Dios, y nada puede ser ni concebirse sin Dios" (19).

La consecuencia final del razonamiento es que "Dios es causa inmanente y no transeunte de todas las cosas" (20); frase breve en sus palabras pero de alcance amplísimo. Dios es causa de todas las cosas (21) pero no causa de cualquier manera, sino específicamente "es causa inmanente y no transeunte", donde los términos son casi explicaciones de lo que significa "causa"; la eficiencia de la causa divina en Spinoza no es igual a la eficiencia en la escuela aristotélico-tomista, y en realidad es una causalidad que permite que se disuelva por completo la trascendencia de Dios respecto de los seres parciales. En efecto, todas las cosas existen en Dios o en la Naturaleza, pero de manera que Dios no existe aparte de los modos, como si pudiera

-----  
 (18) EMG I, prop. XXV.

(19) EMG I, prop. XV.

(20) EMG I, prop. XVIII: "Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens".

(21) EMG I, prop. XVI, Corolario: Dios es la causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo el intelecto infinito.

interferir como un agente externo en la cadena de causas finitas: la cadena de la causalidad finita es la causalidad divina; porque es la expresión modal de la autodeterminación de Dios; pues Dios actúa por la sola necesidad de su naturaleza (22); y, en resumen, Dios o la naturaleza se expresa a sí misma en modificaciones de manera necesaria y en ese sentido es la causa inmanente de todas sus modificaciones (23).

Desde luego, Spinoza no considera que las cosas no se distinguan de Dios físicamente, aunque estén y sean en Dios. El propio Spinoza advirtió de esta distinción: "las cosas singulares no pueden ser sin Dios ni concebirse sin Dios, pero Dios no pertenece a la esencia de aquellas" (24), en lugar de eso, lo que acontece es que por debajo, produciendo y sosteniendo la diferencia física, se encuentra una peculiar identidad metafísica.

En su más pleno sentido, no puede haber mutación alguna, corrupción ni sucesión, porque en el orden lógico todas las cosas son necesarias. Ya que Dios y sus atributos son eternos, no existe en él potencia ni posibilidad. Todo es actual, porque su esencia se identifica con su existencia. Las principales

(22) EMG I, prop. XVII, Corolario II.

(23) El contraste con Aristóteles es claro. La inmanencia de la causa única significa que las cosas particulares son en virtud de la naturaleza propia de algún atributo de Dios o de una modificación de ese atributo (cfr. EMG I, prop. XXIII), pero de ninguna manera son sustancias independientes. En Aristóteles, también los individuos son sustancia y en ocasiones ese es el sentido fuerte del vocablo: el compuesto. Y además, en la construcción de la sustancia de Aristóteles ocupan primer puesto las nociones de potencia y acto, así como la forma, por la que viene la especie y la sustancia: "la especie inmanente, de cuya unión con la materia procede lo que llamamos sustancia concreta" (Metafísica VII, 11; 1037a 26-30).

(24) EMG II, prop. X, Escolio.

características pueden ser resumidas así: en Dios no hay cambio, mutación, tiempo, instantes, antes ni después. Es el ser absolutamente inmutable, siempre presente y actual. No hay nada posible ni potencial. Todo es actual «porque es imposible que lo que no es actualmente pueda venir al ser, ya que una sustancia no puede producir otra sustancia».

Y aunque no es lo más elegante con un racionalista hacerle una pregunta sobre la experiencia, acaso la respuesta a ésta sería interesante: ¿qué ocurre con el tiempo? El espacio ha sido geometrizado en la extensión, pero no hay un correlato o sustituto suficiente en esta filosofía que explique lo que es o llamamos el tiempo. Y ya que la mutación y la corrupción y en general el movimiento son conocidos porque se fija la atención en lo que muestran las apariencias, resulta muy probable que el tiempo sea únicamente una manera de aprehender los hechos por parte del hombre.

El tema de la inmanencia repercute de modo general en la filosofía spinoziana y de modo peculiar en la teoría del conocimiento, pero se observan consecuencias directas e importantes en otras cuestiones muy concretas. Así ocurre, por ejemplo, con la discusión sobre la "predestinación". El sujeto particular no puede decidir el paso de la pasividad a la actividad, en la que consiste el ejercicio más elevado de las facultades, porque el pasar voluntariamente de un tipo de conocimiento -pasivo- a otro -activo- sería como pretender cambiar el orden del mundo que explicita necesariamente la esencia divina. La vinculación entre inmanencia y predestinación condena "a priori" a la mayoría de los hombres, de acuerdo con

estos principios, a vivir en el estado inferior de pasividad, ignorantes y sin posibilidad de salvación; y, con una necesidad simétrica a la de la proposición anterior, los menos de los hombres están determinados a ser "libres" y, a su modo, eternos. Resulta paradójica esa situación por cuanto que, todavía en las primeras páginas del Tractatus, Spinoza se proponía encontrar la manera de que el mayor número posible de hombres, del modo más seguro y rápido posible, alcanzasen el fin que les es debido según su naturaleza.

La identificación metafísica entre los modos finitos y la Naturaleza con Dios, se ejemplifica también en el caso del pensamiento humano. Según la ética, el verdadero pensamiento del hombre se identifica con el de Dios, pero además, el pensamiento de Dios se actúa únicamente en el pensamiento humano, y así, el amor intelectual del hombre para con Dios es el mismo amor de Dios con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto corresponde a la esencia de la mente humana, es decir, el amor intelectual es una parte del infinito amor con el que Dios se ama a sí mismo (25).

---

(25) EMG V, prop. XXVI: "Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest; hoc est, mentis erga Deum, amor intellectualis pars est infiniti Amoris quo Deus se ipsum amat".

#### 4.2 El problema de la causalidad.

La completa inmanencia de la Naturaleza que se mantiene en el sistema spinoziano conlleva, en la misma medida que se llama a Dios sustancia de las cosas, la desaparición de la causalidad. En la filosofía tomista, la composición de esencia y acto de ser es origen y fundamento de la división y multiplicidad real de los entes; en cambio, en el caso del "Deus sive Natura", la unicidad del ser exige la identificación de esencia y existencia en la naturaleza, esto es, en la misma realidad que vista de otra manera, se llama Dios. Es decir, en la medida que la existencia viene entendida como algo que se desprende de la esencia del Todo, de la Sustancia, los entes finitos no tienen más existencia que su pertenencia al Todo (no cabe otra existencia) y, por tanto, existen en la medida en que son una manifestación de la sustancia, pero sin distinguirse realmente de ella. (Si hay cierta distinción, pero ya se ha explicado que se refiere a que Dios no se identifica directamente con la Naturaleza empírica, sino con el sustrato metafísico de ella).

Aparentemente, toda causalidad posible quedaría reducida a la causalidad de Dios por cuanto toda existencia es también la existencia de Dios. Se alcanza de este modo alguna unidad del ser, por la vía del todo infinito que comprende la totalidad de los entes. Se opera una absorción de los entes particulares por parte del ser infinito, porque aquellos son una derivación formal de la esencia de éste.

La Naturaleza como sustancia infinita, sin referencia a sus modificaciones, es lógicamente anterior a la Naturaleza como un



sistema de modos. En la segunda acepción -Natura naturata- tendría que reconocerse con Spinoza que un modo es causado por un modo o modos precedentes, que a su vez son causados por otros modos, y así indefinidamente. Se trata de una cadena interminable de causas particulares, que actúan sin salir de su propio orden; esa cadena de causas finitas, por otra parte, es lógica y ontológicamente dependiente de la naturaleza como substancia única autodependiente y autodeterminada -Natura naturans-. En estas circunstancias, desaparece la posibilidad de que haya alguna "fuga en el sistema", no hay un Dios trascendente que "intervenga" para crear un cuerpo o mente en particular: todas las cosas se dan en el preciso orden de la conexión formal de los modos.

Esto significa que no puede decirse más que limitadamente que haya contingencia. Es verdad que "la esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia" (26) porque en tal caso cada una de ellas sería causa de sí misma, o sea una sustancia infinita, lo que es imposible. Solo en la medida que con el término contingente se quiera expresar que la esencia de tal cosa no implica su existencia se estará haciendo buen uso del término. Pero en cuanto se quiera decir por "contingente" que las cosas procedan de la naturaleza divina de manera contingente y no por necesidad, se hace un uso incorrecto. Dios causa las cosas de manera necesaria; no podría dejar de hacerlo ni producir otras cosas ni en un orden distinto del que lo hace: "de nada puede decirse que sea contingente, excepto con respecto a la

imperfección de nuestro conocimiento" (27).

Casi es redundante reforzar la idea de que esta teoría implica la gran dificultad de suponer que la substancia tiene que expresarse en modos, con todo el engranaje lógico que entrañan. Para justificar, al menos ante sí mismo, una tamaña suposición, Spinoza no podía menos que asegurar que él poseía una idea clara y distinta de la esencia objetiva de la Substancia o Dios, y en concreto, con la claridad con que se tiene la idea del triángulo (28). Por consiguiente la primera limitación impuesta a la realidad es la supresión de toda contingencia: no hay más causa que la necesaria.

La reducción de la causalidad no se detiene allí. La serie infinita de nexos causales es necesariamente determinada por la "naturaleza de Dios"; y ya que el proceso mundano se sigue con real y lógica necesidad, en forma que sería imposible que fuera de otra manera de como ha sido, significa que las cosas provienen de Dios como las propiedades del triángulo proceden de su naturaleza. Es decir, no hay finalidad en la Naturaleza de Spinoza, sino que todas las causas finales no son más que invenciones de la fantasía de los hombres; es ilegítimo entonces hablar de Dios como si "eligiese" crear, o como si tuviera un "propósito" en la creación. Si se habla de esa manera se debe a una transposición del modo de proceder humano.

Los hombres actúan en vistas a un fin y eso les inclina a interpretar la Naturaleza a su propia luz, "no les queda otra cosa que volverse hacia sí mismos y reflexionar en lo que podría

-----  
(27) EMG I, prop. XXX, nota 1.

(28) Carta 56 a Hugo Boxell.

inducirlos personalmente a realizar tal cosa, y, de ese modo, se ven obligados a estimar otras naturalezas según el modelo de la suya propia" (29).

La fantasía de los hombres es superada, dice Spinoza, gracias al influjo bienhechor de la ciencia matemática: "la verdad podría haber permanecido oculta para la especie humana por toda la eternidad, si los hombres no hubiesen encontrado otra norma de verdad en las matemáticas, que no tratan de las causas finales, sino de la esencia y propiedades de las cosas" (30).

La contingencia como la finalidad tienen en común el ser fruto de la ignorancia humana respecto de las verdaderas causas de las cosas; otra vez: "la naturaleza no tiene un objetivo a la vista, y todas las causas finales son simplemente fabricaciones de los hombres" (31).

El ataque contra la finalidad toma visos de rebelión para reivindicar la completa primacía de una clase de causa eficiente. "La doctrina de la causalidad final pervierte la verdadera noción de causalidad, porque subordina la causa eficiente, que es anterior, a la llamada causa final, «y, así, hace que sea último lo que es primero por naturaleza»" (32). Evidentemente, al hablar de la causa eficiente como lo primero por naturaleza, se niega la noción tradicional de la causalidad final, la cual es precisamente aquello por lo que el agente obra.

En resumen, la finalidad es eliminada del proceso de la "Natura naturata", al mismo tiempo que todo evento en ese proceso

---

(29) EMG I. Apéndice.

(30) Idem.

(31) Idem.

(32) Idem.

debería ser completamente explicado en virtud de causas eficientes. En último término esa causalidad propiamente corresponde a la substancia (33) y, aparentemente, en esto consiste la potencia de la causa sui por la cual se define la Substancia.

Dice Spinoza que "por causa de si mismo entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino existiendo" (34); manifiestamente, tal cosa que sólo puede concebirse existiendo es Dios, la Substancia o Naturaleza. El sentido más radical de la causalidad del cual deriva toda otra forma parcial o limitada de causa eficiente -esto es, existente- es precisamente la causa sui. Pero la causa sui es primordialmente una noción, un concepto.

Más aún, la causa sui es algo así como "el ser": "El Deus sive Natura es una abstracción en el sentido hegeliano de la palabra, es decir, indeterminación inmediata carente de contenido real, que sólo tiene valor por ser un primum absoluto en el orden de la conciencia... (35)

(33) Ni siquiera es correcto hablar de Dios como "causa remota" de los modos finitos. Es ilegítimo hablar así, si al llamar a Dios "causa remota" de las cosas se da a entender que Dios está de algún modo desconectado de los individuos. "Entendemos por causa remota una causa que no está de ningún modo conectada con su efecto. Pero todas las cosas que son, son en Dios, y dependen de Dios de tal manera que sin él no pueden ni existir ni ser concebidos". EMG I, prop. XXVIII, nota.

(34) EMG I, Def. I: "Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam; sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens".

(35) MORALES, C., Op. cit., p.48.

"Spinoza concibe la Sustancia única como un todo, pero no como un todo compuesto de partes -los entes no son partes del ser en general-, sino como conjunto de los infinitos atributos y modos que la manifiestan. El Deus sive natura necesita de esas manifestaciones para salir de la pura abstracción, para constituirse en un todo real" (26).

La noción spinoziana de sustancia hace del ser el contenido de pensamiento más vago, más pobre que puede concebirse, y hara de Dios en consecuencia la suma de todas las realidades: la simple abstracción de toda limitación y determinación, y, por tanto, la nada o el ser de todo existente (37).

Debe preguntarse, a la vista de la reducción de la causalidad a la causa sui, y la posible limitación de esta a una mera abstracción de todo contenido, qué clase de immanencia es la que propone Spinoza y de qué manera se relaciona con la teoría del conocimiento. En fin, el modelo de toda actividad y de toda causalidad es el modelo noético ya que, se trate o no de una "abstracción hegeliana", está claro que la primera causalidad de la causa sui es precisamente aquella por la cual se le concibe como existiendo. Es más, esa existencia es una parte inevitable de la esencia conocida (pues va se sabe que para Spinoza quien diga que conoce el concepto de Dios y diga que no existe, es como quien afirma que el círculo es cuadrado).

Por esta razón, la descripción de la actividad de la idea, es decir, de la idea verdadera dada, no es un capítulo más de la gnoseología, sino la clave para comprender el dinamismo interno del sistema filosófico de Spinoza.

-----  
(36) Op. cit., pp. 53-54

(37) Cfr. CARDONA, Carlos, Metafísica de la opción, p.65.

4.3 "Ejemplaridad" del conocimiento.

## 4.3.1 Análisis de la actividad de las ideas.

Para el siguiente análisis es preciso retomar lo que se expuso en la parte final del capítulo precedente, en concreto, lo que se refiere a la doble actividad de las ideas que se denominaron "ideación" y "génesis de ideas". El análisis puntualiza el problema de la inmanencia relacionándolo con la noción lógica y ontológica de idea que se ha visto anteriormente.

Primero, será necesario tener presentes dos textos muy ilustrativos sobre la actividad de las ideas, a los cuales se regresará continuamente. El primero toma pie de la noción de inmanencia:

- a) "Además, de un agente tal que obre en sí mismo no se puede decir que tenga la imperfección de un paciente, puesto que no tiene que padecer de otro; por ejemplo, el entendimiento es, según los filósofos, causa de sus conceptos. Pero, puesto que este agente es una causa inmanente, ¿quién osará decir que es imperfecto cuantas veces padece de sí mismo?" (38).

En el siguiente, semejante al anterior, lo que cambia es el acento en la intención:

- b) "Tú pretendes, pues que la causa en cuanto productiva de sus efectos debe estar fuera de éstos, y no puedes decirlo más que porque conoces la sola causa transitiva, e ignoras todo acerca de las causa inmanente (que no produce nada fuera de sí misma). Por ejemplo, el entendimiento es causa de sus ideas -por eso lo llamo causa y, por otro lado, lo llamo un todo, considerando que está constituido por sus ideas; igualmente Dios, en relación a sus efectos o creaturas, no es otra cosa más que una causa inmanente, él es, por lo tanto, también un todo si se considera el segundo aspecto" (39).

Resulta posible entender la ideación como la causalidad

-----  
(38) TB, I, c.II.

(39) TB, I, Diálogo entre el entendimiento, el amor, ...

inmanente, que no produce nada fuera de sí, según se ha visto, y de forma más precisa, se pueden obtener las siguientes tres consecuencias:

- 1) El entendimiento es causa inmanente de sus conceptos.
- 2) El entendimiento forma una identidad con ellos.
- 3) Dios o el Entendimiento es causa de todas las cosas inmanentemente.

La actividad de la idea dada proviene de concebir como potencia sólo lo que se somete al influjo de las causas exteriores, efectuándose, en consecuencia, una reducción del campo de la causalidad. "Idear es aquella actividad de la idea según la cual produce en sí misma un conjunto infinito de ideas que es simultáneo e idéntico a su causa, formando una sola realidad con ella dentro del atributo pensamiento" (40).

Las ideas introducen en el proceso intelectual la pluralidad y la identidad al mismo tiempo; porque se elimina toda intencionalidad y trascendencia en el conocimiento, pues al no haber potencialidad, no hay necesidad de referirse a cosa alguna externa. El proceso logra una inusitada combinación de perfecta inmanencia y pluralidad a base de desterrar el significado de la potencia real y, en consecuencia, entendiendo la actualidad y la actividad de un modo peculiar, que coincide propiamente con el aspecto cognitivo, el cual, por otra parte, difícilmente llega a expresar la existencia.

Para Santo Tomás, en la reflexividad hay una prioridad, que es también temporal, del conocimiento de un "algo", mientras que para Spinoza esa prioridad es solamente "de jure" pues a la vez

---

(40) RCE, pp. 120-121.

se conoce y se conoce que se conoce. En este sistema, se interpreta a la conciencia como un conjunto infinito de ideas, en acto todo él. La unidad de la conciencia es solamente temática, es decir, que versa en todas sus ideas reflexivas, acerca de una misma idea; a ella corresponde la primera clase de actividad de la idea -ideación-. La segunda -génesis- en cambio, se refiere a la unidad del intelecto, que se da por cuanto es eficiente, en cuanto es generador. Por esa razón, puede considerarse a la conciencia como un producto.

En el actualismo metafísico de Spinoza hay un influjo determinante de su interpretación de la conciencia. Para Santo Tomás, la intelección versa sobre un objeto externo, no contiene actualmente ninguna noticia acerca del sujeto ni acerca del intelecto que está pensando aquel objeto. Pero en el actualismo spinoziano se identifica la esencia del sujeto con la intelección (aproximadamente, la operación misma), con el intelecto y con la idea, y por consiguiente, queda implicado que todo conocimiento debe proporcionar de suyo el conocimiento del sujeto y de la intelección.

En caso de que las aseveraciones anteriores sean correctas, resulta manifiesto que la intuición central de la gnoseología spinoziana se apoya en construcciones metafísicas previas. Por ejemplo, "no podemos entender nada que no sea conducente a un conocimiento más perfecto de la intelección" (41), es muy claro, puesto que en todo pensamiento estaríamos pensando a la vez el objeto, la conciencia y el intelecto.

Evidentemente, se desecha por completo la noción de intelecto pasivo, y a ello se asocia que la evidencia primera



para nosotros sea la intelección misma (no el objeto, como ocurre en el tomismo, ni el sujeto, como querría Descartes). La absoluta inmanencia del pensar significa también, y esta es una consecuencia no innovadora pero importante, que los pensamientos particulares son solamente modificaciones intrínsecas de la idea dada o intelección.

Parece que puede afirmarse que la interpretación de la conciencia como reflexividad infinita es lo que permite a Spinoza entender el proceso intelectual como un proceso inmanente puro, en el que la idea actúa como causa eficiente y la conciencia como producto perfectamente adecuado e idéntico, puesto que se trata no más que de una reflexión eidética de un mismo contenido, la idea original dada.

Las ideas derivadas pueden tener doble comportamiento; introducir la pluralidad -en cuanto son producidas en su ser singular por el intelecto-; e introducir la identidad, en cuanto su conjunto refleja al intelecto de todas las maneras posibles (algo semejante a como la "natura naturata" refleja de todas las maneras posibles a la "natura naturans").

Una tipificación metafísica puede hacerse del siguiente modo:

1) Hay una identidad del proceso ideativo con la idea dada.

La idea de la mente y la mente son la misma cosa.

2) Se introduce un puente: la idea de la idea es la forma de la idea. Las ideas derivadas son formas que constituyen un infinito en acto que refleja de todas las maneras posibles a la idea dada dentro de ella misma.

3) La pluralidad se debe a las ideas derivadas en virtud de un proceso infinito.

4) El proceso cognoscitivo tiene una doble actividad: eficiente, por la idea dada, y formal, por las ideas derivadas, pues toda la diversidad de ellas se debe al proceso reflexivo.

En las explicaciones que la tradición aristotélica da al problema del conocimiento, es un elemento esencial la constatación de que es necesario un tercer elemento, además del objeto y la intelección. Ello en virtud de que debe actualizarse lo que solamente en potencia es inteligible, porque no se tiene un universo enteramente actual. Es decir, hay tres entidades diversas: objeto, intelección e inteligencia.

Por otra parte, es por medio del conocimiento objetivo que la mente se hace inteligible y puede entonces entenderse a sí misma. Además, el objeto adecuado a la inteligencia divina es solo ella misma.

Nuestro intelecto, en la escolástica aristotélica, es agente doblemente: porque tiene un "plus" que le debe a su causa final (Dios), que es "noesis noeseus"; y por la pasividad de nuestro entendimiento respecto de sus objetos propios (parece aceptable afirmar que no es nuestro entendimiento el que produce sus ideas reflexionando sobre sí mismo). Esta es una de las razones por las que se afirma que cuando la dimensión activa de nuestro entendimiento llegue a separarse de la pasividad del intelecto posible, también él llegará a ser un cierto "noesis noeseus".

Lo que Spinoza intenta es, según se presenta, conciliar los dos aspectos: temporalidad y eternidad, y su paralelo finitud-infinidad, pero es difícil no sospechar de que lo que se ha

conseguido no es, en realidad, una confusión de ambos extremos.

Todo el proceso cognoscitivo discurre para Spinoza dentro de los márgenes del cognoscente, sin posibilidad de recibir influencia externa. Lo esencial e inmediato en el conocimiento es que, dada la idea de algo, se origina un proceso al infinito de ideas derivadas.

#### 4.3.2 Características fundamentales del proceso cognoscitivo.

En base a los resultados anteriores, se extraen las siguientes características del conocimiento:

1. Tiene un comienzo "puro", que es el conocimiento objetivo. Para saber no hace falta saber que sé, basta saber algo, es decir, la aprehensión de la esencia objetiva.
2. No da lugar a resultados externos ni a referencias al exterior, al ser efecto de una causa suficiente o total.
3. Es un proceso actualmente dado, porque es producto de una causa pura, sin interferencia material o potencial, que son las que impiden la simultaneidad.
4. Es un proceso infinito, porque sólo una causa externa podría hacerlo cesar.
5. La naturaleza del proceso intelectual en Spinoza impide la causalidad material y final. Sólo permite que subsista la causalidad eficiente, para caracterizar el comienzo absoluto, y la formal, movida inmediatamente por la causa eficiente, que sirve entonces para tipificar los actos inmediatos del entendimiento.

Puede anotarse ahora que si la causa eficiente y la causa

formal producen una identidad, el paso de una a otra causalidad no es un paso de la causa al efecto o de la potencia al acto, sino una producción expresiva sin ningún resultado "ad extra" (algo que recuerda la producción del "verbo mental", como expresión de un conocimiento, pero sin salir de quien lo pronuncia).

Spinoza identifica nuestro ser y nuestro entender (42), de tal manera que los productos del intelecto no sólo son immanentes, sino que pertenecen a nuestra misma naturaleza (pues la idea deviene un modo del entendimiento).

Si se quiere tipificar al proceso cognoscitivo en términos del "verbo mental", diríamos que el proceso intelectual es una dicción perfecta de la que resulta la identidad entre el intelecto eficiente y el conjunto infinito de las ideas derivadas.

6. Pero ahora conviene aclarar lo que quiere decirse con el término "expresión", que en Spinoza se ubica en su gnoseología y en su peculiar explicación del conocimiento.

La expresión tiene dos en lugar de tres términos: lo que expresa -causa eficiente- y lo que es expresado -causa formal-. La expresión es identidad de causa y efecto -en la medida que todavía es posible utilizar esas palabras-; y por tanto, se desvanece en ellos, en lugar de ser un tercer término diferente a estos dos (es decir, lo que la tradición suele designar al distinguir entre lo expresado, la expresión y el que expresa).

Esa reducción a dos de tres términos en la gnoseología tiene un fundamento metafísico, a saber, la actividad pura propia de

(42) TB, II, c. XXVI.

todo lo que hay, porque tanto la causa como los efectos son puramente actos en su relación mutua. Por consiguiente, no cabe que la actividad adquiera una consistencia distinta de la que ellos mismos tienen.

Ahora es preciso completar el panorama de la inmanencia en quien es su sujeto por excelencia, es decir, la sustancia única. Así, es de tenerse en cuenta el siguiente pasaje:

"La causa más libre y que conviene mejor a Dios es la causa inmanente, porque el efecto producido por esta causa depende de ella de tal suerte que no puede ser ni ser concebido sin ella, y que no queda sometido a ninguna otra; además, le queda unido de manera que constituye un todo con ella" (43).

El texto afirma que el tipo de causalidad que conviene a Dios es precisamente la actividad inmanente, que los otros textos atribuyen al intelecto: la intelección o proceso ideativo resulta, así, ser el proceso típico de la inmanencia, al que se ajusta incluso Dios cuando produce el universo (44). Esta idea no es repetida explícitamente pero sí es aplicada, por ejemplo, en la Ética (45), cuando Spinoza afirma que Dios produce las cosas como el intelecto sus ideas, y éste precisamente es el nervio del sistema spinoziano.

Semejante afirmación -que Dios produce las cosas como el intelecto produce sus ideas- significa que el intelecto infinito es producido del mismo modo que él mismo produce sus ideas, y por consiguiente hay una comunidad de naturaleza entre el intelecto y sus causa (de la misma manera que el conjunto de los efectos del intelecto es igual al mismo intelecto). Por tanto, de hecho, el conjunto de intelectos finitos es igual al intelecto divino o

-----  
(43) TE II, C. XXVI.

(44) Cfr. RCE, p. 135.

(45) EMG I, prop. XVI: II, prop. III.

inteligencia infinita, puesto que son sus productos.

El razonamiento por el que se llega a esa conclusión no es sencillo. El intelecto infinito sería producido, del mismo modo que él produce sus ideas: junto a su comunidad de naturaleza con Dios, se indica una diferencia modal con la esencia divina, esto es lo mismo que decir que el intelecto infinito es un producto más de la esencia de Dios, siendo solamente un modo del atributo pensamiento (46).

Si efectivamente la ideación y el intelecto conservan las características mencionadas, lo que se sigue para completar el desarrollo de la teoría spinoziana es una explicación del carácter modélico de la ideación; porque no hay diferencia entre la producción de ideas y cualquier otro tipo de producción en los modos de la sustancia. Dicho con un tono diferente, todo efecto no es más que una manifestación de su causa. Así, ocurre el proceso ideativo como conjunto infinito de ideas dadas, no en forma privativa del intelecto, sino que es un proceso que tienen en común todos los modos reales como su actividad esencial. En consecuencia, por poner un ejemplo, el universo corpóreo sería un conjunto infinito de modos extensos en acto, en donde cada uno de los modos extensos sería lo que la idea es en el atributo pensamiento.

Vale la pena recordar que el modelo de inmanencia al que se ha ajustado Spinoza es justamente la inmanencia de las ideas, no la inmanencia que se encuentra, por ejemplo, en los procesos vitales. Las consecuencias de utilizar ese modelo son abundantes.

---

(46) Cfr. RCE, p. 136.

A manera de ilustración especialmente relevante, conviene advertir que en la inmanencia de las ideas desaparece la finalidad, como se ha visto, mientras que la inmanencia animal es característicamente finalista. De allí que Spinoza proponga una nueva definición de la vida, ignorando por completo ese carácter teleológico de la actuación biológica, y poniendo en su lugar una noción de vida, como la "fuerza por la que cada cosa persevera en su ser" (47). Y con esa definición se hace posible extender el calificativo "vida" o "ser vivo" a todo cuanto existe, al grado de que la inmanencia de la idea abarca, encierra a la de la vida: "donde hay idea hay vida" (48).

El concepto de vida de Spinoza se modula según la inmanencia de la idea; pero la noción central que permite toda la construcción es, otra vez, la de "causa sui" (49): "la fuerza con la que Dios persevera en su ser no es nada fuera de su esencia, por lo que se expresan con la máxima exactitud quienes llaman a Dios 'la vida'". Así que la causa inmanente es la "causa sui". Dios produce las cosas como el intelecto sus ideas, e incluso más: como El se produce a Si mismo. La esencia y la existencia que integran la "causa sui" deben comportarse como el intelecto agente (que actúa) y el conjunto de sus ideas, es decir, como eficiencia y formalidad.

La pregunta que se impone es: si Dios produce sus atributos de la misma manera que produce las cosas, ¿por qué los atributos no se distinguen de Dios? ¿cómo es posible que cada uno sea igual a El? Si la expresión, el conjunto de los modos de la Sustancia,

(47) CM. II, c. VI, CG. I, p. 260. RCE, p. 138.

(48) EMG II, prop. XII, Esc.

(49) EMG. Def. I.

es una actividad homogénea. ¿por qué la expresión de los atributos es diferente de la expresión de los modos?

#### 4.4 Paralelismo metafísico. La idea y el objeto.

##### 4.4.1 Paralelismo metafísico.

El sistema filosófico elaborado por Spinoza ha sido llamado "paralelismo metafísico" por la peculiar estructuración que hace de los atributos y modos de la sustancia. A cada modo del atributo extensión corresponde un modo del atributo pensamiento, y este segundo modo recibe el nombre de "idea", de manera que a cada cosa corresponde en la realidad sustancial una idea. Sin embargo, es importante hacer notar que no se trata de correspondencia como si fueran dos órdenes, dos cadenas de causas, a saber, el orden de los cuerpos y el orden de las ideas. Hay solamente un orden, aunque puede ser concebido de dos maneras según cada atributo; lo definitivo es que "el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas" (50).

Ahora bien, según se ha visto en el apartado precedente, no es solamente que el paralelismo se encuentre entre la extensión y el pensamiento, sino la idea y cualquier otra manifestación modal de la sustancia, aunque el hombre no conozca más que estos dos atributos.

Así que "consideremos la naturaleza bajo el atributo extensión o bajo el atributo de pensamiento, o bajo cualquier otro atributo, encontraremos uno y el mismo orden y una y la



misma conexión de causas; es decir, en uno u otro caso se sigue la misma cosa" (51).

El planteamiento inicial de la filosofía cartesiana en el tema de la substancia se enfrentó con el problema de la "comunicación de las substancias": cómo los espíritus pueden obrar sobre los cuerpos y los cuerpos sobre los espíritus. Con el paralelismo monista, Spinoza pretende desaparecer la dificultad, ya que siendo una sola la substancia, todo lo extenso es a la vez pensante, y todo lo que piensa es extenso. Cree que de esa manera soluciona la dificultad cartesiana de la interacción entre el alma y el cuerpo: ambos son la misma cosa, pero bajo diferente punto de consideración: el alma es un modo finito del pensamiento y el cuerpo lo es de la extensión. Cumpliéndose la ley del paralelismo metafísico, cada movimiento corporal, por ejemplo, es simultáneamente un conocimiento o idea. No habría entre los atributos y modos interacción alguna -pues son esencialmente heterógenos, no tienen nada en común para influirse; pero el despliegue de uno y otro es una coincidencia perfecta, porque son el mismo despliegue.

Desde luego, para que estas explicaciones se puedan tomar como reales se precisa olvidarse de la experiencia que nos indica que hay una relación de causalidad entre el alma y el cuerpo. Al menos, cada hombre experimenta continuamente que su actuación es guiada por su querer y su conocer, premeditadamente.

Pero para el filósofo holandés el argumento más endeble que se puede argüir es, justamente, la experiencia. Siendo la mente y el cuerpo lo mismo pero concebido bajo atributos diferentes,

---

(51) Loc. cit., nota.

las actividades mentales estarán tan determinadas como las actividades corporales. La mayor interiorización posible de la causalidad, es decir, la actuación libre, no pasa de ser una ilusión. El sentimiento espontáneo que inclina a creer que los actos deliberados son libres, se debe simplemente a que se ignoran sus causas; y entonces se piensa que no las tienen.

La extensión y el pensamiento no pueden actuar una sobre otro, ni viceversa; perteneciendo a atributos heterogéneos, el alma no puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo, ni el cuerpo puede influir en que el alma piense (52). No resulta contradictorio con el concepto de que el alma sólo se conoce en la medida de las afecciones de su cuerpo ya que esas afecciones "corresponden" plenamente a las modificaciones del alma: cada movimiento o afección corporal es en la mente una idea. Pero una idea o conocimiento es efecto de otra idea que es su causa, y no de alguna acción corporal. Nunca una idea puede causar un cuerpo o viceversa. Está claro que de semejante manera a como ocurre entre el pensamiento y la extensión, ocurriría entre el pensamiento y cualquier otro atributo, porque cada uno es infinito "in suo genere" y no limitado por los demás, sino que sus modos guardan entre sí un paralelismo riguroso: a cada modo de cada atributo "corresponde" un modo de otro, unificados en la única sustancia. Pero principalmente, como se ha visto, hay un modelo que es característico de la actividad de la idea y que es seguido por la misma naturaleza divina en todo su actuar:

"las cosas ideadas se subsiguen y concluyen de sus atributos de la misma manera y con la misma necesidad

---

(52) EMG I, Def. II: "Corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore".

con que mostramos que se subsiguen las ideas del atributo pensamiento" (53).

"Cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, se sigue objetivamente en Dios de la idea de Dios en el mismo orden y con la misma conexión" (54).

Desde luego, resulta difícil no sospechar que, independientemente de la refutación metafísica que semejante explicación pueda merecer, desde el punto de vista del conocimiento se ha operado una llamativa transformación en el concepto de tipo físico, o en la manera de entender a los entes corpóreos. En concreto, se trata a esos objetos tal como si fuesen objetos geométricos, se habla de una extensión que no es ya la materia o los cuerpos de la experiencia, sino, como dice Gilson, "Spinoza reduce los cuerpos «a modos finitos de una extensión puramente inteligible...». De este modo se vió obligado a tratar la naturaleza de la causalidad en el mundo material y, por supuesto, a negarla" (55).

A pesar de su reiterada insistencia en que "el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas" (56), Spinoza no se decide a elaborar una ciencia sobre los cuerpos, una física o una medicina concretas, sino que siempre se quedó en sus consideraciones especulativas. Tampoco sería posible, por tanto, "aplicar" sin más a los cuerpos las conclusiones a que se llegara en una serie de deducciones, porque, dice, si se están considerando las cosas bajo un atributo en particular, hay que continuar en esa línea consecuentemente y

(53) EMG II, prop. VI, Corolario.

(54) EMG II, prop. VII, Corolario.

(55) GILSON, E.: La unidad de la experiencia filosófica, pp.242-243.

(56) EMG II, prop VII.

no cambiarlo irresponsablemente (57). Aunque además, para el orden del conocer humano, es necesario conocer las cosas por su esencia, o en su defecto, por su causa próxima (58).

Teniendo a la vista las anteriores consideraciones generales, parece posible hacer un más detallado comentario sobre las relaciones que entre si guardan los modos del pensamiento y los modos de la extensión desde la perspectiva del estudio del conocimiento, o. en otras palabras, las relaciones entre la idea y el objeto.

#### 4.4.2 La idea y el objeto.

El primer momento de la cuestión tiene un carácter problemático: el punto de partida es la afirmación de Spinoza en el sentido de que la idea y la cosa, lo ideado, son diferentes:

"La idea verdadera... es algo diverso de su ideado; va que una cosa es el círculo y otra la idea del círculo. Pues la idea del círculo no es algo que tenga periferia y ancho como el círculo, ni la idea del cuerpo es el mismo cuerpo..." (59).

Pero Ignacio Falgueras nota que se trata de una diferencia muy fuerte: "Y este es el sentido de la distinción radical entre idea e ideado que expresa el primer texto: idea e ideado se distinguen tanto como el pensamiento y las cosas...Pero...como cosa y cosa, no como lo real y lo irreal" (60).

Esa distinción entre idea y cosa tiene mayor alcance del que a primera vista parece, y su sentido se precisa con otro texto que contiene un razonamiento complejo:

(57) Cfr. COPLESTON, F.; Op. cit., p.24.

(58) Cfr. TIE, nn.92-93.

(59) TIE; n.

(60) RCE, p.149

"Luego, si se dice: eso puede ser afirmado de la idea, mas no de la cosa misma, se equivoca uno, pues la idea de un atributo no existe materialmente; así, lo que se afirma no pertenece ni a la cosa misma ni a lo que de ella es afirmado; hay, pues una gran diferencia entre la idea y su ideado. Y, por consiguiente, lo que se afirma de la cosa no se lo afirma de la idea y viceversa" (61).

Debe centrarse el interés en la equiparación que se hace entre el objeto ideado y la cosa. En efecto, "se desprende que la pérdida del carácter objetivo por parte de la idea conlleva un desplazamiento del mismo a la cosa (62).

Alejándose de Descartes, para quien la idea tiene una dimensión respecto al sujeto y otra diferente respecto a la cosa, Spinoza hace objeto inmediato del conocimiento a la cosa misma, hace de la idea cosa. De allí la distinción que se establece entre ideas-de-las-ideas, que son puros modos del pensamiento; y las ideas-de-las-cosas, que son entes reales (63).

Para que esta afirmación no choque con el explícito rechazo de los entes de razón por parte de Spinoza, conviene tener presente que:

"Por lo que es patente que estos modos de pensar no son ideas de las cosas ni de ningún modo pueden llamarse ideas, porque no tienen ningún ideado que exista o pueda existir" (64).

Y explica Falgueras que "aunque las ideas derivadas no son entes de razón a lo clásico, si son puros modos o formas del pensamiento que carecen de objeto extramental. En cambio, las

(61) TB, I, c. 1: cit. RCE, p.148.

(62) Cfr. EMG, II, Prop. XI Y XIII, donde se asevera que el objeto de nuestra idea es el cuerpo" v RCE, p.148.

(63) Cf. RCE, p.149

(64) "Unde clare patet hos modos cogitandi non esse ideas rerum nec nullo modo ad ideas revocari posse; quare etiam nullum habent ideatum quod necessario existit aut existere potest". CM, I, C. I.

ideas de las cosas son ideas reales que existen con independencia del intelecto que las percibe (65).

Puede, ahora, entenderse el texto. Es el precedente inmediato de un establecimiento a priori de la existencia de Dios. En él, Dios se define como "el ser que tiene infinitos atributos", y al pertenecerle el atributo existencia, existe necesariamente. El paso del orden del pensar al del ser se justifica por Spinoza subrayando que la idea de un atributo es la idea de una cosa, por tanto no es un puro modo del pensar sino una idea real y verdadera. De allí que advierta que la idea de un atributo no existe materialmente, aunque sea real. Desde luego podría recomendar Spinoza, conviene no mezclar diversas clases de ideas: va en ello hablar de realidades o de irrealidades.

Así que la relación de la idea con el sujeto es distinta a la relación de la idea con la substancia, porque es diversa "la idea de la cosa" de la "idea de la idea" que puede encontrarse en el proceso denominado "ideación", que es la facultad de formar ideas que compete al intelecto en la medida que se relaciona con el sujeto.

La relación entre idea e ideado se complica grandemente porque pertenecen a atributos diversos, excluyéndose las relaciones -y sólo hay relaciones causales- entre los modos de cualquier atributo y las ideas correspondientes:

"Ni el cuerpo puede determinar la mente a pensar, ni la mente puede determinar el cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a ninguna otra cosa (si es que la hay)" (66).

Pero simultáneamente, toda idea verdadera es idea de una cosa u

(65) Cf. RCE, p.149, n.190.

(66) EMG, III, Prop. II.

objeto y todo ideado o cosa es objeto de una idea (67).

Para explicar esa correspondencia suele recurrirse al paralelismo. En ese recurso hay una clara trasposición o semejanza del pensamiento de Leibnitz porque Spinoza no tiene un término para conceptualizar esas peculiares relaciones: "...la perfecta coincidencia de los despliegues causales en seres absolutamente independientes entre sí, cuya garantía radica en la identidad de origen" (68).

La aplicación a las relaciones idea-ideado se sugiere por un texto que ya resulta familiar: EMG II, prop. VII:

"El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas".

Pero algunos autores opinan que el paralelismo es insuficiente. Spinoza afirma que idea y cosa constituyen una sola y misma realidad. Insiste especialmente en la unidad idéntica de cuerpo y alma, y en la de los atributos y la subjetividad. (69).

Como una posible explicación de la interna dinámica de este paralelismo metafísico, Ignacio Falgueras propone una tesis personal:

"Sostenemos que ni el paralelismo de la idea y cosa es absoluto, ni su identidad es simple...coexisten en la doctrina espinosiana un cierto paralelismo junto con una identidad compleja" (70).

El paralelismo entre idea e ideado no es absoluto, esto es, no se reduce al paralelismo entre los atributos infinitos de la subjetividad. Ocurre que la idea de Dios (la que es intelecto infinito, prototipo y causa de todas las ideas) es un modo

(67) Cf. CM. I. c. I; EMG II, prop. XIII, Esc.: no hay ideado sin idea, todos los entes tienen su idea.

(68) RCE, p. 152.

(69) Cf. EMG, II, Prop. VII, Esc.

(70) RCE, p.153.

infinito, y por eso pertenece al orden de los efectos y manifestaciones. Si el paralelismo fuera total -que el gnoseológico se redujera al ontológico-, el ideado que le correspondería a la idea de Dios serían los modos infinitos de los otros atributos (por ejemplo el movimiento y el reposo en el atributo extensión). Pero de acuerdo con Spinoza, el ideado que en realidad le corresponde son los propios atributos divinos. Por tanto, la tesis propuesta se confirma en lo que respecta a que el paralelismo no es absoluto.

Podría pensarse que, puesto que el ideado que corresponde a la idea de Dios son los atributos de la substancia, se estaría quizá manejando a la idea como un caso privilegiado dentro del paralelismo del sistema. Pero no es así, porque en realidad no importa que sea la idea infinita o cualquier otro modo infinito el que exprese la esencia divina; el problema es que un modo de un atributo pueda expresar la totalidad de esa esencia, cuando la propia sustancia requiere infinitos atributos y modos para expresarse.

La identidad simple entre idea y cosa, que sería la posición contraria a la identidad compleja propuesta por Falgueras, no es posible porque impide la independencia operativa y la diversidad específica de los atributos. La identidad de la potencia activa tiene dos posibles versiones:

- a) Una en que se niegue la pluralidad intrínseca de lo Uno spinoziano, se entendería como acto puro;
- b) Otra en que se destruye su unidad, y se entendería a la substancia como acto mezclado de pasividad, postura que impide la identidad de causa y efecto, o sea, es



incompatible con la immanencia spinoziana.

Por tanto, se apoya la tesis de Falgueras en lo que respecta a la unidad compleja.

Conviene tener en cuenta las siguientes puntualizaciones:

a) La relación idea-ideado es universal, no se restringe a un área particular de la realidad.

1. En el texto de Spinoza que aquí se presenta, se trata de observar que el "alma" de que en él se habla es una idea o esencia objetiva que nace de la esencia de un objeto, y cómo la relación que se establece entre esa idea y la cosa después se generaliza:

"La esencia del alma consiste, pues, en ser dentro del atributo pensamiento una idea o una esencia objetiva que nace de la esencia de un objeto que existe realmente en la naturaleza. Digo de un objeto que existe realmente... sin precisar ninguno de antemano, a fin de comprender no sólo las modificaciones de la extensión, sino también las modificaciones de todos los atributos infinitos, que tienen un alma lo mismo que la extensión" (71).

2. En este otro, su primer párrafo proporciona una confirmación de la generalización final anterior. En el segundo párrafo se establece esa relación de la cosa con la idea en Dios:

"Pues las cosas que hasta ahora hemos mostrado son ciertamente comunes y no atañen a los hombres más que a los restantes individuos, los cuales, aunque en diversos grados, sin embargo están todos animados.

"Porque de cada cosa se da necesariamente una idea en Dios, de la cual es causa Dios del mismo modo que de la idea del cuerpo humano: y, por tanto, cuanto dijimos de la idea del cuerpo

---

(71) TB, Apéndice sobre el alma humana.

humano, eso mismo ha de ser dicho necesariamente de la idea de cualquier otra cosa" (72).

Por tanto para Spinoza todas las cosas tienen su idea; y por consiguiente, la definición y esencia de todo individuo se constituye por la idea y la cosa, del mismo modo que idea y cuerpo definen al hombre. Incluso en el individuo total o naturaleza.

a) Ya que idea y cuerpo definen al hombre -alma o idea y cuerpo o cosa real- y ya que todas las cosas están animadas, luego todas se definirían por su alma y cuerpo, o sea, idea y cosa.

b) En la voz "objeto" o "cosa" se encierra una variable que da cabida a los modos de cualquier atributo (73), si se mantiene la equivalencia de los distintos atributos (74), debe aceptarse que la idea es utilizada en un nuevo sentido adecuado a la universalidad de la cosa.

c) La "idea" y el ideado son intrínsecamente referentes, como se ve en las respectivas definiciones:

ideado: "Por el nombre de Ente entiendo todo aquello que cuando es percibido clara y distintamente, encontramos que existe de modo necesario o al menos que puede existir" (75).

idea:

"El esse de la idea se dice en cuanto que todas las cosas están contenidas objetivamente en la idea de Dios" (76).

"... la relación idea-ideado es una relación universal, trascendente al sistema y cuyos términos se coimplican

-----  
(72) EMG II, Prop. XIII, Esc.

(73) Cf. EMG II.

(74) Cf. TB., apend. sobre el alma humana. prop. VII.

(75) CM, I, c.I.

(76) CM, I, c.II.

mutuamente"; Falgueras anuncia el camino y seguirá su propia solución: "idea e ideado son dos coprincipios del sistema" (77).

**OBSERVACIONES FINALES  
Y SINOPTICAS**

## OBSERVACIONES FINALES Y SINOPTICAS.

Spinoza conoce el procedimiento cartesiano de la duda metódica pero lo excluye por completo como camino para el conocer. Prefiere un método radicalmente distinto, busca un criterio que le permita distinguir las ideas verdaderas de las falsas y para lograrlo se basa en el conocimiento reflexivo, en el análisis de las ideas, de tal manera que llegue a discernir con claridad la clase de ideas que posee. De acuerdo con los resultados del análisis de las clases de ideas, no cabe que alguien posea una idea adecuada y no sea consciente de ello. No hay que temer ni dudar cuando se está frente a una idea clara y distinta (TIE n.62).

Lógicamente, la primera tarea que se impone es la caracterización de la idea verdadera, de manera que se la puede distinguir de cualquier otra percepción. La idea verdadera no es otra que la esencia objetiva de las cosas y conforme a ella se elabora el criterio de verdad, que se concreta en lo que a lo largo de este trabajo se ha llamado la norma de la idea verdadera dada.

La noción de verdad como correspondencia con la realidad es sustituida por la noción de verdad como norma de la idea en virtud de que, según Spinoza, si la idea es verdadera se distingue por una denominación intrínseca y no por una referencia a algo externo. En la idea verdadera hay algo por lo que se

distingue de las demás clases de ideas. Así pues, la idea verdadera es idea de algo simple o está compuesta de ideas simples; es clara y no confusa, es decir, no se trata de una percepción por los sentidos, sino que es propia de la razón: es congruente con toda otra idea verdadera; etc. Y los ejemplos de tal clase de ideas son dos: las nociones matemáticas, y la causa sui. Los ejemplos matemáticos corresponden al desarrollo que Spinoza hace en el TIE, en el cual adopta un punto de vista complementario con el de la ética, a la cual corresponde la exposición de la causa sui.

#### La perspectiva del TIE

Después de que Spinoza ha manifestado la fundamental inspiración ética de su obra, estableció como primer paso del camino al fin propio del hombre la reforma del entendimiento humano, reforma que lo haría capaz de conocer como es debido. Esa reforma comienza, justamente, con una enumeración de componentes del conocimiento. En la perspectiva del TIE se distinguen cuatro modos de percepción que a primera vista se antoja clasificar en dos grupos, correspondiendo los dos primeros modos de percepción al conocimiento sensible y los dos modos últimos al conocimiento intelectual. Sin embargo, esta sería una distribución incorrecta, ya que los primeros modos de percepción están más o menos mixtificados, especialmente los tres primeros, en los que nos parece encontrar indicios de una teoría de los signos, del lenguaje, de las nociones comunes y las universales, etc.

Durante su exposición, en los primeros párrafos de la obra, Spinoza no adopta una posición valoradora respecto de esos modos de percepción, e incluso les reconoce cierta utilidad práctica. Pero claramente se aprecia que un continuo lugar de referencias, un recurrente parámetro de comparación, es el que Spinoza constituye en base a la norma de la idea verdadera dada. Así, por ejemplo, se limita duramente el alcance de las "ideas universales", cuyo origen se pone en la imaginación, e incluso de las "ideas comunes", que a pesar de tener cierta validez no reúnen los requisitos de claridad y distinción que exige la idea verdadera dada.

Desde luego, el único modo de percepción adecuado para conocer el fin del hombre es el cuarto modo, justamente porque sólo en él se dan tales ideas verdaderas. Como parte del método, Spinoza incluso ofrece algunas "terapias" que "curen" al entendimiento de su afición por las ideas figuradas, imaginaciones y ficciones, que lo libren de las ideas dudosas y que, naturalmente, elimine las ideas falsas; todos esos "remedios" están orientados por la comparación con la idea verdadera dada.

Las ideas deberían tender a parecerse a nociones tales como la del triángulo o el círculo, que una vez conocidas permiten el acceso a todas sus propiedades de manera clara y necesaria.

La perspectiva del TIE es un camino "desde abajo". Partiendo de la reforma del entendimiento y sus contenidos, llegará a sentar las bases necesarias para un posterior estudio de las realidades filosóficas más importantes: los problemas éticos y metafísicos. Esos temas serían conocidos de acuerdo con

la norma de la idea verdadera dada.

Por esta razón, el TIE puede con justicia considerarse el lugar príncipe de la gnoseología spinoziana en sí misma considerada, en la condición del hombre-filósofo que busca la verdad, pero que todavía no la posee.

En el desarrollo del Tractatus mismo aparecen algunos puntos débiles. En nuestra opinión, difícilmente alguien podría estimar que el elenco del conocimiento ofrecido en esa obra sea completo. Se trata del conocimiento ordinario (por eso le hemos llamado gnoseología y no epistemología); incluso el modo de clasificar las clases de ideas corresponde más a una certeza subjetiva que a la seguridad de la verdad objetiva. El paradigma de la ciencia usado por Spinoza es el de una matemática de tipo cartesiano, a saber el de una geometría, paradigma que es asumido más o menos acriticamente por el filósofo.

Por otro lado, nada se dice respecto del conocimiento de las cosas físicas, aunque no es de extrañar tomando en cuenta que se ha operado una reducción de la realidad natural a mera modificación de la extensión (\*). Spinoza no se enfrentó nunca con los seres vivos sino que tendía a simplificarlos en la condición de "cuerpos" -modos de la extensión- condición en la que incluso encasillaba al cuerpo humano.

Spinoza apenas llega a plantearse la pregunta por el origen de las ideas. Aunque dice que las modificaciones del cuerpo son la medida del conocimiento que el alma tiene, e incluso llega a

---

(\*) Por un camino diferente, Etienne Gilson llega a una conclusión semejante: opina que la reducción de la realidad física a simple extensión matemática es un elemento teórico constante en la escuela cartesiana. Vid. La unidad de la experiencia filosófica, pp.232-234 y ss.



formular una definición materialista de la memoria, no puede superar la "incomunicabilidad" de los modos correspondientes a diversos atributos, como acontece en las percepciones confusas. Esas fisuras aparecen cuando los resortes de su sistema metafísico salen a la luz; pero ya pueden atisbarse desde el TIE cuando confiere al origen de la idea verdadera dada carta de innatismo (TIE n.39).

Si la idea verdadera dada tiene un origen distinto de las demás ideas -aunque sigue sin entenderse cómo puede haber otro origen de cualquier otra idea, a fuer de idea- y si sus características son distintas y casi opuestas a las de otras ideas, se diría que el término "idea" es usado equivocadamente.

Así pues, su origen es distinto: "Las ideas que formamos claras y distintas de tal modo parecen resultar de la sola necesidad de nuestra naturaleza que parecen depender de nuestra sola potencia; sucede lo contrario con las confusas. En efecto, se forman a menudo a pesar nuestro" (TIE n.108, VI).

En consecuencia, no es la misma potencia la que origina la idea verdadera y otra idea. Y a esta "otra" corresponde el carácter de paciente (TIE n.84); en tanto que la razón es primordialmente activa.

Es todavía un tema debatido si en Spinoza hay o no un monismo. Al respecto puede afirmarse con certeza que según él no hay un intelecto para cada hombre, sino que ya en el mismo TIE anunciaba que "somos parte de algún ser pensante" (n.73). Parece, pues, que la certeza en que se apoya Spinoza no es ya la certeza de presencia -como la llama Carlos Morales- del acto de conciencia (corrito cartesiano), sino aquella que se deduce del

principio de "pertenencia"; es decir, aquella intuición de que, en la medida que la mente humana pertenece a la mente divina, el contenido del acto de conciencia es divino, y a partir de él se puede deducir todo otro conocimiento. Intuición, por tanto, central; y que manifiesta en buena medida el "espíritu" del sistema spinoziano.

En todo caso, parece muy aceptable la conclusión de que la posición de Spinoza corresponde a una metafísica del conocimiento y a una metafísica fundada en una determinada teoría del conocimiento.

#### La perspectiva de la EMG

En la ética Spinoza explica sus teorías desde una postura diferente a la del Tractatus. No solamente que en uno comience por los fundamentos del intelecto humano, mientras que en la otra empieza por la metafísica, sino que en la ética Spinoza se considera en posesión de la verdad, mientras que en el Tractatus todo, da la impresión de apuntar hacia ella. Una noción, empero, permanece inalterada: la norma de la idea verdadera dada. En el TIE Spinoza no se atreve a declarar que basta conocer la idea verdadera para poseer el conocimiento de toda la realidad. Sin embargo, en la EMG esa idea tiene un nombre propio: es la causa sui. Dios, la Naturaleza o la Substancia.

En consecuencia, la causa sui es un principio en el orden del conocimiento, puesto que ella es la idea verdadera dada que impone la norma de toda verdad; y también es un principio en el orden de la realidad. A partir de ese principio hay una

concatenación rigurosa y necesaria en todos los órdenes, cada uno de los cuales corresponde a cada uno de los atributos de la Substancia, de allí que "el orden y la conexión de las ideas es el mismo orden y conexión de las cosas". No son dos órdenes sino un solo orden visto desde atributos heterogéneos; no una diversidad de realidades -una sola es la Substancia existente- sino una identidad compleja.

El paralelismo metafísico como identidad compleja es el resumen de la filosofía de Spinoza. Y es un resumen que deja ver las fallas del sistema.

Por una parte, es un sistema de método único indistintamente aplicado a la realidad "en su conjunto", sin atreverse a aplicarlo a las cosas singulares; si bien su autor insiste en la importancia de completar el conocimiento por medio de la adecuada captación de las cosas singulares. El método único se apoya en la supuesta validez absoluta de la primera noción, a saber, la causa sui. Ahora bien, siendo un primer principio, la causa sui es indemostrable. Pero un principio no sólomente es indemostrable, sino que es evidente, y la causa sui no nos parece, en modo alguno evidente.

Aceptar que Spinoza conocía la causa sui es tanto como decir que poseía la idea verdadera dada, la norma de toda verdad, la esencia objetiva de Dios. Pero lo único que en realidad tenía Spinoza era una noción anselmiana, un "concepto" de Dios que le permitía usar el argumento de San Anselmo y que adolece del mismo defecto: no puede llegar más que a una existencia pensada porque no es más que una noción, un "todo" por indefinición, una abstracción de todo contenido definido.

Huelga decir que el método riguroso de Spinoza es completamente inadecuado fuera de un contexto matemático o matematicista. En congruencia con esa dificultad, Spinoza borra los temas que no caben en su Sustancia: la contingencia, la libertad, la materia, la finalidad, la vida de los animales, los conceptos no-matemáticos, etc.

La antropología es el lugar donde más fácilmente se descubren las graves consecuencias de esas teorías. Así, por ejemplo, dice del alma en otra obra que "lo que el hombre tiene de pensamiento y que llamamos alma es necesariamente una modificación del atributo que denominamos pensamiento, sin que a su esencia pertenezca otra cosa distinta de esta modificación, y esto hasta tal punto que, en cesando dicha modificación, cesa también el alma" (De mente hominis, apéndice.), y no sólo cesa, sino que bien visto, es prácticamente la disolución de todo vestigio de superioridad ontológica del alma, eso que tradicionalmente se conoce como espíritu. Evidentemente, hay otras consecuencias tan graves como estas y aun mayores en los terrenos de la metafísica y la teodicea, pero que exigirían desarrollos propios.

#### La metafísica de la idea verdadera

El punto de encuentro de la metafísica y la gnoseología de Spinoza se da en las peculiares relaciones que se establecen entre la idea y el sujeto. La idea es un "modo" de la sustancia, algo semejante a lo que en terminología escolástica se llama "accidente propio", una característica que se deriva de la

esencia misma de la sustancia.

A la idea en cuanto unida a Dios corresponde doble actividad: una esencial o ideativa, que no produce ningún "novum", y otra actividad existencial o generativa, según la cual las ideas como reales proceden del conjunto de todas las ideas en cuanto afectan a Dios.

La actividad esencial de las ideas o ideación es una operación de identidad que consta de dos coprincipios, formal y eficiente, y esa operación se constituye en modelo de toda actuación, incluso de la actividad de la "causa sui".

En cuanto al origen de la idea, tiene un comienzo "puro", en sentido idealista: es un elemento puramente racional. Su actividad no tiene efecto exterior, como tampoco se origina por intervención de un agente externo: es producto de una causa pura y actual, sin participación de potencialidad alguna y por tanto su actividad es un proceso infinito. Estas características definen la inmanencia según las dimensiones a las que Spinoza la reduce: inmanencia de tipo noético y que excluye la causalidad material -en cuanto elimina la potencialidad- y la causalidad final -en cuanto impide toda contingencia. Y precisamente la materia y el fin dan lugar a los otros tipos de inmanencia que Spinoza omite.

Por lo tanto, en lo que respecta al hombre, Spinoza no tiene más remedio que identificar al ser humano con su conocimiento.

La inmanencia según Spinoza se manifiesta especialmente en el tema de la "expresión". Resulta lógico, pues la expresión se ubica en el campo del trinomio ser-pensar-decir, que es un proceso principalmente noético. Y se ha visto suficientemente que

Spinoza entiende la actividad perfecta y la substancia de acuerdo con un particular modelo eidético.

En virtud de la identidad actual entre causa y efecto, se opera una identidad compleja entre lo que expresa (causa eficiente) y lo expresado (causa formal), o lo que es lo mismo, entre la "potentia agendi" divina y la "potentia cogitandi". La expresión, entonces, no es algo distinto de lo que expresa y lo expresado, es su identidad.

Y ya que el modelo de la actividad del intelecto es el mismo que sigue Dios en su propia actividad -pues solo le conviene la actividad inmanente- resulta que el conjunto de los efectos de Dios son la misma causa divina, porque constituyen la misma naturaleza. Estos resultados implican la identidad del proceso ideativo con la idea dada.

Sin embargo, parece que no solamente en la elección del principio por parte de Spinoza se ha introducido el error. En efecto, la causa sui es un principio, indemostrable en tanto principio, pero no evidente. Sólo tiene el recurso de apelar a la intuición y al innatismo. Pero además, no parece que sea del todo acertada la noción de inmanencia usada por Spinoza.

También en el aristotelismo se ha visto que la inmanencia propia de las praxis perfectas, entre las que se encuentra de modo eminente el conocimiento, consiste en la identificación entre facultad y objeto (sensible o inteligible) que se da en el acto cognoscitivo (\*\*). Pero el conocimiento tal como se nos

(\*\*) De Anima, III, 8, 431 b 22: "El conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible"; De An. III, 5, 430 a 14: "existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas"; y De An. III, 2, 425 b 29.

presenta no tiene un origen puro. Para Spinoza todo el proceso cognoscitivo discurre dentro de los márgenes del cognoscente sin recibir influencia externa, lo cual no acontece en el conocimiento humano. Ni siquiera los cartesianos asignan un conocimiento de esa clase a ningún ser fuera de Dios.

La identidad entre objeto y facultad en la operación cognoscitiva es identidad o actualidad justamente en el acto cognoscitivo u operación, pero no es identidad "in re" de la facultad, el objeto y el verbo, o lo que es lo mismo, entre el que expresa, lo expresado y la expresión. Spinoza destruye por completo la posibilidad de acceder a un estatuto peculiar del conocimiento al hacer de la idea una cosa, un ente real al modo como es real la mente.

Además, a la facultad corresponde un "plus" respecto del conocimiento, aunque sólo fuera porque no todo lo inteligible es actualmente entendido y por consiguiente se precisa una actualización de lo que en potencia es inteligible.

Por otra parte, Spinoza parece caracterizar de manera negativa la inmanencia, en contraste con el aristotelismo. Para Spinoza la inmanencia es primeramente falta de coacción externa, actividad espontánea que brota de la misma esencia (EMG III, Prop.7). Su formalismo le lleva a la negación explícita de la causalidad final. Por contraste, en el aristotelismo las acciones inmanente (praxis) o transitiva (kinesis), se distinguen en relación con el fin: praxis es aquella en la que se da el fin (Metafísica XII, 6, 1048 b 22), y la acción perfecta es en la que se da el fin (Metafísica IV, 24, 1023 a 34). La atemporalidad o actualidad de la praxis perfecta deriva justamente de la posesión

del fin (Física IV, 11, 219 a IV; Metafísica XII, 6, 1048b 23). Una praxis perfecta no tiene término, no termina cuando alcanza su fin. al contrario, sólo hay praxis perfecta cuando hay fin alcanzado, poseído. Si en la acción no se poseyera el fin, o bien no es praxis -acción inmanente- o bien no habría acción. Pero aunque de modo explícito Spinoza desecha la consideración de la causa final, resulta más importante la desvirtuación que consecuentemente lleva a cabo sobre la causalidad eficiente, la cual se aprecia en ese bifrontismo eficiencia-formalidad que preside la actuación de la sustancia.

No parece que Spinoza tuviera en cuenta estas limitaciones de un tipo de inmanencia eidética, independientemente de que excluye desde el principio otros tipos de actuaciones inmanentes, como la inmanencia vital, en la que el fin se da estrechamente vinculado a la naturaleza, naturaleza que tal vez sea menos "perfecta" que la matemática Sustancia spinoziana, pero es más real.



## BIBLIOGRAFIA

## B I B L I O G R A F I A

- SPINOZA, Baruj de, Tractatus De Intellectus Emendatione, Et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur; Spinoza Opera, Arsgb. Carl Gebhardt, Heidelberg, 1910, tomo II.
- SPINOZA, Baruch de, Tratado de Reforma del Entendimiento; prólogo y traducción de Lelio Fernández y Jean Paul Margot, Universidad Nacional de Colombia, 1984.
- SPINOZA, Baruch de, ética demostrada según el orden geométrico y dividida en cinco partes; prólogo y traducción de José Gaos, Nuestros Clásicos n.52, UNAM, México, 1983.
- FALGUERAS Salinas, Ignacio, La «res cogitans» en Espinosa; Ed. Universidad de Navarra S.A., Pamplona, 1976, 307 páginas.
- MORALES, Carlos, Baruch Spinoza: Tractatus theologicus-politicus; Crítica Filosófica n.16, Ed. Magisterio Español S.A., Madrid, 1978, 250 páginas.
- FRAILE, Guillermo, Historia de la Filosofía, tomo III: "Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)"; La Editorial Católica, Biblioteca de autores Cristianos, Madrid, 1966, 1115 páginas.

- COPLESTON, Frédéric, Historia de la Filosofía, vol. IV: "Descartes a Leibniz"; 5ª ed. castellana, Ed. Ariel, México, 1982.
- HIRSCHBERGER, Johannes, Historia de la Filosofía, tomo II: "Edad Moderna, Edad Contemporánea"; Ed. Herder, Barcelona, 1956.
- RABADE Romeo, Sergio, Espinoza: razón y felicidad, Ed. Cincel, Madrid, 1987.

#### Bibliografía Secundaria:

- ARISTÓTELES, Ética Nicomaquea, Tr. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1954.
- ARISTÓTELES, Metafísica, ed. trilingüe por Valentin Garcia Yebra, Ed. Gredos, Madrid, 1982.
- ARISTÓTELES, De Anima, en el vol. Obras, Tr. Francisco de P. Samaranch, Ed. Aguilar, Madrid, 1977.
- AQUINO, Tomás de, Suma Teológica, 16 volúmenes, Ed. Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959.
- AQUINO, Tomás de, Exposición del "De Trinitate" de Boecio, Tr. Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández, EUNSA, Pamplona, 1986.
- CARDONA, Carlos, René Descartes: Discurso del Método, EMESA, Madrid, 1975.

- CARDONA, Carlos. Metafísica de la opción intelectual. Rialp, Madrid, 1973.
- DELEUZE, Gilles. Spinoza y el problema de la expresión; Tr. Horst Vogel, Muchnik Editores de Idiomas Vivientes S.A., Barcelona, 1975.
- G.E.R., Gran Enciclopedia Rialp, Ed. Rialp S.A., Madrid, 1971, 25 volúmenes.
- GILSON, Etienne, El ser y los filósofos, EUNSA, Pamplona, 1979.
- GILSON, Etienne, La unidad de la experiencia filosófica; 2ª ed., Ed. Rialp, Madrid, 1966.
- GONZALEZ Alvarez, Angel. Manual de Historia de la Filosofía; 2ª ed. ampliada, Ed. Gredos, Madrid, 1960, 570 páginas.
- KLIMKE, Federico y COLOMER, Eusebio, Historia de la Filosofía; 2ª ed., Ed. Labor S.A., Barcelona, 1967.
- LIANO, Alejandro, Gnoseología; EUNSA, Pamplona, 1983.
- YARZA, Iñaki, "Sobre la praxis aristotélica", Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 1986, vol. XIX, no. 1.