

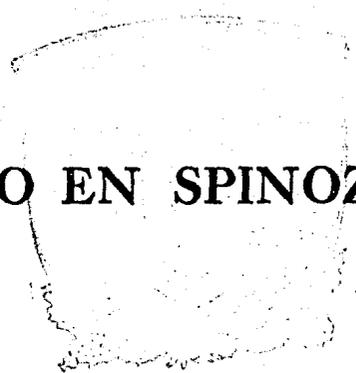
24, 13



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

## DEL METODO EN SPINOZA



FEB. 1 1990

SECRETARIA DE  
EDUCACION PUBLICA

**T E S I S**

PARA OBTENER EL TITULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A  
ARTURO GUZMAN RAMIREZ



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **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.

## DEL METODO EN SPINOZA

INTRODUCCION . . . . .	1
------------------------	---

1. Concepto del método . . . . .	7
----------------------------------	---

### PRIMERA PARTE

#### Determinaciones históricas del método spinoziano

2. Euclides . . . . .	11
3. Descartes . . . . .	18
4. Hobbes . . . . .	24

### SEGUNDA PARTE

#### Determinaciones esenciales del método spinoziano

5. La doctrina de la definición . . . . .	34
6. La teoría del conocimiento . . . . .	46
6.1 Deducción genética de los géneros de conocimiento . . . . .	51
6.2 Formulación de los géneros de conocimiento . . . . .	52
7. La idea verdadera . . . . .	60
7.1 Criterio de verdad . . . . .	66
8. Tractatus de Intellectus Emendatione . . . . .	70
9. Ethica Ordine Geometrico demonstrata . . . . .	79
9.1 Determinación formal de los elementos metodológicos de la Etica . . . . .	82
9.2 Interpretación metodológica de los Libros de la Etica . . . . .	84
10. El mos geometricus . . . . .	88
10.1 Resumen de las determinaciones esenciales del método spinoziano . . . . .	89

### APENDICE

11. Fichte . . . . .	98
12. Hegel . . . . .	105
13. Marx . . . . .	112

CONCLUSIONES FINALES . . . . .	119
--------------------------------	-----

Notas . . . . .	131
Bibliografía . . . . .	139

## INTRODUCCION

El análisis que presento a continuación tiene como objetivo plantear la problemática del método en Spinoza. Desde su título ya se anuncian los límites del proyecto; de modo que no pretende un estudio en todos sus detalles ni dar respuesta a todos los enigmas que plantea, sino proponer simplemente una lectura de Spinoza que tenga como efecto sugerir algunos puntos básicos para la comprensión del método en sus determinaciones más profundas, a saber, más esenciales. Es, por tanto, un enfoque que no contempla todos sus elementos, sino aquellos que, a mi juicio, abren la posibilidad para una mejor comprensión de este problema del spinozismo de la que ha tenido hasta ahora. Como se ve tampoco es una lectura imparcial como aquellas que nada restan ni nada agregan al original y que lo dejan tal como está.

Para confesarlo de una vez, se trata de una lectura cuyo propósito tiene como marco general de análisis el método, sin dejar ipso facto de llamar la atención sobre algunos puntos mal conocidos del mismo, o bien, erróneamente interpretados y otros hasta ignorados, pero sin salirse del contexto mencionado. La importancia de esto es mayor de lo que se piensa, si se tiene en cuenta que gran parte de los problemas metodológicos pueden tener o tienen vigencia en la actualidad, como pudiera ser el caso con Spinoza, del que se ha empezado a sospechar que por su filosofía corre una vena materialista y científica. Esta es una determinación que intentaré hacer ver cómo se manifiesta en distintos terrenos de su filosofía. Pido entonces que se tomen bien en cuenta estas reservas, sin las cuales esta tentativa de reflexión epistemológica sobrepasaría sus límites.

En realidad, la obra de Spinoza no es muy extensa, sin embargo, es extremadamente densa. Por ello, no siempre serán debidamente apreciados los diversos matices, que en gran número envuelven a su pensamiento hasta en sus reservas más netas y determinaciones

más profundas. Spinoza, sin duda alguna, es un filósofo de gran rigor, lo que se manifiesta tanto en la compleja articulación de sus razonamientos agudos, como en la exactitud de su terminología. Después de todo, perteneciente a un periodo histórico dado y, por tanto, sin poder sustraerse al uso impuesto por aquel tiempo, Spinoza se vió obligado a utilizar conceptos teológicos para expresar sus ideas y, tal vez, con objeto de que fueran más accesibles a sus lectores, sin que excluya tampoco su uso como el de una careta o disfraz, al modo de una medida de estrategia perspicaz, para encubrir su materialismo. Simplemente pasar por alto esta prevención ha provocado una serie de interpretaciones de la misma línea, consagradas por toda una tradición idealista casi exclusivamente de origen alemán (idealismo alemán), por ejemplo, aquellas de procedencia hegeliana.

Hay una cuestión que debemos aclarar, aunque sea brevemente, porque también ha dado lugar a equívocos que todavía se siguen presentando. Existe una tendencia común en las interpretaciones hechas del spinozismo que pretenden cerrar las mediaciones o distancias que lo separan de lejos del cartesianismo, siendo dos las premisas en que basan sus argumentos: por un lado, porque ambas filosofías pertenecen al mismo periodo histórico, o sea, al racionalismo del siglo XVII y, por otro, por la identidad temática tratada en ambas, incluso hasta en la terminología empleada. En efecto, es un lugar común leer que Spinoza no sería nada sin Descartes; que los conceptos de pensamiento y extensión ya se encontraban en Descartes; que el método de Spinoza es el método matemático de Descartes, etc. En este sentido es como se pretende re-ubicar a Spinoza: como una filosofía distinta, pero dentro de los esquemas cartesianos. Sin embargo, las cosas no son así de simples, pues, la relación entre ellos es mucho más compleja de lo que generalmente se cree y, más que cualquier otra cosa, es de oposición como se verá en el lugar oportuno.

Metodológicamente, he adoptado un modo de exposición que va de lo simple a lo complejo para facilitar la comprensión de los capítulos analizados; de tal modo que, después de haber expuesto una interpretación común (de tinte idealista) del spinozismo, como son todas aquellas de origen casi exclusivamente alemán, y que debe ser impugnada, criticada y rectificada, presento, a continuación, algunas fuentes históricas, en las que destacan únicamente las tesis metodológicas de los pensadores correspondientes, siguiendo hasta donde sea posible la originalidad y fidelidad de su letra; y donde, según la interpretación que yo propongo, se encuentran los verdaderos antecedentes de la concepción metodológica de Spinoza; al mismo tiempo, que sirven para medir las distancias que lo separan realmente de Descartes, ya que generalmente se cree que se trata de una simple asimilación de métodos. Posteriormente, en los capítulos siguientes se analiza el método spinoziano en sí y por sí mismo, a través de sus rasgos más profundos, mediante un orden creciente de aparición de determinaciones cada vez más ricas en contenido hasta presentarlo en su configuración total o más plena. Por último, en un apéndice compuesto de tres capítulos, presento las analogías de Spinoza con tres filósofos posteriores con objeto de demostrar hasta qué punto su concepción metodológica siguió justamente una orientación adecuada y verdadera porque fue precisamente su intuición metodológica genial la que lo llevó a instaurar una nueva vía en el campo del método, la vía de la posteridad, la cual desembocaría en el marxismo.

Según lo anterior, se puede desprender que la hipótesis de mi investigación es presentar una concepción coherente del método en Spinoza a partir de su misma filosofía, esto es, en sí y por sí misma y demostrar cómo método y doctrina están orgánicamente unidos en una filosofía como la suya. Siendo este, en última instancia, el objetivo intentado. Cabe aclarar que no se tra-

ta, pues, de un intento de divulgación de su obra, sino de una interpretación, la cual supone un conocimiento previo en su lectura de la filosofía spinoziana, como de los otros pensadores analizados, cuando menos en sus líneas generales.

Ahora bien, el campo teórico del desarrollo epistemológico de la tesis se basa en los siguientes preliminares.

Se sabe que Spinoza pertenece al círculo de filósofos racionalistas y, además, que una de las características de aquel tiempo en la historia de las ideas, o sea, en la modernidad, fue el problema del método, a tal grado, que hay una obra, el "Discurso del método" de Descartes, cuya importancia es representativa, en gran parte, de aquel entonces. Es en este contexto en el que normalmente se sitúa a Spinoza, como filósofo racionalista.

Sin embargo, Spinoza, a diferencia de Descartes, deduce una teoría original del método, cuya trascendencia ni siquiera llegó a sospechar el cartesianismo. Tal vez se podría decir que si con Descartes da principio la modernidad, en cambio, el spinozismo abre las puertas a una verdadera concepción materialista del método porque sus huellas, se empieza a sospechar, se encuentran presentes, en cierto sentido, hasta en el marxismo. En mi opinión, Spinoza inaugura la tendencia por donde toda concepción metodológica no idealista deberá transitar hacia la posteridad.

En términos rigurosos, en una filosofía como la de Spinoza en la que no se es, ni se existe, ni se conoce más que en el Ser (o Sustancia) y por él, se encuentra fundada sobre la idea de la "unificación ontológica", para llamarle así, y bajo la cual se encuentra determinado, en última instancia, todo lo demás y, por tanto, el método también. Esto implica que en el caso de la filosofía spinoziana, método y doctrina, forma y contenido, están in

separablemente unidos. Según esta posición, cualquier intento que pretenda un "discurso del método" que preceda a la filosofía está condenado al fracaso. En este sentido, tal parece que Spinoza se sale de los límites estrechos del marco racionalista, en donde generalmente se le suele situar, para anticiparse a los planteamientos metodológicos que Hegel y otros harán mucho tiempo después, avanzando así a la posteridad. Después de todo, por algo será que el mismo Hegel, dos siglos después, llegue a afirmar lo siguiente:

"Hay que reconocer, pues, que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. Pues, como hemos visto antes (t.I, p.157) cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdad"(1).

Es decir, mediante su teoría de la unificación de la sustancia, su concepción metodológica y todo su cuadro conceptual del conocimiento, o sea, su epistemología, gira en torno a su ontología. Por ejemplo, en su teoría del conocimiento, Spinoza parte, de entrada, del conocimiento efectivamente realizado, es decir, conocimiento en tanto que producido únicamente por nuestras facultades innatas, pues, es necesario recordar que para Spinoza, pensar es formar ideas (cogitare est formare ideas). Y cualquier consideración que se haga a este respecto, debe presuponer esta base real del conocimiento producido, así, el criterio de verdad no debe entenderse como una garantía posterior y, por ende, extrínseca que venga a justificar a posteriori que lo que tenemos es una idea verdadera, como en el caso del cartesianismo. Por el contrario, para Spinoza la verdad es un criterio a priori o, mejor dicho, interior a la práctica del conocimiento que no surge ni antes ni después, sino al mismo tiempo que ocurre el desarrollo doctrinal expresado a través de las ideas producidas, pues, las ideas, según Spinoza, no necesitan de ninguna marca exterior de verdad, sino que ellas son su nor

ma. Este es un rasgo inobjetable que habla del realismo de su posición y que pertenece al campo nuevo abierto por él, en donde habrán de desenvolverse en una dirección distinta a la anterioridad (idealismo) otras nuevas filosofías, a saber, hacia el materialismo, desembocando en la concepción marxiana de la filosofía. La referencia anterior creo que basta para servir como introducción a nuestro análisis.

Finalmente, debo indicar que todas las traducciones del inglés, portugués, francés, alemán, holandés y latín, quedan absolutamente bajo mi entera responsabilidad por haberlas hecho yo mismo. También, quisiera agradecer al profesor Juan Manuel del Moral por su asesoría: a Elisabeth Gaussmann, mi compañera, por su ayuda para conseguirme bibliografía importante en Alemania, y a un gran amigo, tanto por su apoyo moral como material, a quien dedico este trabajo, mi padre, Juan Manuel Guzmán Villegas.

## 1. EL CONCEPTO DEL METODO

En su afán por pensar una re-configuración en general del spinozismo a partir de las fuentes filosóficas judías, cristianas y cartesianas que lo dotaron, H.A. Wolfson en su obra sobre Spinoza, por lo demás, extensa y hermenéutica, lleva a cabo dicho intento, pero extrañamente a la manera de un rompecabezas (puzzle), pues, a decir de él:

"...si pudiéramos cortar toda la literatura filosófica a su disposición (o sea de Spinoza, A.G.R.) en pedazos de papel, lanzarlos al aire y dejarlos caer al suelo, entonces de estos pedazos dispersos podríamos reconstruir su ética..."(1).

Y, en efecto, así lo hizo pues agrega adelante:

"No mucho tiempo después me encontraba reconstruyendo la ética a partir de pedazos de papel figurativamente cortados de la literatura filosófica a la disposición de Spinoza. El problema ante nosotros -como descubrí- era como el de un rompecabezas"(2).

Por otra parte, al explicar que el método geométrico fue creado por Euclides y después utilizado en parte o todo también en la filosofía por ciertos pensadores, incluso judíos, tal vez para no descartar el parentesco con Spinoza, de los que realmente influyeron en él, especifica este historiador, se pueden reducir a dos: Euclides y Descartes. A continuación se plantea para sus adentros si el contenido de la filosofía de Spinoza exige realmente la forma geométrica como método. Después de deambular por las opiniones de Descartes en este contexto, contesta convencido negativamente, basado en las siguientes razones.

Según él, Spinoza se vale del método geométrico-sintético por razones pedagógicas, debido a su claridad de comprensión, en consecuencia, en función de una determinación que lejos de ser inmanen-

te al contenido, es extrínseca a él y no menos contingente, pues al igual que Descartes lo hizo por deferencia a sus lectores para facilitar la lectura y entendimiento de su obra.

"Es así -dice Wolfson- siempre para beneficio del lector, y por la claridad que se requiere para afirmar un argumento, y no porque el sistema filosófico mismo lo requiera que se use de la forma geométrica"(3).

La siguiente razón valdría como solución a dos problemas inversos: en un caso, en tanto que reacción contra nuevas formas literarias de expresión en la filosofía y, en el otro, en cuanto que alternativa al estilo silogístico del escolasticismo. Ve ahí, la emergencia de un nuevo método de argumentación.

"A los filósofos del siglo XVII la sagrada palabra 'matemáticas' sirvió como una apariencia de respetabilidad frente al silogismo desacreditado"(4).

Continúan las razones y, aparte de las anteriores, otra, "Era para evitar la necesidad de polemizar con sus oponentes"(5).

Dice esto el intérprete basado en el hecho de que el contenido de la ética -según él- es en gran parte un criticismo elaborado de la filosofía tradicional. Nuevamente parece que el método está determinado en función de un fin ajeno a la verdadera necesidad del contenido, o sea, por algo exterior. Para concluir:

"Y quizá, también él escogió la forma geométrica para evitar la tentación de citar las Escrituras"(6).

No resulta claro a qué se refiere Wolfson con esta aseveración porque si es para analizarlas, el Tratado Teológico-Político de Spinoza, constituye todo un análisis crítico de aquéllas. Pero hay algo aún más importante que quiere denunciar, por último, nuestro comentador y se refiere, al parecer, al uso arbitrario, esto es, contingente e irreflexivo que hace Spinoza de los conceptos: defi-

niciones, axiomas, etc. en sus obras, por ejemplo, los Axiomas de la Carta 2 a Oldenburg se convierten en la Ética en Proposiciones. por ello dice:

"Hay que notar que los "Axiomas" mencionados en una carta a Oldenburg y también en el apéndice geométrico al Tratado Breve son llamados "Proposiciones" en la Ética, porque los términos "definiciones", "axiomas", "proposiciones" y demás son usados por Spinoza más o menos indiscriminadamente como etiquetas convencionales para pegarlos aquí y allá y darle a su trabajo la apariencia externa de una obra geométrica"(7).

Ahora bien, según lo anterior resulta que la interpretación de Wolfson se basa en la idea fundamental de que la envoltura geométrica no es tan inmanente a la doctrina expuesta en la Ética como Spinoza cree porque entre una y otra no se percibe ninguna conexión necesaria, o sea, inmanente que justifique la validez de ambas en su unidad. Por el contrario, método y doctrina más bien aparecen exteriores, como finitos sin realizar la verdadera unidad de uno en el otro o la identidad mediada; dicho de otro modo, entre la forma y el contenido media una separación o determinación extrínseca o exterior insuperable. En tal caso se trataría de un sincretismo forjado a partir de dos principios irreductibles, por un lado, la forma y, por otro, el contenido, aparentemente sin ninguna mediación intrínseca, salvo cierta disposición exterior, por todo lo cual resulta claro, en efecto, que para Wolfson el *mos geometricus id est non philosophico* y a la inversa. En virtud de ello, tal vez la función del método sea nada más didascálica como dice Wolfson. Si fuera así, finalmente Spinoza quedaría fuera de la verdad y, por tanto, en el error.

Pero volvamos a Wolfson. Por muy amplias y documentadas que sean las razones citadas por él, no se ve por ningún lado el nombre de Thomas Hobbes; en el fondo, esta sencilla omisión, como en

muchos otros historiadores del spinozismo, implica una laguna muy grande y una falta no menos grave por cuanto que constituye el eslabón decisivo para comprender a Spinoza, como veremos después. Si su aportación ha disipado dudas, esto no ha sido sin la gran desventaja y hasta mayor que lo anterior, al rebajar la doctrina original de un pensador grande a una clasificación de fichas o un rompecabezas (puzzle)(8) y como secuela, entre otras razones, inventar hipótesis que sirven menos al propósito objetivo de esclarecer el método que al deseo del intérprete y, en general, cargarle a Spinoza la concepción aberrante y falsa del método como simple forma literaria de exposición y sin relación necesaria, esto es, interna con el contenido expresado.

Esto no es verdad en una filosofía como la de Spinoza, fundada sobre la idea de la unidad ontológica (de ahí el monismo spinoziano), donde método y contenido se encuentran inseparablemente unidos, aunque su diferencia sea percibida salvo por una distinción de razón y no realmente como pretende en vano Wolfson porque aquí en el spinozismo no se existe ni se conoce más que en la sustancia y por ella. Además, como veremos después, esta posición va directamente en contra del intento del Tratado de la Reforma del Entendimiento (Tractatus de Intellectus Emendatione: y de ahora en adelante TIE), de los protocolos metodológicos anunciados desde muy temprano allí por Spinoza, en fin de un análisis serio de la Ética, donde el método se encuentra en estado "práctico" siguiendo al unísono el desarrollo de la doctrina. A través de lo que sigue, espero hacer ver en qué medida esta interpretación así como todas aquellas con el mismo perfil resultan francamente insostenibles y, por tanto, falsas. Siendo este el objetivo intentado.

## PRIMERA PARTE

### DETERMINACIONES HISTORICAS DEL METODO SPINOZIANO

#### 2. EUCLIDES

El método que emplea Euclides en su obra "Elementos" es el método sintético, el cual parte de ciertos principios indeterminables: definiciones, axiomas y postulados para desarrollar una serie de conocimientos expresados en forma de proposiciones. Según lo anterior, es un método que va de lo simple a lo complejo, lo que vale tanto como decir, intelectualmente cada vez más rico; de principios conocidos y mediante un desarrollo continuo y progresivo de nuevas verdades y de la articulación de unas con otras, lleva a cabo realmente una producción de conocimientos efectivos. En este sentido el método euclideano puede ser pensable como un verdadero proceso de producción, que opera a través de un riguroso encajenamiento causal continuo y necesario de ideas. Ahora bien, pensando el método euclideano detenidamente, es decir, bajo los elementos que lo configuran, se pueden percibir, entre otras, las siguientes determinaciones.

En primer lugar, las definiciones se pueden considerar bajo tres momentos distintos, pero cuya unidad forma lo que constituye una verdadera y perfecta definición. Es verdad que los "Elementos" de Euclides comienzan por una serie de definiciones; pero también lo es, que no lo son en el sentido riguroso -fuerte- del término, es decir, en tanto que principios o fundamentos de la geometría por cuanto que no expresan las esencias de las cosas, ni corresponden a la síntesis de los elementos inteligibles, ni hablan de la existencia (o no existencia) de las cosas, la cual se debe probar todavía. Las definiciones euclidianas son, en este sentido, puras definiciones nominales, cuyo objeto es el mero uso restrictivo del lenguaje; dicho de otro modo, tienen por objeto apartar la máxima claridad al significado de los términos(1).

Siendo este el momento inmediato, pero en el ulterior, la geometría debe ser capaz de conferir a sus definiciones el valor de la realidad; pero para ser reales, deben afirmar la existencia de la cosa definida. Existencia aquí no debe ser entendida bajo la forma en que se origina una cosa en la Naturaleza, en ésta sólo existen cuerpos redondos o cuadrados y no círculos o cuadrados. Existencia en geometría significa más bien concebir la posibilidad de construcción de los objetos geométricos, dándose con ello mismo su objetividad.

Por tanto, el tránsito de una definición nominal a una definición real se realiza a través de una mediación, sea por un postulado que afirme o conceda que la cosa definida es o existe o se puede construir, sea mediante una demostración reduciendo la construcción de la figura definida a un cierto número de construcciones elementales, cuya posibilidad sea postulada.

Pero, saber que una cosa es, no es lo mismo que saber qué es una cosa, o sea, por qué es. Entonces es necesario buscar la causa que permita comprender el surgimiento de una figura geométrica por que la causa productora es la que revela la esencia de la cosa. Mas aquella se busca cuando poseemos el hecho, es decir, es imposible saber lo que una cosa es si no sabemos primero que es o existe.

En la geometría ambos pueden o deberían aparecer al mismo tiempo, pues, en tanto que ciencia demostrativa de sus objetos, cuando la existencia se prueba mediante la construcción, la causa y el hecho se dan o ponen juntos.

Las definiciones cumplen su papel con plenitud cuando se hacen genéticas por cuanto que revelan la esencia íntima de las cosas. En consecuencia, una verdadera y perfecta definición, por tanto genética, es aquella que mediante un uso riguroso de las

términos (carácter nominal) afirma no sólo la existencia de la cosa (carácter real), sino también la causa que la produce (carácter genético). Por eso, toda definición debe transformarse en una definición genética, la única cuyo significado envuelve las determinaciones de los momentos anteriores, como quedó demostrado.

En segundo lugar, dentro de los principios indemostrables hay unos que son comunes a todas las ciencias, tratan sobre el modo de deducción y se llaman axiomas o nociones comunes(?). Son verdades evidentes que sirven para la demostración y son indemostrables, pues si fueran objeto de demostración, habría axiomas de axiomas y caeríamos en una regresión al infinito.

Hay otros principios que son particulares a cada ciencia y que en el caso de la geometría se llaman postulados y son un número reducido de cosas primarias definidas, cuya existencia indemostrable se debe asumir como primeros principios, ejemplo: puntos, líneas rectas y curvas, toda vez que la existencia de todo lo demás, tal y como las figuras hechas de éstos v.gr. el triángulo, la tangente y sus propiedades tiene que ser demostrada.

Sin embargo, se pueden probar o demostrar y difieren de los anteriores en que no son evidentes en sí. Tratan sobre los objetos mismos de la geometría, pero básicamente intervienen en la producción de nuevas verdades a través de la construcción de objetos. Por ejemplo, en la Proposición 1 la existencia o la posibilidad de construcción del triángulo equilátero es puesta o queda demostrada por la aplicación de la Definición 15, los Postulados 1, 3 y el Axioma 1. La definición nominal del triángulo equilátero (Def.20) se convierte en una definición real y genética.

"Pero -como dice De Dijn- las definiciones de las figuras no son siempre definiciones genéticas; y será Hobbes, por tanto, quien llevará a cabo esta transformación (dicho de

otro modo, desarrollar la geometría euclídeana en sentido genético o constructivo)"(3).

Ahora bien, las proposiciones no son más que el producto de todo el proceso complejo que se pone en marcha por la articulación de los conceptos anteriores y del desarrollo de nuevas verdades obtenidas a partir de otras.

Las proposiciones se manifiestan en forma de problemas o de teoremas. Los primeros son resultado de la deducción de los primeros principios y de otros problemas y expresan la generación de figuras. Al final, terminan con el aforismo: "Lo que se necesitaba hacer". Intervienen, en su desarrollo, la construcción, en su prueba, la demostración. Los teoremas, en cambio, revelan las propiedades de las figuras construidas; al calce llevan la leyenda: "Quod erat demonstrandum". En ellos se usa solamente la demostración.

Los "Elementos" de Euclides contienen, por tanto, en parte problemas, en parte teoremas, contenidos en las proposiciones individuales v.gr. el Libro I; el IV tiene sólo problemas; el V, teoremas, etc.

Cabe observar que los problemas vienen primero que los teoremas por cuanto que las figuras se deben dar en los problemas antes que sus propiedades en los teoremas, lo cual es lógico, desde el momento en que no se pueden descubrir las propiedades de un objeto hasta que no sepamos primero que dicha cosa se puede construir. La estructura interna de cada problema y de cada teorema debe contener al menos -como dice Proclus- tres partes esenciales que son:

"...enunciado, prueba, conclusión. Porque es igualmente necesario saber de antemano lo que se busca, probarlo por medio de los pasos intermedios y afirmar el hecho

probado como una conclusión"(4).

El lema es en realidad un medio -proposición auxiliar- que se inserta en algún anillo de la cadena deductiva del método sin tético para demostrar proposiciones explícitamente citadas o tácitamente aceptadas(5).

Porismo o corolario, como aparece en los "Elementos", significa una clase particular de proposiciones independientes que Proclus describe como intermedias entre teoremas y problemas. Sin embargo, tiene otro significado, a saber: es un resultado incidental que surge a partir, sea de la prueba de un teorema, sea de la solución de un problema, sin ser buscado directamente -por sí- y cuya emergencia es algo así como una garantía de la demostración científica.

En cuanto a las anteriores determinaciones, el pensamiento euclideo tampoco se aparta de la doctrina de Aristóteles, la cual establece que una definición -en el sentido subjetivo o nominal- no dice nada con respecto de la existencia de la cosa definida, sólo requiere ser entendida y aceptada, mas su existencia se debe probar(6).

Sin embargo, para que una definición sea científica, no es suficiente con afirmar ésta -la existencia-, sino también debe tener integrada al mismo tiempo la causa productora, la génesis o la esencia de la cosa, que todo es lo mismo -dándose con ello el sentido objetivo-: procedimiento que realiza Euclides mediante el dispositivo de las definiciones genéticas, como dijimos más arriba.

Otro tanto puede decirse de los principios indemostrables,

para los que Aristóteles exige que las nociones comunes -axiomas- y postulados sean aceptados sin demostración y admitidos -sólo para los últimos- la existencia de lo que definen: puntos y líneas en la geometría. En los tres primeros postulados de Euclides se afirma la posibilidad de construir líneas rectas y curvas coincidiendo con las pautas aristotélicas.

Por último, el método euclideano es sintético, esto es, en forma demostrativa parte de principios: definiciones, axiomas y postulados, como condiciones necesarias y completas para la demostración de lo que sigue. Va de la causa al efecto, de lo simple a lo complejo, de principios a sus consecuencias, de lo conocido a lo desconocido a través de un descubrimiento progresivo.

En este sentido, no es sólo descripción, ni pura explicación de algo, ni tampoco el desarrollo de una vía trazada de antemano, sino que es una construcción continua de verdades, donde cada conocimiento producido es nuevo con respecto de los elementos de que parte.

Epistemológicamente, es un verdadero proceso de producción de conocimientos efectivos. Y aunque la construcción -producción de conocimientos- ocurra por entero en el espíritu, no por ello es idealista, pues nos descubre la estructura interna o esencia de las figuras y esto es precisamente lo que le imprime un carácter realista y objetivo a la geometría.

Pero también es analítico, y, al contrario del método sintético, progresivo, éste es regresivo, es decir, va de los efectos a la causa y se usa cuando la solución de un problema - la construcción- no se encuentra en forma directa y explícita y sirve para descubrir los elementos que intervienen en dicha

solución.

Posteriormente, como solían insistir los griegos, todo análisis se confirmaba por una subsecuente síntesis, demostrativa, constructiva, realizada en forma directa, intuitiva, creativa, donde se ven inmediatamente los elementos y su articulación, en tanto que "partes" en la construcción, modo sintético de un "todo". La síntesis, como encadenamiento lógico de conocimientos, es el verdadero objeto -final- de la ciencia.

### 3. DESCARTES

El núcleo central de la filosofía cartesiana fue el problema del método influido, sobre todo, por el auge de las matemáticas y por la evidencia y certidumbre de su método, a cuyo desarrollo contribuyó con el análisis geométrico, a tal grado que llegó a instrumentar un método para aplicarlo a la filosofía y desarrollar su propia doctrina. Muchos ven en la exaltación de la matemática por Descartes un antecedente fundamental de Spinoza, pero pienso que se puede insinuar que la concepción que ambos tienen de la matemática es harto diferente, sobre todo, de la geometría.

En términos determinados, la relación entre método y filosofía, según Descartes, se puede percibir mejor cuando sabemos que una de sus mayores preocupaciones fue, en líneas generales, la re-fundamentación de la filosofía; pero pensarla radicalmente significaba hacerlo desde un nuevo fundamento, claro y distinto, del que no fuera posible dudar, sino que fuera percibido como verdadero y evidente por sí. Es justamente a través del despliegue de la duda metódica que Descartes llega a descubrir un principio indubitable y verdadero, sobre el que va a construir, con la ayuda del método, su filosofía, y que encuentra en la esfera de la subjetividad, esto es, en el Cogito, pensable en términos determinados como "Pienso, luego existo" (Cogito, ergo sum).

En cuanto al método geométrico —según Descartes— se puede considerar en función de dos determinaciones, a saber: bajo el orden y bajo la forma de demostración, y dice respecto al primero:

"El orden consiste solamente en que las cosas que se proponen ser las primeras se deben conocer sin ayuda de las siguientes, y las siguientes se deben disponer de tal modo

que sean demostradas por las solas cosas que las preceden"(1).

Esta ordenación de pensamientos donde uno sigue a otro y se apoya y prueba a partir del anterior, y que podríamos llamarle deducción, es la que siguió Descartes en sus reflexiones como agrega más adelante: "Y ciertamente, he tratado, tanto como he podido seguir este orden en mis Meditaciones"(2). Lo que proporciona es un encadenamiento riguroso de nuestros pensamientos y su cohesión interna, así como la seguridad de su verdad y certeza, mas no muestra cómo las cosas -fuera de nosotros- se articulan unas con otras realmente. Es posible, en consecuencia, decir que es un movimiento del pensamiento que, no obstante, no coincide con el movimiento real, de las cosas. Ordo cognoscendi idem non est ac ordo essendi.

En cuanto a la demostración, ésta es doble y se hace por análisis o síntesis.

"El análisis -afirma Descartes- muestra la verdadera vía por la cual una cosa ha sido metódicamente inventada, y hace ver cómo los efectos dependen de las causas..."(3).

Aquí es necesario observar dos cosas. Primero, el análisis es el único camino que permite descubrir cómo se origina algo, cómo surge (su génesis). Segundo, este orden remonta de los efectos a las causas; representa una ratio cognoscendi, que aborda sus objetos desde el punto de vista de su representación en el pensamiento. Si esto es así, no se ve claro cómo pueda llevar a cabo el descubrimiento de la génesis de los objetos, siendo que éstos siguen un movimiento en la realidad que va de la causa -esencia- a los efectos -propiedades- y, por tanto, en sentido opuesto al movimiento analítico. Sin embargo, Descartes cree y afirma que la vía analítica es la "más verdadera y la más propia para enseñar"(4), y es la que ha seguido en sus Meditaciones.

"La síntesis -continúa-, al contrario, por otra vía diferente y examinando las causas por sus efectos (aunque la prueba que contiene sea frecuente también de los efectos por las causas), demuestra en verdad claramente lo que se encuentra en sus conclusiones, y se sirve de una larga serie de definiciones, demandas, axiomas, teoremas y problemas, a fin de que, si se niegan algunas consecuencias, hace ver cómo ellas se encuentran en los antecedentes"(5).

Aquí se encuentra expresado, según Descartes, el método sintético, la antítesis del otro -analítico- pues va de la causa a los efectos, de principios a sus consecuencias. Se puede inferir también que manifiesta rigurosamente el orden de producción de algo, desde el momento en que sabemos que una causa es productora de un efecto y no a la inversa. En este sentido, se puede afirmar en contra de Descartes que el método sintético sí describe cómo se inventan las cosas; en el lenguaje anterior: cómo las causas producen efectos; y es este el método que han seguido los antiguos geómetras, por ejemplo Euclides, no sólo en la exposición, sino también en la construcción de la geometría, que parte de principios indemostrables para deducir -construir- un conjunto de nuevas verdades a través de la generación de conceptos de los objetos geométricos y sus propiedades. Representa el ordo essendi o veritas ordo rerum.

Sin embargo, desde su concepción analítica del método, Descartes critica al otro -al método sintético- por razones que se pueden formular brevemente bajo los siguientes términos. En primer lugar, este método (el sintético) tiene el defecto de no ser inventivo por cuanto que no demuestra cómo se originan las cosas o como dice él "no enseña el método por el cual la cosa ha sido inventada"(6). Pero también, si es válido en la geometría

tría en tanto que se asumen sin prueba ciertos principios indemostrables, lo es en cuanto que,

"las primeras nociones que son admitidas para demostrar las proposiciones geométricas, teniendo la conveniencia con los sentidos, son recibidas fácilmente por cada uno; es por ello que no hay ninguna dificultad"(7);

en cambio, presenta el inconveniente de no servir a la metafísica a causa del carácter -aparentemente-abstracto, oscuro e incierto de sus principios fundamentales, donde "la principal dificultad estriba en concebir clara y distintamente las primeras nociones"(8). Esto parece explicarse como el resultado de la ruptura que plantea Descartes entre el entendimiento humano y el entendimiento divino que hace de todo primer principio de la metafísica no ser una veritas index sui, sino una verdad carente de una evidencia, al menos, igual a la de los presupuestos de la geometría. Además, el método sintético se reduce a una manipulación formal de ideas, como dice Macherrey(9). Y en este sentido, es una forma artificial y arbitraria de exposición, en la medida en que es posible -según Descartes- la conversión de un orden de exposición en el otro, esto es, el analítico en el sintético.

La prueba se encuentra en que las Segundas Respuestas de Descartes se terminan en un compendio geométrico, en el cual las pruebas de la existencia de Dios se presentan o exponen precisamente "more geometrico dispositae", cuyo resultado fue encontrado por otro modo que no es sintético, sino más bien, analítico. Siguiendo a Descartes y para destacar aún más el carácter arbitrario del método (sintético), cabe señalar también que él usó esta forma de exposición como un simple gesto a sus lectores, según lo narra él mismo al padre Marsenne(10).

Esta aplicación del método sintético a la metafísica mediante la exposición de las pruebas de la existencia de Dios revela en el fondo una determinación muy importante que sirve para comprender la concepción metodológica cartesiana. En efecto, para Descartes hay una distinción entre la forma y el contenido, entre el método sintético -puramente expositivo- y las verdades metafísicas, producidas por otro medio, a saber, mediante el método analítico; siendo el otro, según él, una forma externa y ajena al contenido, una forma literaria o un modo didáctico de exposición, y como tal debe ser descañado de la metafísica en beneficio del método analítico, cuyas exigencias son auténticamente racionales.

En fin, si el método para Descartes es, por lo demás, geométrico, lo es en función de una determinación, esto es, sólo por la estricta observación de la regla que asegura a la geometría todo su rigor, a saber, que los pensamientos se sigan uno a otro apoyándose a partir del anterior, sin ayuda de los siguientes; mas no porque, como en geometría, en el sentido euclideo del término, determina la construcción de los conceptos de sus objetos, por su carácter genético como lo es para Spinoza.

Hasta este momento resulta claro que las formulaciones cartesianas no dejan de diferir de los comentarios críticos de Wolfson en contra del método sintético. Aunque la verdad es que esta coincidencia más bien está en función de Descartes, en el cual se inspiró Wolfson como dijimos antes. Lo anterior es suficiente como para dar una idea de la concepción cartesiana del método y descubrir en qué medida se puede hablar o no de una influencia sobre Spinoza, como se ha llegado a afirmar.

Es curioso que cuando Hegel, dicho sea de paso, juzga el método geométrico -dice acertadamente Macherey a propósito de Spi-

noza- "para despreciarlo, no se aparta de la concepción que Descartes ha presentado del mismo"(12).

#### 4. HOBBS

Sin duda Hobbes es más conocido por su pensamiento político que por su concepto del método —geométrico—: sin embargo, la presencia de éste no está ausente en aquél, por lo que conviene recordar en líneas generales las determinaciones esenciales que lo constituyen.

Para Hobbes una comprensión del método es pensable ante todo, sólo a partir del contenido de la filosofía y no a la inversa —como pretende Descartes—, o sea, como algo que se pueda constituir primero y aplicarlo después en la filosofía. El mejor método para enseñar, según él, es aquel que comienza por definiciones, entonces aquí también lo más idóneo será partir de ciertas definiciones fundamentales de su doctrina general. Dice Hobbes:

"Filosofía es el conocimiento que adquirimos por verdadero raciocinio de apariencias o efectos aparentes del conocimiento que tenemos de alguna posible producción o generación de los mismos, y de tal producción cómo ha sido o puede ser a partir del conocimiento que tenemos de los efectos. Método, por tanto, en el estudio de la filosofía es el camino más corto para descubrir los efectos por sus causas o las causas por sus efectos conocidos. Pero decimos conocer cualquier efecto, cuando hay causas del mismo, y en qué sujeto están estas causas, en qué sujeto producen ese efecto y de qué manera operan en el mismo. Y esta es la ciencia de las causas..."(1) porque ella "consiste en el conocimiento de las causas de todas las cosas"(2); dicho de otro modo, "El fin de la ciencia es la demostración de las causas y generación de las cosas"(3).

Según lo anterior, es claro que Hobbes reclama para la filosofía su valor más genuino al identificarla como ciencia, cuyo

objetivo real es el conocimiento, conocimiento de las cosas a través de sus causas. En este sentido, refrenda toda una tradición antigua -aristotélica- ("...id quod solemus dicere Aristotelici, scire est per causam scire"(4)). Pero además se deduce que el propósito real de la filosofía siendo el conocimiento de algo, de las causas de las cosas o esencias, lo es también de sus apariencias, efectos o propiedades, como se quiera llamar ya que todo es lo mismo y, por tanto, donde no hay generación o propiedades no hay conocimiento-racional- o filosofía(5).

Por cierto que el orden de los términos en la definición: causas y luego efectos no tiene nada de arbitrario, sino que por el contrario, en ello radica la necesidad de su conocimiento por cuanto que sólo podemos conocer un efecto como tal y reconocerlo así, en tanto que sabemos que existe una causa del mismo y que lo determina como a su conocimiento.

Ontológicamente, no es que la esencia sea primero y sus propiedades después, sino que la propiedad de una cosa no se sigue de ella, sino que tiene su ser al mismo tiempo(6); lógicamente, el conocimiento de la cosa va antes que el conocimiento de las propiedades porque una cosa se explica verdaderamente por sus causas, aunque gnoseológicamente el sujeto puede partir del conocimiento de algo, de las propiedades y se eleva a los "principios universales"(7) o a la generación o producción de aquéllas(8), esto es, a la esencia. Hay que mencionar que para Hobbes, el fin de la filosofía no es simplemente teórico, sino práctico pues debe desembocar en una acción utilitaria al hombre, "el fin de toda especulación es la realización de una acción o hacer alguna cosa"(9).

Pero también, lo que subyace en todo esto es el conocimiento o, mejor dicho, el acto de conocer o la razón como fuente de todo conocimiento verdadero de las cosas, esto es, de sus causas y efectos y el curso o vía que sigue en el desarrollo

del mismo -del conocimiento-. De este modo, Hobbes identifica, en última instancia, filosofía, ciencia, razón y método, siendo éste pensable como el movimiento de aquélla, el camino más corto para conocer las cosas(10), mediante la creación de conceptos. En este sentido, el despliegue progresivo de la razón se puede considerar como un verdadero proceso de producción de conocimientos y es la clave para comprender la concepción metodológica hobbiana, la cual se funda en la inmanencia del método al objeto. Más para entender ésta, observemos primero el papel de la razón en la geometría, que es en donde tiene su origen aquélla.

A Hobbes le interesa la geometría, sobre todo, por la forma de demostración de sus objetos porque refleja la capacidad de la razón para crear los cuerpos geométricos a partir de sus propias fuerzas. "Porque nosotros mismos creamos las figuras, hay una geometría y es demostrativa"(11). Por eso Hobbes se pone a estudiar la geometría de Euclides y se propone perfeccionarla mediante la penetración de la concepción genética de los objetos en el elemento de esta ciencia para dejarla perfectamente genética, excluyendo de ella todas las definiciones y demostraciones que no sean per generationem y sustituir la descriptio generatio por la descriptio generationis allí donde sea necesario. En realidad, esta reforma -de acuerdo a Gueroult- no aporta a la geometría de Euclides más que retoques(12). Sin embargo, este intento no debe ser subestimado ya que Hobbes extrae de ello consecuencias de la mayor importancia para la configuración de su propio método.

Hobbes introduce el movimiento abstracto en la geometría para explicar las figuras, pues, éstas se definen, en última instancia, como la determinación del espacio por el movimiento de un cuerpo "porque la variedad de todas las figuras se origina de la variedad de los movimientos que las constituyen"(13); pero,

dicho sea de paso, tampoco suprime la realidad ontológica del movimiento que se encuentra in *ipsis rebus positu*, cuya existencia es percibida por los sentidos como una evidencia inmediata y donde la intervención de la razón sirve sólo para determinar la cualidad particular del mismo.

"La variedad de aquellas cosas que percibimos por los sentidos como colores, sonidos, sabores, etc. no tienen otra causa más que el movimiento, residiendo en parte en los objetos que activan nuestros sentidos y, en parte, en nosotros mismos, de modo que, aunque sea manifestamente alguna clase de movimiento, no podemos, sin razonamiento, descubrir de qué tipo se trata"(14).

En realidad, el principio universal de explicación, la causa de todas las cosas y de la que se deducen todas las demás -causas- es el movimiento "porque todas tienen una causa universal, que es el movimiento"(15). Como diría F. Brandt, es por ello que se considera a Hobbes materialista. A partir de esto, Hobbes da una definición de la geometría como sigue:

"Lo que procede por la adición, multiplicación, sustracción y división de estos movimientos, qué efectos y qué propiedades producen; de esta clase de contemplación nació aquella parte de la filosofía llamada geometría"(16).

Tiene gran aprecio por Euclides y por su método sintético, en cambio, critica el álgebra porque no enseña la *generatio rerum*, y si su procedimiento por símbolos a partir de muy remotas proposiciones pueda ser de utilidad o no, "cuando está hecho sin ideas de las cosas -se pronuncia escépticamente-, yo no sé"(17).

No obstante, Hobbes hace algunas observaciones a la geometría de Euclides. Los principios universales de la ciencia, se-

gún Hobbes, son las definiciones, definiciones genéticas, es decir, aquellas proposiciones que contienen la causa eficiente o generación de una cosa mediante la cual sea pensable la esencia de ésta; por tanto, las definiciones de la geometría deberán ser también genéticas. Ejemplo, Euclides define el círculo como una figura plana contenida en una línea y cuyas distancias a un punto interior a ella son equidistantes(18). Sin embargo, es una definición por una de sus propiedades y no por su esencia; en consecuencia, hay que sustituirla por otra que revele la *descriptio generationis* del mismo, siendo ésta: una figura plana descrita por la rotación de una línea con un extremo fijo(19). Además, sostiene que las definiciones tienen el privilegio de considerarse como los únicos principios, en el sentido riguroso del término, porque no pueden ser demostrados por otras verdades(20). "Los principios son conocidos por sí mismos o no son principios"(21).

Los axiomas son proposiciones evidentes que no necesitan demostración, pero porque pueden probarse, no son verdaderamente principios.

Los postulados o peticiones de la geometría, aunque se llamen principios son de la construcción, no de la demostración y se distinguen además porque postulan poder hacer algo (*posse facere*) y son simples peticiones, por ejemplo, que una línea recta se puede trazar entre dos puntos, el trazo de una curva y otros postulados de los autores en geometría; mientras que en aquéllos -los axiomas o nociones comunes- se admite sin prueba algo como verdadero (*verum esse*), siendo simplemente peticiones de derecho, por ejemplo: dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, etc. Como en Euclides, cada uno de estos principios y su articulación entre sí es lo que permite a la razón la creación de nuevas verdades.

En cuanto al papel de la razón en el *mos geometricus* Hobbes piensa que el análisis es un razonamiento continuo a partir de definiciones de los términos de una proposición que se supone verdadera hasta llegar a los primeros principios -universales- o proposiciones conocidas derivadas de éstos, los cuales permiten la demostración de la verdad o falsedad de la primera suposición. La síntesis es el arte mismo de la demostración, o sea, demostrar algo pertenece a la síntesis, no al análisis.

Ahora bien, el método que comprende a ambos tiene las siguientes determinaciones.

En el análisis o síntesis de cualquier cuestión o problema los términos de las propiedades deben ser convertibles porque si no se llega por resolución o análisis a los principios, no se puede por composición o síntesis retornar directamente a la cosa buscada. Esto quiere decir que la síntesis y el análisis no difiere más que en el procedimiento hacia adelante o hacia atrás, respectivamente. Además, lo que es primero en el análisis -la proposición supuestamente verdadera- es lo último en la síntesis y a la inversa, o también, los primeros principios como punto de partida en ésta son el de llegada en aquéi.

El fin del análisis es descubrir la posibilidad de la construcción de un problema o la imposibilidad del mismo; la emergencia de la primera ocurre cuando se descubre la causa eficiente o generación que hace posible la construcción, momento que surge cuando la razón alcanza las primeras proposiciones o definiciones. El análisis, por tanto, termina con las definiciones que indican la manera de construcción o generación de la cosa.

La síntesis comienza partiendo de éstas -las definiciones- para probar -demostrar- la construcción del problema, y es cien-

tífica desde el momento en que procede del conocimiento de las causas de la cosa a la producción de la misma, pues, scire est per causam scire(23), o a decir de Hobbes: "Ergo principium scientiae est cognitio causae"(24). Hobbes piensa que la verdadera enseñanza de la geometría debe ser por síntesis, de acuerdo al método sintético-demostrativo de Euclides, "el cual comienza por los primeros elementos y procede mediante un uso lógico de los mismos"(25); y no por análisis, cuyo uso "depende de destreza, de una ciencia adquirida anteriormente (¿ Los Elementos de Euclides, more sintetico geometrico demonstratae?, A.G.R.) y muchas veces de la fortuna"(26).

Según lo anterior, es claro que esta determinación del método visto a través de sus momentos concuerda con la definición de filosofía mencionada anteriormente, en tanto que conocimiento de las cosas por sus causas o generación de las mismas y efectos; pero también, porque la geometría no es sino una parte de aquella y, por último, por cuanto que el principio científico del conocimiento de las cosas por sus causas es el dispositivo que sirve para enlazar todo conocimiento de ese tipo, es decir, racional y verdadero.

Por otro lado, la filosofía no deja de identificarse con la razón, la cual trabaja con los datos ofrecidos por la sensación, los adopta como válidos y después se desprende para construir su propio sistema. Dicho sea de paso, la realidad ontológica que posee el conocimiento originario de la sensación, que no es ciencia, pero del que ésta no puede prescindir puesto que le proporciona los principios sobre los cuales se funda, sirve para acentuar el materialismo de Hobbes, como piensa Giacotti Boscherini(27).

La esencia de la razón es el cálculo o la suma o resta de ideas(28) y se desarrolla en una doble dirección: a partir de los

conceptos de las causas o generación hasat el conocimiento de los efectos o fenómenos (síntesis o com-posición) o bien a partir de los efectos o fenómenos conocidos hasta la identificación de las causas reales o posibles (análisis o des-com-posición)(29).

Puesto que la ciencia consiste en la búsqueda de las causas de todas las cosas y si las causas de las cosas singulares se componen de las causas de las cosas universales, es necesario primero conocer éstas, es decir, los accidentes comunes a todos los cuerpos, que las propiedades que distinguen un cuerpo de otro. La razón persigue este conocimiento mediante el análisis.

Ahora bien, la parte de la ciencia que parte de los principios universales, de los cuales el primero es el movimiento y continúa a través de la com-posición o producción de ideas hasta alcanzar el concepto o la idea de una cosa singular, constituye la síntesis.

Los primeros principios no son otra cosa que definiciones, las cuales son de dos clases: de las cosas que tienen una causa concebible y de otras que no podemos concebir ninguna causa. Las que sí la tienen deben expresar la causa o la manera de su generación, pero y esto es capital -como señala De Dijn-, no cómo se origina una cosa efectivamente(30), sino cómo puede ser pensado el surgimiento de ella, de tal modo que podamos adquirir un conocimiento de la estructura esencial de la cosa y serán descriptio generationis o definiciones genéticas. O a decir de Hobbes:

"definir la esfera por la rotación de un semicírculo alrededor de su eje, es representarla tal como se la pueda concebir y no tal y como existe, pues la naturaleza no hace jamás una esfera de esta manera"(31).

Ejemplo, el círculo es una figura originada por el movimiento de

una recta con un extremo fijo(32).

Según De Dijn queda claro que el método de la filosofía para aquel que busca la ciencia sin más es en parte analítico y en parte sintético(33); ambos forman el método del descubrimiento de verdades (de las verdaderas ideas de las causas de las cosas); el método de demostración de estas verdades no es otro que el método de descubrimiento mismo excepto que el momento analítico desaparece; y comienza por las proposiciones primarias o más universales o definiciones -genéticas-, evidentes por sí y procede por una composición continua de proposiciones en silogismos hasta llegar a la verdad en la conclusión buscada(34).

El fin de la demostración es el descubrimiento de las causas y la generación de las cosas, y si éstas no se encuentran en las definiciones, tampoco lo estarán en la conclusión del primer silogismo, ni tampoco en ningún otro deducido ulteriormente. En suma, el método sintético demostrativo -genético- de Hobbes no es otra cosa que la articulación progresiva de definiciones cuyo resultado es la producción de conocimientos verdaderos, al mismo tiempo que refleja el camino de la razón en la génesis de sus conceptos.

En fin, el método hobbiano es: geométrico porque constituye sus objetos con las solas fuerzas del intelecto; y analítico porque procede a encontrar las causas de las cosas y sintético cuando se articula mediante la síntesis de unas ideas con otras para producir conocimientos; y genético porque las verdades generadas son nuevos conocimientos en relación a los anteriores; es demostrativo porque demuestra la verdad de las conclusiones a partir de la verdad de los primeros principios y refleja el movimiento que sigue la razón en la génesis de sus conceptos. Por ser demostrativo deja de ser analítico pues procede según el modo en que se producen las cosas en la realidad,

a saber, de la causa al efecto como lo hará después Spinoza.

Este es el método no sólo de la geometría, sino también de su teoría política, como dijimos al principio, y hasta de su ética; no obstante, tiene una desventaja: no vale para las cosas sin causa (Dios, sus atributos) porque Dios es eterno, in-generable, in-comprensible(35); ni tampoco para las cosas físicamente reales, cuyas causas no podemos conocer verdaderamente sino sólo suponer hipotéticamente.

"La geometría, por tanto, es demostrativa porque las líneas y figuras por las que razonamos son dibujadas y descritas por nosotros mismos; y la filosofía civil es demostrativa porque nosotros mismos hacemos la comunidad. Pero porque no sabemos la construcción de los cuerpos de la naturaleza, sino que la buscamos a partir de sus efectos, no hay demostración de cuáles sean las causas que buscamos, sino únicamente de lo que puedan ser"(36).

El spinozismo va a constituir la superación de esta deficiencia.

## SEGUNDA PARTE

### DETERMINACIONES ESENCIALES DEL METODO SPINOZIANO

#### 5. LA DOCTRINA DE LA DEFINICION Y LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

Para configurar una descripción de la doctrina spinoziana de la definición, podemos utilizar como punto de partida un texto, que aunque no es de Spinoza, fue, no obstante, revisado y corregido por él mismo, según cuenta en una carta dirigida a su amigo y autor de aquél, el Dr. Lodewijk Meijer (1).

Spinoza piensa diferencialmente la definición desde dos puntos de vista distintos, aunque uno complementa o, más exacto, envuelve al otro. En un momento dice: "Las definiciones no son más que explicaciones muy cortas de términos y nombres que designan los objetos de que se va a tratar"(2). Es claro que aquí se refiere a las llamadas definiciones nominales, que no indican otra cosa más que la convención y el uso de las palabras para designar tal o cual cosa. Pero en otro, podemos leer que las definiciones: "...constituyen cosas previamente conocidas con certeza"(3), de lo cual se puede inferir, según Spinoza, que las definiciones en la filosofía o en la metafísica son de cosas (rerum) por cuanto que se refieren a las cosas existentes en la realidad, siendo indubitablemente verdaderas, y se llaman definiciones reales. Estas también tienen en sí el elemento de la verdad, pues su contenido no es otro que la realidad a través de las cosas que la constituyen. Para seguir penetrando en la significación de éstas -las definiciones-, como hace Gueroult, es necesario considerar las definiciones de la Ética.

Ahora bien, al reflexionar sobre ellas, bajo la forma de su formulación: "Entiendo por causa de sí...", "Se llama finita en su género...", se puede inducir a creer que solamente se tratan de definiciones en el primer sentido, es decir, nominales por cuanto que sólo tienden a precisar rigurosamente los términos

expresados, dejando escapar el contenido y el elemento de la verdad. Sin embargo, abandonando el punto de vista anterior y basándose en otro, se puede descubrir su carácter real y verdadero, pues, por ellas, como dice Spinoza, ponemos "...las cosas previamente conocidas con certeza como un fundamento sólido sobre el cual se podrá edificar todo el edificio del conocimiento humano..."(4), en tanto que hablan de "las esencias de las cosas o de sus accidentes"(5) y cómo son en sí y no simplemente para el intelecto, pues al ser verdades sirven también para producir otras verdades v.gr. en las Proposiciones 1, 2, etc. En este sentido vienen siendo definiciones reales por cuanto que su contenido es la realidad o las esencias y propiedades de las cosas reales, pero que no suprimen su forma nominal sino que la envuelven. En síntesis, en la metafísica de Spinoza una verdadera definición es nominal al mismo tiempo que real, por ejemplo, las definiciones tal y como se manifiestan en la Ética. Nótese el parágrafo con las definiciones de Euclides.

Ampliando más el conocimiento de la definición, Spinoza señala una determinación más en el elemento de aquélla; la cual se manifiesta al pensamiento bajo la forma de la validez que debe contener toda definición cuya expresión se puede hacer mediante dos condiciones que son las siguientes.

1. La que se refiere a la denominación correcta de la cosa expresada. En realidad, su validez radica en el uso preciso de la terminología empleada para evitar anfibologías en las ideas expresadas, determinando el significado de los términos y utilizándolos siempre en el mismo sentido, a menos de cambiarlo, en cuyo caso se debe indicar y observar el otro significado anulando el anterior. Ejemplo:

"Si digo -refiere Spinoza-: entiendo por sustancia aquello que se compone de un atributo único, la definición

será válida a condición de que en seguida los seres compuestos de varios atributos se designen por otro nombre que el de sustancia"(6).

2. Que se conciba lo que expresa la definición:

"Es necesario -continúa Spinoza-, en efecto, explicar la diferencia que hay entre una definición que se aplica a un objeto cuya esencia sola es dudosa y se busca y una definición que se propone únicamente examinar. La primera, efectivamente, porque tiene un objeto determinado, debe ser verdadera, pero no así para la segunda... Así entonces, o bien una definición hace conocer una cosa tal cual es fuera del entendimiento; en cuyo caso, debe ser verdadera y no difiere de una proposición o de un axioma, si no es por el hecho de que se aplica a las esencias de las cosas o de sus accidentes, mientras que éste se extiende más lejos y se aplica a las verdades eternas. O bien, al contrario, una definición permite conocer una cosa tal y como se concibe y puede ser concebida por nosotros; en este caso, no difiere de una proposición y de un axioma porque no exige ser concebida, como un axioma, bajo la forma de un concepto acabado. Es por ello que una mala definición es aquella que no se puede concebir"(7).

Se puede conjeturar de este texto como Spinoza reconoce dos géneros de definiciones determinados por el modo de concebir lo que expresan.

En el primer sentido, se trata de conocer un objeto existente exterior al pensamiento. Para esto es necesario llegar al conocimiento de su esencia, lo cual se realiza mediante la producción de una idea que revele la estructura interna del objeto,

así la idea producida por y en el pensamiento debe convenir con su objeto fuera de él. La conveniencia es precisamente el carácter que define la verdad de una definición; en consecuencia, para que una idea sea verdadera debe convenir con su ideado (Idea vera debet cum suo ideato convenire, E I, Ax.6). Toda idea producida por el pensamiento de cualquier objeto debe implicar no sólo la coherencia interna del pensamiento, sino además convenir con él o ser verdadera y, por tanto, concebible, mediante la visión de la estructura esencial del objeto. Pues concebir no es otra cosa que conocer esta posibilidad intrínseca -real- de la cosa representada. Esta manera de concebir se puede pensar como objetiva.

Pero también hay otra, la del sentido subjetivo y que únicamente concierne al modo en que el pensamiento articula sus formas, sin que éstas representen necesariamente un objeto exterior. Entonces, sólo se limita a la coherencia -lógica- y, por tanto, la no contradicción interna de los pensamientos. Son para expresarlo de una manera simple, puros modi cogitandi. Por ejemplo, cuando se concibe un proyecto o el plano de una obra cualquiera, su necesidad de ser concebible sólo resulta de una exigencia puramente subjetiva y cuya verdad implicaría la demostración de lo que se afirma. Es el caso de los seres geométricos (8). Y la creación de su esencia y existencia, la cual no es sino la posibilidad de su construcción, surge absolutamente en el pensamiento sin necesidad de ir a buscar un referente en la experiencia como el círculo, el triángulo, etc. que no tienen una existencia fuera del espíritu. Además, su verdad emerge de la demostración, esto es, de la posibilidad de su construcción.

En suma, toda definición, se trate de ideas o de puras nociones que no lo son, se debe concebir y, contrariamente, una mala definición es aquella que no se puede concebir.

Por el desarrollo de la definición, penetramos, ahora, en la parte medular de ésta y que consiste en que toda definición verdadera debe expresar necesariamente la estructura interna de la cosa definida, siendo este el sentido más profundo de aquélla, a saber, el aspecto científico que estriba en la reducción del fenómeno a la esencia, del dato a su concepto, o bien, de las apariencias sensibles a la revelación oculta de la esencia de los fenómenos. Toda idea que explique la estructura realmente concebible de una cosa es una idea clara y distinta y siendo necesariamente conforme a su ideado, es verdadera. De donde el axioma: "Toda definición, siendo una idea clara y distinta, es verdadera"(9).

La realidad de su estructura interna la concibe absolutamente a priori (por sus propias leyes y recursos) el entendimiento como verdadera por su naturaleza y a partir de sus propias leyes a la manera de un autómatas espiritual, pues, "es verdad que pertenece a la naturaleza del pensamiento formar ideas verdaderas"(10) siendo entonces una definición verdadera. Aquella parte de la cosa que en virtud de su definición concibe el pensamiento a priori (o sea por sí mismo, sin nada exterior) como real y verdadera es la "esencia", la estructura total interna del objeto o lo que Marx llama la estructura total de núcleo (die ganze Kerngestalt) (11). De donde la regla: "La definición, para llamarse perfecta, deberá explicar la esencia íntima de la cosa"(12) y de ningún modo la causa que la hace existir en la naturaleza, como con Hobbes, por cuanto que ninguna experiencia puede procurar la definición: "ninguna experiencia nos dará jamás el conocimiento de la esencia de las cosas"(13). Pues, según aclara Gueroult, los cuerpos circulares, etc. que existen en la naturaleza su existencia les viene no de la esencia del círculo, sino de una serie infinita de causas singulares en acto irreducibles a la razón interna de esta esencia y cuya totalidad escapa al pensamiento. La razón de la esencia del círculo -como señala perti-

nementemente Gueroult- no da cuenta más que de su naturaleza y no de sus múltiples momentos en la existencia(14). Es una idea que señala claramente la convergencia de Spinoza con Hobbes.

Otra determinación que sirve para comprender aún mejor el contenido de la definición es la que trata de las condiciones que debe reunir toda definición para ser perfecta. En efecto,

"La definición, para llamarse perfecta, deberá explicar la esencia íntima de la cosa definida, procurando no poner en su lugar ningún propio"(15).

Propio se distingue a la vez de la esencia y de la propiedad de algo; los propios de Dios vendrían siendo modalidades de la esencia divina, por ejemplo, causa sui, infinito, eterno, necesario, etc.

Como se dijo antes, el fin último de cualquier definición verdadera debe expresar la naturaleza de la cosa, "o también aquello sin lo que la cosa no puede ser ni ser concebido"(E II, Def.2), lo que vale tanto como decir, la estructura inmanente que revela la naturaleza misma de aquélla, siendo la definición genética la que permite pensar la generación de la cosa o la causa próxima por la cual ésta se origina. Porque para Spinoza (al igual que para Hobbes) comprender o entender significa conocer la esencia de una cosa, su causa próxima; usando una metáfora: demostrar cómo surge algo a los ojos del espíritu, pues, "Los ojos con que el espíritu ve y observa las cosas son las demostraciones mismas"(E V, P.23, Esc.).

Ahora bien, ¿qué es la causa próxima? Podemos afirmar con De Dijn que esta terminología ya se encontraba en Heereboord, filósofo holandés, en el cual posiblemente se inspiró Spinoza(16).

De la clasificación que hace Heereboord de la causa eficiente, interesa la octava, que se divide en causa próxima y causa remota. La primera es aquélla que pone su efecto o propiedad inmediata o que ya está unida a ella y cuando se quita se suprime aquél; la segunda pone su efecto a través de otra causa más próxima o que no está unida con su efecto. La primera se manifiesta bajo dos formas: como causa próxima absoluta, la que no necesita mediación entre ella y su efecto o que está unida a su efecto sin mediación alguna, ejemplo, el pensamiento y su poder de formar ideas; y causa próxima in suo genere, entre ella y su efecto no media otra causa de la misma clase, sino de otra, ejemplo, padre-hijo, donde el padre es la causa próxima en su género del hijo, pero no en sentido absoluto pues media el semen.

La causa próxima absoluta de una propiedad puede estar o no en el mismo sujeto que la propiedad (las propiedades nunca pueden existir sin un sujeto, ni fuera de él).

Por tanto, hay dos clases de este tipo: la causa próxima absoluta interna, la que existe con su efecto o propiedad en el mismo sujeto, ejemplo, la causa próxima absoluta del intelecto está en el espíritu, como su efecto (una propiedad del sujeto); la causa próxima absoluta externa, que no se encuentra en el mismo sujeto que su efecto (la propiedad del sujeto), no forma parte de la esencia de éste, pero es causa de la esencia de él y sin la cual no puede ser la esencia ni ser comprendida. Ejemplo del primero, el fuego y el calor, los cuales están en el mismo sujeto, y del segundo, la causa próxima absoluta de la luz es el sol, y no está en el mismo sujeto, sino en otro, el aire (siendo ésta una propiedad del aire y consecuencia de la causa).

Según lo anterior, resulta claro que la causa próxima puede identificarse con la esencia de una cosa. La causa próxima de una afección, de acuerdo a Heereboord, se puede definir como aquello

que cuando se da, el efecto (la propiedad) se pone y cuando se quita, el efecto también. Y según Spinoza:

"Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello que basta que sea dado para que la cosa sea asentada necesariamente, y hasta que sea destruido para que la cosa sea destruida necesariamente"(E II, Def.2).

Por tanto, la causa próxima heereboordiana es igual a la esencia spinoziana. Además, se comprende ahora la influencia de Heereboord en este horizonte y la razón de que Spinoza utilice la causa próxima para configurar una idea adecuada, residiendo en una definición genética porque por ella se alcanza la razón total de la cosa o, lo que es lo mismo, su estructura inmanente o esencia y de la cual se pueden desprender las propiedades que la acompañan, descartando aquel modo de definir una cosa -abstractamente- por su propiedad en vez de su esencia. Por ejemplo, si el círculo se define como una línea cerrada cuya distancia a un punto central es siempre la misma, la definición avanzada no expresa su generación (esencia), sino una propiedad, pues de este modo nunca se podrá construir círculo alguno.

Ya en el TIE y en la Carta 60 a Tschirnhaus, Spinoza observa que tratándose de figuras geométricas y otros seres de razón, no importa tanto que se definan de este modo, pero no ocurre lo mismo cuando se trata de los entes físicos y reales porque cuando se ignoran sus esencias, no pueden ser concebidas sus propiedades, "Los accidentes no pueden comprenderse intelectualmente si no se conoce la esencia"(17), lo que perturba también el orden del intelecto que debe seguir al de la naturaleza (ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum, E II, P.7). En cambio, la definición genética del círculo es: la figura descrita por el movimiento de una recta con un extremo fijo (18). En esta definición se comprende claramente la causa próxima o esencia; además, se deduce de ella fácilmente que las rectas

trazadas al centro son equidistantes.

Así, se cumplen las condiciones que debe llenar toda definición perfecta, a saber: que comprenda la causa próxima y que sus propiedades puedan deducirse de ella. En la Etica todas las definiciones y toda proposición son definiciones genéticas porque según la expresión de Hobbes, en el cual se inspira Spinoza, toda definición allí no es simplemente descriptio generatio, sino descriptio generationis. Aquí se nota la influencia de Hobbes, pues a decir de Cassirer:

"La doctrina de la definición genética, que indica un punto cardinal en la doctrina del método de Spinoza mismo, concuerda en todos los detalles, incluso hasta en los ejemplos concretos con la exposición del tratado 'De Corpore'"(19).

Estas son las condiciones para una definición perfecta de las cosas creadas, es decir, de las cosas o modos que existen en otra cosa por medio de la cual son también concebidas. Faltan las que se refieren al objeto increado, Dios; éstas son las siguientes.

En el TIE podemos leer:

"1. Que se excluya toda causa, es decir, que el objeto no se explique más que por sí mismo"(20).

La definición, en consecuencia, debe explicarse por su propia naturaleza, so pena de no ser clara de por sí, aunque excluya su causa próxima. Sin embargo, la Etica marca una evolución en el pensamiento de Spinoza y constituye una superación del punto de vista anterior, puesto que Dios también se define allí a través de su causa eficiente expulsando toda ambigüedad posible y volviendo claro el concepto de Dios. A diferencia de Descartes que define a Dios como el ser más perfecto, Spinoza lo piensa

como: "Un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia constituida por una infinidad de atributos de los que cada uno expresa una esencia eterna e infinita"(E I, Def.6), siendo ésta una definición genética, a través de la causa eficiente, que expresa su esencia, de la que se pueden deducir todas sus propiedades y que cumple, además de la anterior, las siguientes condiciones.

Que dada su definición no quepa preguntarse si existe. Dios es causa de sí, o sea, aquello cuya esencia envuelve la existencia o cuya naturaleza no puede considerarse sino como existente. Que no se empleen sustantivos que puedan ser adjetivados, es decir, que no se explique la cosa abstractamente, por sus propiedades. Ciertamente, Dios no se define por sus propiedades, sino por su esencia constituida por sus atributos o *prima elementa naturae*, de la cual se pueden deducir las propiedades de la cosa. Así, Dios no se expresa por un concepto vacío, tampoco por una definición nominal -abstracta-, ni por un universal, ni por una propiedad, sino por una definición genética -concreta-, que expresa la riqueza de su esencia, a partir de la cual se pueden deducir todas las propiedades (Dios como causa próxima absoluta interna de ellas), entre otras: que su naturaleza es única; obra por la sola necesidad de su naturaleza; es causa libre de todas las cosas (de sus esencias es causa próxima absoluta externa, de sus existencias, causa próxima en su género); es infinito, eterno, etc. (21).

Junto con las definiciones, los axiomas y postulados constituyen el cuerpo orgánico de los principios de las ciencias cuya determinación es la producción de conocimientos (de las cosas todavía no conocidas) demostrada *more geometrico*, es decir, mediante el método sintético demostrativo. Su necesidad radica en que, siendo ya cosas conocidas con certeza, sirven para la deducción de conocimientos rigurosos y firmes o a decir de Spinoza

son "el fundamento estable sobre el que se puede construir todo el edificio humano"(22).

Spinoza introduce como axioma y postulado toda verdad que sea evidente para ser inmediatamente aceptada.

"Los postulados y axiomas, es decir, las nociones comunes del espíritu son proposiciones tan claras y tan evidentes, que todos los que hayan simplemente comprendido las palabras correctamente no pueden más que darles su asentimiento"(23).

Los axiomas se distinguen de las definiciones verdaderas por el hecho de que éstas expresan las esencias de las cosas y sus accidentes, mientras que aquéllos se extienden más lejos, es decir, tratan de las relaciones entre las cosas. Aquéllas -las definiciones- son verdaderas por una denominación extrínseca (conveniencia de la idea con el ideado), pero también intrínseca (adecuación de la idea consigo misma sin relación al objeto), éstos sólo intrínsecamente, o sea, tienen su esfera en el pensamiento. Se oponen a las definiciones como lo abstracto a lo concreto, pues no explican ni las cosas ni sus propiedades(24); son, por tanto, proposiciones abstractas, pero se distinguen de los universales como lo verdadero de lo falso,

"pues cuando se concibe algo abstractamente, como son todos los universales, se comprenden en el intelecto de un modo más amplio del que pueden existir sus particulares en la naturaleza realmente"(25).

No son proposiciones arbitrarias, sino necesarias y evidentes por sí, nota per se, que se pueden demostrar (como ya vimos en la Carta 2 a Oldenburg los axiomas descritos pasan a ser las primeras proposiciones de la Ética). Por su abstracción no proporcionan conocimiento alguno de las cosas singulares pues mientras que la esfera de las definiciones son las esencias singulares, la universalidad de los axiomas se extiende a la naturaleza

entera, "de axiomas universales solamente, el intelecto no podría descender a los particulares, aun cuando los axiomas se extendieran hasta lo infinito"(26). Su verdadera naturaleza es pensable como la expresión, dicho en términos abstractos, se aquello que se encuentra paralelamente en la parte y en la totalidad y en cuanto tal no puede ser percibido más que adecuadamente por todos los hombres, de ahí que sean llamadas nociones comunes y guarden una relación directa con el segundo género de conocimiento, según veremos más adelante.

"Hay ciertas nociones o ideas que son comunes a todos los hombres, porque (Lema 11) todos los cuerpos convienen en ciertas cosas que (P.34) deben percibir todas adecuadamente, es decir, clara y distintamente"(E II;P34, Cor.).

Aunque sí sean seres de razón -no de imaginación- y tengan su validez sólo en el pensamiento, no obstante según Spinoza, tienen su fundamento en la naturaleza de las cosas, de donde se desprenden y expresan en una idea existente sólo en el sujeto. Así, siguiendo a Gueroult(27), el axioma de la causalidad es una abstracción universal de las cosas ligadas realmente entre ellas como las causas y los efectos. Como abstracción producida por nosotros es una verdad, presente paralelamente en nosotros y en Dios o en la parte y en el todo, por eso se dicen verdades eternas.

En el fondo, entre los axiomas y postulados no hay una diferencia fundamental. Ambos llevan en sí mismos su propia evidencia (nota per se) y, por tanto, se deben aceptar sin demostración. Acaso, como piensa De Dijn(28), el postulado tan sólo sería pensable bajo la forma de una proposición encontrándose muy alejada de sus principios, de donde se conjetura a través de una cadena deductiva de razones, lo cual impide pensar con facilidad su deducción, de tal manera que se postula o demanda su aceptación como evidente, aunque esto no suprime la posibilidad de su demostración.

## 6. TEORIA DEL CONOCIMIENTO

Si la definición constituye el enunciado del conocimiento adquirido, la teoría del conocimiento no es otra cosa que la descripción del proceso de producción de conocimientos. ¿Qué relevancia guarda esto con el método? Su relación es muy importante, ya que siendo el método, según Spinoza, un conocimiento reflexivo (*cognitionem reflexivam*)(1), entonces el método solamente puede ser el conocimiento del proceso de producción de conocimientos o también, la conciencia que aparece en el sujeto en el momento en que se buscan las esencias objetivas de las cosas o las ideas.

Pero como hay distintas percepciones que van de lo abstracto a lo concreto, el verdadero método debe presuponer únicamente el conocimiento verdadero (*Scientia Intuitiva*) o las ideas adecuadas y verdaderas.

"El buen método es el que enseña a nuestra mente a conducirse de acuerdo con la norma de una idea verdadera dada"(2).

Pero para serlo, el pensamiento debe llegar a encontrar, entre todas las ideas, aquella que implique el mayor contenido real, para que el conocimiento que tenga de esta idea y su reflexión, sea aún mayor que el de cualquier otra, de ahí que

"el método más perfecto será aquel que guíe nuestro espíritu de acuerdo con la norma de la idea dada del Ente perfectísimo"(3).

Esto implica también que el método, según Spinoza, lejos de aislarse del objeto de conocimiento, se articula con él, o sea, con la idea del Ente perfectísimo, como su fundamentación determinada y su determinación fundante. Así, contra el prototipo de la ilusión ideológica, Spinoza afirma que cualquier método que se pueda definir independiente del contenido de conocimiento efectivamente producido es un galimatías y una falacia. Y no cabe duda de que esto es un gran acierto de Spinoza. Creo que con

lo dicho se empieza a justificar la relación inmanente entre el método y la teoría del conocimiento, y la importancia de ésta en la investigación de aquél, así como otras cosas no menos interesantes que se desprenden de ello en lo que sigue.

La concepción del conocimiento de Spinoza aparece ya desde su primera obra, en el Tratado Breve; pero también debe entenderse como sujeta a una rectificación continua y creciente, siendo la Ética aquella que marca la última etapa y la más sutil en la evolución de su pensamiento y en la cual, dicho sea de paso, se funda el análisis intentado. Además, la clasificación de los diferentes géneros de conocimiento en los distintos tratados anteriores a la Ética se caracteriza por ser puramente descriptiva, esquemática y con ciertas características vagas; en cambio en la Ética, dicha clasificación resulta de una génesis cumpliendo con los protocolos del método -genético-; por lo que se encuentra precisada sin ambigüedad la característica de cada género de conocimiento.

La Ética se abre por el Libro I con una re-presentación de la realidad a partir de su concepto genético, Dios, siendo la norma de esta idea la que guía al sujeto y, en consecuencia, cumple con las prescripciones metodológicas afirmadas en el TIE. Pero es hasta el Libro II que se encuentra la teoría del conocimiento, que se puede considerar en tanto que la mediación que permite la toma de conciencia por el sujeto de su saber mediante el conocimiento del proceso cognoscitivo. El conocimiento aquí llega a saber cómo se vuelve reflexivo él mismo, siendo esto la clave para una mayor comprensión acerca del método.

Ahora bien, el Libro II, De natura et origine mentis constituye el núcleo central de la Ética, en tanto que la ética reposa propiamente sobre la teoría del conocimiento, que este libro presenta. Según su Prefacio, el proceso descrito avanza del conoci-

miento adecuado de la esencia formal o esencia en la cosa de ciertos atributos de Dios (el Pensamiento y la Extensión) al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas, siendo el verdadero fundamento de su cadena deductiva la esencia formal del atributo Pensamiento y su verdadero objeto el Alma, su naturaleza y origen. Es posible valerse de dos determinaciones claves que son: a) el concepto de paralelismo bajo sus diferentes formas y b) el fundamento ontológico -real- del conocimiento humano, tal como lo estipula el Corolario de la Proposición 11 -como dice G. Dreyfus-, pues, constituyen las premisas directas de la teoría del conocimiento y que serán analizadas sucesivamente(4).

Cada atributo es autónomo en la producción de sus modos, así que ni las cosas, modos del atributo Extensión, son las causas de las ideas, modos del atributo Pensamiento, ni, recíprocamente, las ideas son causas de las cosas. Así se encuentran descartadas en dos proposiciones de la Etica tanto la explicación realista de las ideas (E II, P5), como la explicación idealista de las cosas (E II, P6).

El paralelismo (término ausente de la Etica, pero que empleo para aclarar ciertos puntos) se impone en virtud del paralelismo entre un axioma ontológico (E I, Ax.3) y un axioma gnoseológico corriente, según el cual (E I, Ax.4) "el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa". De este axioma resulta que las ideas verdaderas se encadenan según el orden y la conexión causal que existen entre las cosas, lo que expresa la Proposición 7: "Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum".

De esta correspondencia necesaria de los dos encadenamientos Gueroult distingue tres aspectos(5):

1 El paralelismo universal de las ideas con los modos de todos

los atributos.

2 El paralelismo de las ideas con los cuerpos o modos de la Extensión, llamado extracognoscitivo.

3 El paralelismo de las ideas con los modos del Pensamiento mismo, llamado intracognoscitivo; el cual se desdobra en identidad del encadenamiento de las ideas y del encadenamiento de las causas en el Pensamiento e identidad en el Pensamiento del encadenamiento de las ideas y del encadenamiento de las ideas de las ideas. El descubrimiento aquí de la idea bajo sus dos determinaciones como causa o como cosa y como representación es capital. Como dice Gueroult:

"La distinción y relación entre las tres formas de paralelismo se funda sobre los tres aspectos de la idea"(6),

a saber: como esencia objetiva o representación de otra cosa que un modo del Pensamiento (a este aspecto le corresponde el paralelismo extracognoscitivo); como esencia formal, modo del Pensamiento o causa comprendida en la cadena infinita de las causas en el Pensamiento (primera forma del paralelismo intracognoscitivo); y la idea en su forma o naturaleza, como idea de la idea o saber del saber (segunda forma del paralelismo intracognoscitivo). Considerados en sí u objetivamente, o a decir de Spinoza en Dios, sendos aspectos no son más que uno solo, siendo distinguidos únicamente por una distinción de razón.

Según lo anterior, resulta claro, por tanto, que el paralelismo extracognoscitivo o universal sea el fundamento de la verdad o conformidad de la idea a la cosa: el paralelismo intracognoscitivo bajo su primera forma, el fundamento de nuestro conocimiento posible de la verdad, pues, no podemos encadenar nuestras ideas según el ordo et connexio rerum fuera del Pensamiento que a condición de encadenarlas según el ordo et connexio causarum en el Pensamiento. Sin embargo, esto está determinado por el segundo paralelismo intracognoscitivo por cuanto que el Alma debe

tener el conocimiento de sus ideas en tanto que causas que se producen unas a otras, es decir, debe tener las ideas de las ideas. El paralelismo considerado está fundado gnoseológicamente sobre el axioma de la causalidad -como decíamos-, pero además, ontológicamente, sobre la identidad causal de los atributos en la sustancia infinitamente infinita. La identidad causal de los atributos conduce a la identidad de los encadenamientos y de aquí a la identidad de las cosas encadenadas.

Ahora bien, considerando el Alma como la idea de una cosa singular existente en acto, el Corolario de la Proposición 11 deduce que ella es una parte del entendimiento de Dios, de donde resultan cuatro consecuencias que constituyen la piedra angular de la teoría del conocimiento; el Corolario enuncia dos, siendo las otras dos inferidas lógicamente "a contrario"(7).

1. La primera consecuencia formulada enuncia la condición ontológica de la posibilidad para el Alma de todo conocimiento, en general, adecuado o inadecuado: el Alma tiene la percepción de una cosa cuando Dios tiene esta percepción en tanto que se explica por la naturaleza del Alma humana o constituye su esencia. 2. De la anterior, se infiere a contrario la condición de imposibilidad del conocimiento para el Alma, a saber: cuando Dios percibe tal cosa no en tanto que constituye la esencia del Alma, ésta no percibe la cosa. 3. Esta consecuencia formulada enuncia la condición del conocimiento inadecuado o imperfecto: el Alma percibe una cosa inadecuadamente cuando Dios la percibe en tanto que constituye no solamente la esencia de esta Alma, sino también la de alguna otra cosa. 4. A contrario, resulta la condición del conocimiento adecuado: el Alma tiene de la cosa un conocimiento total, adecuado, cuando Dios percibe ésta en tanto que constituye solamente la naturaleza de aquélla.

## 6.1 DEDUCCION GENETICA DE LOS GENEROS DE CONOCIMIENTO

La esencia del hombre está constituida por un Cuerpo y un Alma (E II, P10 Cor.;P3). El ser formal -actual- del Alma humana es la idea de una cosa singular existente en acto, es decir, el Cuerpo humano (E II, P11). Todo lo que sucede en éste deberá ser percibido por aquélla (E II, P12). Cuando el Cuerpo humano es afectado por cuerpos exteriores el Alma humana percibe la naturaleza de todos ellos al mismo tiempo por las sensaciones o, en la terminología spinoziana, por la idea de la afección que experimenta el Cuerpo humano (E II, P16). Las ideas de los cuerpos exteriores indican más bien el estado de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores (E II, P16, Cor.2).

El Alma humana no conoce el Cuerpo humano más que por las sensaciones o ideas de las afecciones con que es afectado por los cuerpos exteriores. Estas ideas no envuelven el conocimiento adecuado ni de aquél ni de éstos; aunque ellos sean las causas en sí de las afecciones; por tanto, por la idea de esta afección, el Alma humana no conoce la causa de la afección del Cuerpo, lo que vale tanto como decir, que el Alma percibe esta afección sin tener las ideas de sus causas; así, la idea de esta afección relacionada al Alma solamente es una consecuencia sin sus premisas, siendo entonces una idea mutilada y confusa. La naturaleza de este tipo de ideas y conocimientos propios pertenecen a lo que Spinoza llama la imaginación y constituye el primer género de conocimiento. El orden de la imaginación es lo que los psicólogos llaman "asociación de ideas", que no es un orden lógico o un orden basado en conexiones causales necesarias.

A pesar de ser una parte del entendimiento infinito de Dios, el Alma no está privada del conocimiento adecuado porque Dios percibe ciertas cosas en tanto que constituye solamente el Alma. Esto ocurre cuando Dios percibe una cosa que está paralelamente en la parte y en el todo; el conocimiento de ella es total, tanto en

la parte del entendimiento divino como en su todo, esto es, en el Alma como en Dios. Así son adecuadas en el Alma las nociones comunes de las propiedades comunes a las cosas, que están paralelamente en la parte y en el todo, asimismo el conocimiento deducido de dichas nociones, a saber, aquel que resulta de la aplicación de una de estas nociones (una regla) a un caso particular. Las nociones comunes y las nociones derivadas de ellas constituyen el segundo género, es decir, la Razón, siendo aquéllas los primeros fundamentos de ésta.

Sin ser noción común, la idea de la esencia de Dios es adecuada y está presente en toda Alma. Esta conoce la esencia o atributo como causa interna de las cosas, pues, el atributo está envuelto en la parte como en el todo porque todo está en Dios y Dios en todas las cosas. En efecto, toda cosa, como parte o como todo, tiene por causa interna el atributo, si la idea de toda cosa envuelve el conocimiento de su causa, entonces, esta idea, sea de la parte o del todo, envuelve paralelamente el conocimiento del atributo y es adecuado porque es el mismo en la idea de la parte que en la idea del todo. En consecuencia, las ideas que el Alma tiene de todas las cosas envuelven el conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios. De la idea adecuada de la esencia del atributo, el Alma puede deducir el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas y formar así el conocimiento del tercer género, que aparte de ser adecuado tiene la propiedad de ser intuitivo, pues, en lugar de comprender por fuera ciertas propiedades de la cosa como el conocimiento del segundo género, lo hace interiormente, por la esencia, deduciéndolas genéticamente de su principio.

## 622 FORMULACION DE LOS GENEROS DE CONOCIMIENTO

Spinoza distingue en la Etica (E II, P40, Esc.2) tres modi

contemplandi res(8):

1. De los objetos singulares que nos representan los sentidos de una manera troncada, confusa y sin orden para el entendimiento...por esta razón acostumbro llamar a tales percepciones conocimiento por experiencia.
2. De los signos, ex: gr.: de que entendiendo o leyendo ciertas palabras, nos acordamos de las cosas y formamos ideas semejantes a ellas por medio de las cuales las imaginaremos...llamaré por consecuencia a ambos - modos de considerar conocimiento del primer género, opinión o Imaginación".

La Razón se define por ciertas nociones universales que "formamos del hecho de que tenemos nociones comunes y de ideas adecuadas de las propiedades de las cosas", esta definición se complementa por el Libro V: "Las cosas que conocemos clara y distintamente son o las propiedades comunes de las cosas o las que se deducen de ellas (véase la definición de la Razón en el Esc. 2 de la Prop.40, parte 2)"(E V, P12, Dem.).

El tercer género de conocimiento se llama Scientia Intuitiva.

"Este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas"(E II, P40, Esc.2).

Spinoza ilustra la clasificación de los géneros de conocimiento con el ejemplo célebre de la cuarta proporcional o regla de tres. ¿En qué medida concuerda el ejemplo con las definiciones avanzadas de los tres géneros de conocimiento?

En el primero, la distinción entre oír decir y la experiencia vaga es evidente. En el primer sentido: "porque no han

olvidado aún lo que han aprendido de sus maestros sin demostración alguna"; en el segundo: "porque han experimentado este procedimiento a menudo en el caso de números muy simples, etc.". El conocimiento del segundo género consiste en aplicar a una cosa singular dada lo que conocemos como propiedad común (regla universal) de las cosas o como propiedad común propia a cierta clase de cosas, a fin de determinar tal cosa singular en relación a esta propiedad (como lo afirma el ejemplo aritmético, el conocimiento resulta de la aplicación de una regla universal a un caso particular). Y, por último, en el conocimiento del tercer género, el ejemplo significa que el conocimiento intuitivo de la cosa misma se construye o produce -genéticamente- de otro conocimiento intuitivo (de la serie 1, 2, 3, 4, el número 6 a partir de la relación de 1 al 2 percibida intuitivamente). Mientras que aquí ocurre una inferencia genética, a priori, en el anterior no porque aplica por fuera una regla universal.

Por otra parte, al llevar a cabo mi interpretación de todo lo anterior, se pueden determinar las siguientes afirmaciones.

Del hecho de reflexionar sobre el spinozismo, para pensar mejor la relación Hegel-Marx, la escuela althusseriana ha hecho algunas aportaciones esclarecedoras en su interpretación de aquél(9). La interrogante principal preguntaba en qué medida era materialista y crítica la filosofía de Spinoza, que comenzaba por Dios (la totalidad, el mundo) y no salía jamás, bajo todas especies y apariencias, del idealismo y dogmatismo. Althusser contestaba que ello se debía a su producción "de efectos propios para servir al materialismo"(10). En este sentido se comprende porqué se habla de la repetición anticipada no sólo de Hegel, sino también de Marx por Spinoza.

Ahora bien, pensando que el conocimiento depende primero de

los modos según los cuales se practica, esto es, determinado prácticamente por las condiciones de existencia de los hombres, en el caso de la imaginación -indica Macherey- sólo existe una representación imaginaria de la realidad y una percepción falsa de las cosas; tal es la existencia de los hombres presos de la ideología o de sus propias representaciones o ideas falsas, ficticias o dudosas(11). Precisamente por su doctrina de lo imaginario es posible leer en Spinoza la primera teoría de la ideología -como diría Althusser con sus tres elementos: 1. su realidad imaginaria 2. su inversión interna y 3. su centro: la ilusión del sujeto(12). Además de anticiparse a Marx superaba a Hegel por su crítica radical del sujeto, la categoría central de la ilusión imaginaria, que descubría "entre el sujeto y el fin, la alianza secreta que 'mistifica' la dialéctica hegeliana"(13), asimismo por su rechazo a la concepción hegeliana del proceso del pensamiento como "demiurgo de lo real", al mismo tiempo que se afirmaba el anticartesianismo de Spinoza. La teoría de lo imaginario fundada por Spinoza le abría las puertas para conocer el mundo material de los hombres tal y como lo viven, pues en el caso de la imaginación sólo existe una representación imaginaria de la realidad y una percepción falsa de las cosas; tal es la existencia de los hombres presos de la ideología o de sus representaciones o ideas falsas, ficticias o dudosas.

En abierta oposición con el racionalismo, Spinoza, no obstante, no deshecha el primer género de conocimiento, de la imaginación, de la experiencia, como muchos creen. Al contrario, su importancia es capital para comprender su teoría del conocimiento. La razón trabaja con los datos ofrecidos por la sensación, los adopta como fenómenos brutos y después se desliga para transformar este material en conocimientos adecuados, en el mismo sentido en que Marx dice del conocimiento "que es la elaboración de percepción y de la representación en conceptos"(14). Me parece

que la realidad ontológica que posee dicho conocimiento de la sensación o de la experiencia, que no es ciencia todavía, pero del que ella no puede prescindir porque constituye el principio en que se funda, sirve para afirmar el rasgo científico y materialista en la teoría del conocimiento de Spinoza, al mismo tiempo que su analogía con Hobbes, como también con Marx.

En cuanto a las nociones comunes, éstas no aparecen antes de la Ética, fijan el status de la Razón sin ambigüedades implicando, por tanto, una reorganización en el spinozismo, pues mientras que el TIE captaba las relaciones impregnadas de ficción o in abstracto, las nociones comunes las captan tal como son, real y concretamente "gracias a lo cual -dice Deleuze- el método geométrico queda purificado de las ficciones y abstracciones que limitaban su ejercicio"(15).

Cuando se concibe y explica un modo cualquiera (una cosa o una idea), no se lo explica únicamente en su orden y en su coherencia en la totalidad, sino también en una red de relaciones inteligibles con otros modos, esto es, a la luz de un sistema de relaciones múltiples y causales, lo que significa ver las cosas como son en Dios, es decir, realmente como son en sí (ut in se sunt), en el marco de la totalidad, siendo este el conocimiento de la Scientia Intuitiva que, como dice Errol Harris, "Es un conocimiento de las cosas en sus relaciones completas determinantes dentro de la Naturaleza como un todo"(16). Precisamente, la forma de articular los modos del atributo Pensamiento, es decir, las ideas o esencias puras, y no fenómenos brutos, ni datos de las sensaciones, en mi opinión, constituye un enfoque científico utilizado por Spinoza en el análisis de la realidad.

Pasando a otros rasgos, falta mencionar que Spinoza rompe absolutamente con la concepción clásica del conocimiento, al concebir éste como un proceso verdadero, tan real como cualquiera.

otra actividad material del hombre, de ahí la analogía que utiliza con el ejemplo del herrero en el TIE. Por ello, según Mache-rey, el conocimiento es un proceso de producción (de ideas) como todo otro proceso material. Porque es el mismo el encadenamiento de ideas y de las cosas, el mismo orden, el mismo movimiento, que se expresa como real y como pensado(17). Es la misma idea de Marx al re-fundamentar el status del proceso del conocimiento como un proceso intra-mundano, expresado claramente en las Tesis 1, 2 y 3 sobre Feuerbach.

Ahora bien, para Spinoza pensar un objeto es formar una idea del mismo (cogitare objectum est formare ideam) o como dice él: "Entiendo por idea un concepto del Alma que el Alma forma y por el que ella es una cosa pensante"(E II, Def.3); en efecto, hay ideas porque "El hombre piensa"(E II, Ax.2), por el hecho de su naturaleza y es producto de un esfuerzo debido al acto de conocer la realidad mediante ideas. Esta determinación -dicho sea de paso- corresponde exactamente con la posición marxista de la apropiación cognoscitiva de la realidad por el pensamiento por mediación de conceptos (concreto-de-pensamiento) como producto del pensar, del concebir(18). Cada idea en Spinoza cobra sentido por su relación con las demás (la parte con el todo); de modo que, el conocimiento se produce por un encadenamiento de ideas estrictamente causal y absolutamente continuo, donde una idea explica-produce otra(s) idea(s), y viceversa, pues, a decir de Spinoza:

"Tener relación una cosa con otras es producirlas o ser producida por ellas"(19).

Esta necesidad determina, fuera de toda garantía subjetiva (por un Sujeto o Dios), la objetividad del conocimiento. La necesidad es estrictamente causal y es ella misma la forma de su objetividad. Metodológicamente, determinar sintéticamente las cosas y los procesos reales, es verlo ut in se sunt y no para mí,

desterrando así la ilusión finalista de la imaginación que procede por proyección a partir de mí. Con el *modus geometricus* Spinoza escapa a la concepción jurídica del conocimiento, al mismo tiempo que rompe con las teorías clásicas del conocimiento.

En cuanto al criterio de verdad que va junto y complementa lo anterior, mucho antes que Hegel y que Marx, Spinoza procede a una liquidación del problema epistemológico clásico, a saber, contra la exigencia ideológica de una garantía de verdad del conocimiento producido, Spinoza afirma radicalmente que el conocimiento no necesita de garantía alguna, sino de aquella que se da a sí mismo, pues, "verum index sui et falsi"(E II, P48, Esc.), no en tanto que presencia sino en cuanto que producto, como dice Althusser, "en la doble acepción del término 'producto' (resultado del trabajo de un proceso que lo 'descubre'), como revelándose en su producción misma"(20). Nuevamente, cabe mencionar de pasada que esta posición coincide con "el criterio de la práctica" de la filosofía marxista, en tanto que su criterio no es exterior, sino interior a ella -la práctica- y siendo ésta un proceso, aquél surge del proceso de producción de conocimientos. Para continuar en el mismo nivel de convergencias en la teoría del conocimiento, ambas concepciones arrancan del hecho del conocimiento producido sin comenzar a considerar imaginariamente el conocimiento como no existente. Mientras que Marx establece la verdad objetiva del pensamiento y de su realidad y fuerza que no es, por naturaleza, negar, sino afirmar a sus objetos sin abandonarlos a las potencias de lo imaginario; por su parte, la convicción profunda de Spinoza es que partimos del hecho del conocimiento efectivo, en cuanto que es resultado de un proceso porque "Habemus enim ideam veram"(21) o como piensa Esteves da Silva, a la verdad sólo se llega, solamente si sabemos que es de ella de donde partimos -principio de inmanencia del spinozismo-(22).

"Por ello, -agrega Althusser- Spinoza inscribe de entrada

toda teoría del conocimiento que razona sobre el derecho de conocer bajo la dependencia del hecho del conocimiento poseído. Por lo mismo, todas las cuestiones del origen, del sujeto y del derecho del conocimiento, que sostienen las teorías del conocimiento, son rechazadas(23).

Por último, podemos concluir con Esteves da Silva(24) que en Spinoza y Marx al rechazar la problemática de una teoría del conocimiento equivale a instituir una subordinación de la epistemología a la ontología (recuérdese en Spinoza el fundamento ontológico del conocimiento por el Corolario de la Proposición 11 que ya vimos), pese al modo de concebir la realidad y al alcance de las distinciones que implica. De todos modos, la teoría del conocimiento spinoziana no es idealista; afirmar lo contrario sería caer en el error.

## 7. LA IDEA VERDADERA

El siguiente momento se determina como el producto del mismo proceso de conocimiento, aquellos resultados objetivos que deja tras de sí la actividad cognoscitiva, las ideas, pues pertenece a la potencia de lo verdadero, esto es, al pensamiento crear ideas (formare ideas). Los conocimientos producidos se encuentran aquí a flor de piel bajo el enunciado contenido en las definiciones o, mejor dicho, constituyendo el contenido mismo de éstas.

Ahora bien, por idea entiende Spinoza un concepto que el intelecto forma y aclara en seguida:

"Digo concepto en lugar de percepción porque éste indica que el Alma es pasiva con relación a un objeto, mientras que concepto expresa una acción del Alma"(E II, Def.3).

En efecto, el conocimiento es actividad del pensamiento -como dijimos antes-, un proceso absolutamente objetivo de la práctica humana, en el sentido de ser real, un proceso de producción de conocimientos como cualquier otro proceso material, en tanto que se puede explicar al igual que un proceso físico, cuyo producto son las ideas. La formación de éstas, peculiar al hombre nada más, pertenece a su naturaleza por ser un ente pensante, por lo cual "el entendimiento se forja por sí mismo sus instrumentos espirituales"(1), sin originarse en nosotros por causas externas, sino internas porque "El hombre piensa"(E II, Ax.2).

Si se reflexiona sobre lo anterior, al emerger en la figura final del proceso de conocimiento que se pone en marcha, una parte de la idea, remite a la capacidad intelectual del sujeto o a la potencia lógica, no psicológica, del pensamiento -puro- que trabaja con sus elementos propios en su actividad autónoma a la manera de un autómata espiritual. Pero también por el lado de su realidad, una idea como modo, es decir, como cosa del atributo

Pensamiento se relaciona con otras bajo la forma de que tiene como causa además a otra idea y ésta a su vez otra et sic ad infinitum, pues, en función del principio universal del conocimiento que Spinoza practica, el conocimiento de algo se explica por sus causas (verescire est scire per causas, E I, Ax.3). Mutatis mutandis, los modos que no sean del pensar se siguen de otros modos de su mismo atributo y no de ningún otro. Según el capítulo anterior, así Spinoza refuta la explicación realista de las ideas, como la explicación idealista de sus objetos. Descartando que los objetos sean causa de las ideas y a la inversa, la explicación de cada cual se debe fundamentar en su propio orden interno y evitar la permixtio entre los atributos,

"de suerte que siempre que se consideren las cosas como modos del pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, es decir, la conexión de las causas, únicamente por el atributo Pensamiento; y en tanto se consideren como modos del atributo extensión, debe explicarse también el orden de la naturaleza entera solamente por el atributo Extensión, y entiendo lo mismo para los demás atributos"(E II, P7, Esc.).

Lo anterior permite a Spinoza afirmar la distinción real entre la idea y el ideado, entre la esencia objetiva (en el pensamiento) y la esencia formal (en la cosa), pues, "una cosa es el círculo y otra la idea del círculo"(2) -dicho sea de paso- exactamente como en Marx entre lo concreto-pensado y lo concreto-real(3), lo que determina una profunda similitud, la cual refleja precisamente la coincidencia en cuanto a la forma de concebir el proceso del conocimiento como veremos en otro capítulo. Sin embargo, la diferencia anterior no excluye como pudiera creerse, su identidad, a saber: que las cosas que son objeto de las ideas y las ideas se sigan de sus atributos propios de la misma manera y con la misma necesidad porque es uno y el mismo el orden causal

de lo real o de la sustancia, que se refleja en la diversidad de sus modos producidos, idéntico en cada atributo; de aquí el uso del concepto de paralelismo (ausente de la Ética), pero impuesto por nosotros para explicar más fácilmente las cosas; pues

"ya concebamos la naturaleza bajo el atributo Extensión o bajo el atributo Pensamiento o bajo otro cualquiera, encontraremos un solo y mismo orden o una sola y misma conexión de causas, es decir, las mismas cosas deduciéndose las unas de las otras"(E II,P7,Esc)

lo que permite a Spinoza afirmar que

"Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum"(E II,P7).

Por ejemplo,

"La idea de cuerpo y el cuerpo, es decir, (P13) el Alma y el Cuerpo son un solo y mismo individuo que se concibe tan pronto bajo el atributo Pensamiento como bajo el atributo Extensión"(E II,P21,Esc).

Recordemos, por otro lado, un aspecto de la idea expresado en el capítulo anterior, a saber, la idea en su forma o naturaleza; ésta se explica porque Dios produce las ideas de los modos de todos los atributos incluyendo el de Pensamiento. Siendo que éste se expresa por el saber, es claro que las ideas en tanto que modos únicamente bajo este atributo se expresan necesariamente en cuanto que lo saben, a diferencia de los otros atributos que lo hacen sin saberlo. Por tanto,

"producir por el pensamiento un encadenamiento de ideas -escribe Gueroult- es precisamente conocerlo y, recíprocamente, saber cómo una idea produce otra idea, es producir esta otra ligándola conscientemente a su causa"(4).

De tal manera que para pasar de la idea del triángulo a una pro-

piedad, el Alma se debe elevar a la idea de la idea del triángulo para descubrir en esta idea del triángulo la razón o la causa de donde resulta la idea de su propiedad. Ontológicamente, la idea del triángulo y de su propiedad son anteriores a la idea de la idea de él, pero, epistemológicamente, para el Alma el conocimiento de la articulación entre la idea del triángulo y la idea de su propiedad resulta de la idea que toma de la idea del triángulo como razón o causa de la idea de su propiedad. Dicho de otro modo, la articulación de las ideas no depende de la reflexión sobre las ideas, es decir, de la idea de la idea porque las ideas son en sí producidas según el orden de las causas en el Pensamiento, sin que intervenga la idea de la idea o la reflexión. Pero el conocimiento de esta articulación según las causas está condicionado por la reflexión sobre las ideas por el conocimiento de éstas como las razones o causas. Pensando sintéticamente lo anterior, la deducción de unas ideas de otras consiste en obtener el conocimiento o la idea A por medio de otra idea B, la cual tiene la idea como de la causa o de la razón de la idea A;

"Por ello se explica -revela acertadamente Gueroult- que no haya otro método para llegar a lo verdadero sino aquel que, sin preocuparse de las cosas exteriores deduzca por la reflexión todas nuestras ideas de la idea verdadera dada, para encadenarlas conforme al orden de sus razones genéticas al interior del pensamiento"(5).

Este se puede considerar como el punto culminante de todo el capítulo porque la forma de la idea, es decir, la idea de la idea es la idea que se piensa a sí misma cuando se desdobra y se concibe como sujeto cognoscente y objeto conocido al interior del yo o del mismo atributo Pensamiento o lo que es lo mismo, cuando el pensamiento se vuelve reflexivo de su hacer o se piensa a sí mismo en función de su actividad, al interior de sí mismo. La importancia de este momento es capital puesto que corresponde precisamente a la definición del método según Spinoza, pues a decir de él:

"el método no es otra cosa que un conocimiento reflexivo o la idea de la idea"(6);

además, de contribuir como elucidación al análisis intentado. En consecuencia, el método como reflexión, es el saber que da cuenta de los momentos que integran el proceso del pensamiento en el despliegue de su actividad cognoscitiva: la producción y articulación de ideas en su determinación de la realidad.

Haciendo ahora a otro aspecto, al grado de realidad que envuelven las ideas es posible determinarlas mediante una clasificación ontológica, pues unas ideas se distinguen de otras, en la medida en que expresan mayor o menor realidad. En efecto,

"las ideas difieren entre sí como los objetos, y que una sobrepuja a otra en excelencia y contiene más realidad a medida que su objeto sobrepuja al de la otra y contiene más realidad"(E II, P13, Esc).

Por tanto, habrá ideas simples e ideas complejas, o sea, aquéllas que están constituidas por varias ideas simples ex. gr.

"La idea que constituye el ser formal del Alma humana no es simple, sino compuesta de un gran número de ideas"(EII;P15) porque el Cuerpo se compone de un gran número de individuos muy compuestos. De todas las ideas, hay una que es la más compleja en contenido. Por su inmanencia y relación con otras ideas, lógicamente se deben desprender de ella todas las demás ideas, siendo esta idea única, la idea de Dios, esto es, de un ser absolutamente infinito, constituido por una infinidad de atributos, pues,

"La idea de Dios de la que se siguen una infinidad de cosas un una infinidad de modos, no puede ser más que única"(E II, P4).

Desde un punto de vista metodológico, el pensamiento deberá deducir todas sus ideas en forma genética, es decir, ligándolas

conscientemente a su causa, a partir de la primera idea y más compleja de todas, a saber, la idea de Deus sive Natura sive Substantia; cuya deducción corresponde a la Scientia intuitiva, que procede de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.

Asimismo, por el grado o efecto de conocimiento, las ideas se pueden clasificar epistemológicamente en dos clases. Por un lado, en ideas inadecuadas que son aquellas ideas incompletas, mutiladas y confusas que implican una falta de conocimiento en el Alma y que producen la falsedad desde que el Alma percibe una cosa a través de su idea en forma parcial e inadecuada (Cor, P11). No quiere decir que haya ideas falsas en sí, sino inadecuadas por cuanto que el error sería pensado como algo positivo y la idea falsa sería entonces un modo del Pensamiento; pero este modo no podría estar ni en Dios, puesto que en él todas las ideas son verdaderas (E II, P32), ni fuera de él por cuanto que todos los modos están en Dios, el cual es su sustancia (E I, P15). Por consiguiente, "No hay en las ideas nada de positivo a causa de lo cual se digan falsas" (E II, P33). De lo cual se infiere que lo falso no podría estar sino en el Alma, no en Dios porque siendo finita, no puede percibir más que parcialmente las ideas que Dios produce en ella. Por otro lado, en ideas adecuadas, las cuales se dan en el Alma cuando Dios (Cor., P11) no en tanto que es infinito, sino en la medida en que se explica únicamente por la esencia de esta idea. De este modo, una idea adecuada es por medio de tres determinaciones una idea total (no de sus propiedades, sino de su esencia o razón genética): 1. porque envuelve la razón entera del objeto de su idea (esencia); 2. lo comprende totalmente (evidencia); 3. es totalmente conforme a su objeto (verdad). Por ello, "Toda idea que es absoluta en nosotros, es decir, adecuada y perfecta, es verdadera" (E II, P34), lo mismo para las que se sigan de ella (E II, P40).

Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita... TIE

## 7.1 CRITERIO DE VERDAD

La explicación de este tema es pensable en función del uso original de los conceptos: convenientia, adequatio, veritas y falsi; por los cuales Spinoza rompe absolutamente con la tradición por su analogía y diferencia con la anterioridad.

Hay que saber que la idea adecuada y la idea verdadera son la misma idea bajo dos determinaciones diferentes. Dice Spinoza:

"Entre la idea verdadera y la idea adecuada no reconozco ninguna otra diferencia más que ésta: la palabra "verdad" (veritas) se relaciona únicamente a la conveniencia (convenientia) de la idea con su ideado, mientras que la palabra "adecuado" (adequatio) concierne a la naturaleza de la idea en ella misma; no hay ninguna diferencia de hecho entre estas dos clases de ideas, si no es esta relación extrínseca"(7).

La idea verdadera es verdadera por su representación conforme a su objeto (E I, Ax.6); es la veritas in representando que define la convenientia mediante una de sus propiedades y es, por tanto, de carácter extrínseco. En cambio, la idea adecuada, sin relación al objeto (empirismo), se define por su carácter intrínseco, por la naturaleza de su ser propio (veritas in re o veritas in essendo). Como aclara Gueroult, la primera se relaciona con la última "en tanto que ésta es el criterio y el signo revelador de aquélla"(8), porque ante todo la verdad de una idea radica en su adecuación interna, es decir, porque contiene toda la causa o razón (causa sive ratio) de su esencia. De tal suerte que, la adequatio determina la convenientia con el objeto

o bien, es verdadera porque es adecuada en sí misma y no a la inversa.

"La adequatio -confirma Macherey- es por consiguiente la clave de la veritas, porque expresa la relación intrínseca de la idea a ella misma"(9).

Sin embargo, siguiendo a Gueroult, la definición de la idea adecuada (E II, Def.4) no es intrínseca -como piensa Macherey-, sino extrínseca y sólo indicativa del contenido, pues sin decirnos cómo es, nos dice únicamente que es. Por ello, junto a esta definición, el Corolario de la Proposición II funda otra -no formulada, intrínseca y genética, a saber:

"La idea adecuada es una idea abarcando en ella toda la causa de su objeto y, por lo mismo, toda la razón de su propia afirmación"(10).

Es justamente esta forma de conceptualizar la verdad, la que justifica el anticartesianismo de Spinoza por cuanto que el esquema empirista bajo el que se mueve el cartesianismo se basa en el concepto de verdad en el primer sentido, como convenientia rei et intellectus. Dios funciona como la garantía (exterior al proceso) que asegura extrínsecamente la conformidad entre las ideas en nosotros y las cosas afuera. Más allá de estos límites de la verdad, se encuentra la falsedad, en el libre albedrío humano. Pero también, Spinoza acaba con la concepción cartesiana del error rechazando articular el acto del conocimiento a la iniciativa de un sujeto ideológico (Dios en el caso de la verdad, el libre albedrío del hombre en el caso del error). Por el contrario, Spinoza concibe el proceso de producción de ideas absolutamente causal y necesario, por tanto, objetivo, fuera de toda iniciativa (nuestra) o injerencia, sea de Dios (sin olvidar que el Dios de Spinoza no es el mismo que el Dios cartesiano), sea del Alma por cuanto que ésta es un "autómata espiritual que fun

ciona -como dice "Macherey- a partir de determinaciones objetivas, sin estar sometido al libre albedrío de un sujeto cuya autonomía es de todos modos fictiva"(11), y al interior del mismo proceso las ideas como las piensa Dios o como son en él o en la realidad, ya que todo es lo mismo, en suma, como son en sí (ut in se sunt), se comprenden según la necesidad causal del proceso que las ha engendrado y, por ello, todas son verdaderas en él o porque en Dios mismo están sometidas a leyes necesarias que las encadenan en un orden y conexión igual al de las cosas, del cual se pueden separar.

La falsedad para Spinoza es una privación de conocimiento, pero no exterior al proceso de conocimiento, sino interior al mismo, el cual la explica porque la imaginación percibe a la idea en forma inadecuada; si en Dios es completa y adecuada, o sea, concreta, nosotros la mutilamos y dejamos escapar parte de su contenido (causa) cayendo en la abstracción; de esta contingencia nace el libre albedrío como explicación de la misma (Descartes).

"Es en este punto preciso -afirma oportunamente Gueroult- en que se oponen más radicalmente Spinoza y Descartes. Mientras que para éste la forma del error reside en la privación constituida por el acto mismo del libre albedrío afirmando lo falso, ella reside para Spinoza en la privación del conocimiento de donde resulta la afirmación falsa"(12).

Esta falta resulta de representarme la realidad según yo, es decir, según mis fines; de relacionar todo a mí.

Sin embargo, por el lado de la verdad, todas las ideas en tanto se relacionan a Dios son verdaderas(E II,P32), también las ideas falsas. La verdad se explica y al error, pues, "verum index sui et falsi"(E II,P43,Esc). A diferencia de Descartes, en Spinoza la teoría del error se encuentra envuelta en la de la

verdad y hace cuerpo con ella. Como dice Macherey:

"Lo verdadero da cuenta de lo falso también en su objetividad, hasta en este punto límite donde cesa de aparecer como falso para mostrar su propia verdad"(13).

Por ejemplo,

"cuando miramos el sol -cita Spinoza-, imaginamos que está distante de nosotros doscientos pies aproximadamente"(E II, P35, Esc).

¿Qué es lo verdadero en esta idea falsa? La imagen falsa del Sol es una idea verdadera sólo si la relacionamos con nuestra propia existencia corporal. ¿En qué es inadecuada esta idea? En la medida en que está separada del conocimiento de su objeto, al cual sustituye por otro contenido,

"ignoramos su verdadera distancia porque envuelve la esencia del Sol una afección (sensación, A.G.R.) de nuestro cuerpo, en tanto que éste es afectado por dicho astro"(Idem).

Finalmente, antes de concluir es posible desprender una última observación relacionada con el tema, aunque sea marginal, es no menos importante por el alcance de su trascendencia. Al hablar; entre otras cosas, de la determinación intrínseca de la verdad a partir de la categoría de *adequatio* bajo sus dos figuras y de la relación inmanente entre la verdad y el error, como dice Macherey:

"Sobre estos dos puntos, parece que Spinoza 'anticipa' las tesis que también serán desarrolladas por Hegel"(14).

## 8. TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE

El TIE es la obra donde se encuentran los fundamentos metodológicos del spinozismo, pero por el lado psicológico y lógico. En cambio, la Ética marca la transición al considerar los fundamentos desde otra base, la ontología. Considerando más detenidamente lo anterior, mientras que en aquella, el método se piensa a partir de la reflexión del sujeto, lo que vale tanto como decir, como la conciencia explícita de sí implicando un desdoblamiento (idea ideae); en ésta, el mismo se explica por la producción necesaria de las ideas de todos los modos y, por tanto, de los modos (ideas) del atributo Pensamiento por Dios o duplicación de la idea, es decir, por la forma o esencia de la idea (idea idene)(1). Además, los términos "reflexión" o "conocimiento reflexivo" propios del TIE, ya no figuran más en el vocabulario de la Ética, representando su desaparición la superación del punto de vista anterior del sujeto y del psicologismo por el de Dios y de la ontología. Aunque sea la misma cosa de hecho, de derecho, la fundamentación y la interpretación son bien distintas por cuanto que si en una es subjetiva, en la otra es objetiva.

De la reflexión anterior, se puede desprender una conclusión capital que, dicho en términos abstractos, consiste en que en el spinozismo -en general- se encuentra realizada la primacía y la determinación de la epistemología por la ontología.

Ahora bien, ¿cómo llega Spinoza a esta concepción filosófica del método? Arriba aparentemente por otro lado distinto: por su concepción de la geometría; siendo ahora, el análisis intentado.

Reflexionando sobre el conocimiento geométrico, que le va a servir para extraer conclusiones de gran valor en la configuración de una doctrina metodológica muy original, Spinoza infiere que su naturaleza y propiedades son pensables -sintéticamente-

en función de las siguientes determinaciones.

Proviene de la sola potencia del entendimiento puro, desarrollando a partir de sí, sin influencia externa, el contenido de una idea que forma en él; que se puede conocer en sí y por sí, que envuelve en ella la esencia de un principio que no tiene causa, porque expresa la infinitud, siendo ésta la idea de la cantidad(2). De la cual, el entendimiento produce una infinidad de ideas mediante un proceso genético que abstractamente es pensable como la determinación de la cantidad por el movimiento (ideal); lo que da origen a las definiciones genéticas v. gr. del círculo, como el movimiento de una recta con un extremo fijo; la esfera o figura descrita por la rotación de un semicírculo en su diámetro(3). Estas definiciones permiten conocer la estructura interna de las figuras y no la forma de existencia de cuerpos redondos, cuadrados, etc. en la Naturaleza, fundada en infinitas determinaciones que escapan al entendimiento finito del hombre(4). Y de hacerlo así, las definiciones al manifestar su causa total, expresan la esencia íntima, al mismo tiempo que permiten al entendimiento deducir inmediatamente todas las propiedades. Permitir el conocimiento de la cosa por su causa entera demuestra que son ideas verdaderas y adecuadas, pues "vere scire est scire per causas"(5). Interpretando o pensando lo anterior desde otra base diferente, a saber, desde el horizonte del tercer género de conocimiento de la Ética, en esta ciencia el entendimiento avanza de la idea adecuada de un ser fundamental (ideal) al conocimiento adecuado de la esencia de los seres de razón.

Por lo dicho hasta ahora, se puede pensar, en general, que la concepción geométrica de Spinoza es del tipo euclideo-hobbiano y, en particular, la cualidad genética o constructiva demuestra una gran similitud, hasta en los ejemplos, con la manera de obrar de Hobbes. Esto, dicho sea de paso, parece confirmar la hipótesis de una influencia de éste sobre aquél, mediante la "Examinatio et

emendatio mathematicae hodiernae" (1660) de Hobbes, regalada a Spinoza tal vez en un viaje casual a Rijnsburg por el que llegaría a ser entonces su amigo y corresponsal, Henry Oldenburg, Secretario de la Royal Society de Londres; aún a pesar de que esta obra no apareció en el inventario levantado de la biblioteca a la muerte de Spinoza. Recuérdese que el TIE data de 1661, según cuenta el mismo Spinoza a Oldenburg en una carta(6). Además, cabe agregar que estos conceptos al no tener una existencia separada del pensamiento, no son seres imaginarios, sino esencias geométricas, las cuales al ser consideradas en sí, en tanto que entia rationi, al contrario de los entia imaginationi, son nociones originadas enteramente en el entendimiento puro y por él, cuya configuración no debe nada a la imaginación, sino que requieren de ella para ser representados in concreto. Dicho de otro modo, la razón se sirve de ésta -la imaginación- para representar sensiblemente las nociones geométricas que tienen su origen, no en ella, sino en el solo poder del entendimiento. Precisamente, por este hecho, la geometría tiene el privilegio de enseñar inmediatamente y sin la menor duda que el entendimiento deduce de él solo, sin ninguna influencia exterior, el conocimiento de lo verdadero. Esta es sin duda una determinación de la mayor importancia. En efecto, esta autonomía absoluta del pensamiento puro (autómata espiritual) en su actividad, a saber, la producción de conocimientos -ideas- que Spinoza descubre en la geometría, es la razón determinante, en última instancia, que le permite pensar que la filosofía debe tomar como modelo a la geometría, produciendo sus objetos -ideas- según el conocimiento geométrico y demostrándolos more geometrico. No siendo el mos geometricus, en consecuencia, ningún método extraño a la filosofía (Hegel), ni tampoco un simple modo didascálico de expresión (Wolfson), sino la fuente interna y la forma necesaria en que ella se produce y se promueve como verdadera.

Sin embargo, aparece una dificultad: mientras que los seres de la geometría son puros seres de razón (entia rationi) o sea que no tienen realidad fuera del pensamiento, en cambio, en la metafísica los seres son cosas físicamente reales (entia fysica et realia) ¿Cómo puede ser modelo la geometría si trata únicamente con abstracciones? En verdad, es una gran objeción. Spinoza, no obstante, responde anticipadamente con una solución, la cual, siguiendo a Gueroult, sería formulada así(7).

La metafísica está asegurada para comprender sus objetos desde el momento en que, habiendo definido a priori ciertos conceptos (atributo, sustancia, modo, etc.) por ser concebibles, son reales e introduce en uno de ellos, a saber, en la sustancia, la propiedad de la existencia necesaria, o lo que es lo mismo, el elemento de la realidad física. Siendo esto en una definición (3) y en una proposición (10) demostrada -la existencia- mo re geometrico (E I, P10, Dem).

En consecuencia, toda idea deducida a partir de la sustancia infinita tendrá el carácter real y material que requieren los seres físicamente reales de la metafísica para existir.

Hay una segunda demostración. En la Naturaleza no hay más que sustancias y afecciones (E I, Ax.1 y Defs.3,5), y puesto que una sustancia no puede ser producida por otra cosa (E I, Cor, P6); tiene que ser, pues, causa sui, es decir, (Def.1) que su esencia envuelve la existencia física y material, por tanto, Dios es una sustancia infinita que pertenece a su naturaleza existir. Como las afecciones no existen en sí, sino en otra cosa (Def.5), serán afecciones o modos de la sustancia divina, es decir, todas las cosas, los entes físicos y reales que no existen en sí ni por sí, sino en otra cosa, en Dios, en la Naturaleza o en la realidad de la que forman los modos o las afecciones de ésta.

Con esta determinación del status ontológico de la realidad de los seres del mundo físico, queda asegurada la metafísica, así como en su terreno la geometría (con sus entia rationi), como para no ocuparse más que de la producción y encadenamiento de las ideas en su necesidad al interior del Pensamiento. Se puede concluir que el método en filosofía no es sino la adaptación del método genético de la geometría, que dicho con todo rigor, es debido a su fuente común, a saber, la naturaleza del entendimiento o potencia de lo verdadero.

El pensamiento, por tanto, en la metafísica debe desplegar toda su potencialidad, ante todo, a partir de una idea verdadera y absoluta, pues tenemos una idea verdadera (Habemus enim ideam veram), no explicándose más que por sí misma, encerrando la totalidad de su causa o razón (causa sive ratio) y cuya esencia envuelve la existencia (8), es decir, de la idea de Deus sive Natura sive Substantia, se puede deducir -more geometrico- mediante definiciones genéticas el conocimiento de los seres reales. Expresando lo mismo, pero ahora bajo el horizonte cognoscitivo de la Scientia Intuitiva, el conocimiento debe proceder de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios o de la realidad, al conocimiento de la esencia de las cosas reales.

Reflexionando sobre lo anterior, es claro que las operaciones de la geometría como de la filosofía se identifican pues tienen un nivel común, el mismo principio, a saber, el entendimiento, que se ejerce con absoluta autonomía de todo lo demás, aquí y allí, con igual necesidad, entendido como poder de lo verdadero y, en términos rigurosos, lo verdadero en acción (verum sive intellectus)(9); mediación que nos traslada al siguiente momento, al pensamiento y, aún más, a su determinación más pura, a saber, a su esencia.

Sin embargo, Spinoza no alcanzó a definirlo al final de su TIE, al haber dejado inconcluse la obra (Reliquia desiderantur). No obstante, es posible su configuración a partir de sus propiedades -como pretendía Spinoza- mediante una definición genética, de tal manera que

"siendo puesta se den necesariamente las propiedades y siendo suprimida se supriman todas"(10),

la cual se puede formular -según Gueroult- en los siguientes términos:

"El entendimiento es la potencia de lo verdadero, sabiéndose ella misma como verdadera en su desarrollo espontáneo a partir de una idea que ella forma absolutamente por sí misma (la idea verdadera dada) hasta la intuición de las ideas que se deducen de ella según una génesis interior continua, por lo que éstas son comprendidas en sus causas eternas, singulares, internas"(11).

Es una definición que coincide con la del tercer género de conocimiento, siendo también como la clave, la determinación, en última instancia, para comprender finalmente el método spinoziano, pues, a decir de Gueroult:

"Por ella misma se encuentra obtenido el verdadero método"(12),

el cual

"consiste esencialmente -como dice Spinoza-...en el sólo conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza y de sus leyes"(13).

Por último, cabría agregar a lo anterior todavía una determinación más precisa y muy importante sobre el método, de la cual podemos deducir una hipótesis que servirá también para responder a la interrogante que ha quedado siempre abierta: ¿por

qué Spinoza no terminó su TIE? Aquélla se puede articular tomando como base ciertos textos que se pueden descubrir en el mismo Tratado, y ésta, por el sentido de la primera.

En fin hay tres textos que tienen como función determinar con absoluta precisión el status del método, vamos a decir, su posición. Dos de ellos excluyen claramente aquello que no es el método, o a donde no hay que ir a buscarlo porque allí no se encuentra, mientras que el tercero revela rigurosamente cuál es la posición del mismo. Por tanto, en un caso Spinoza rechaza la pretensión mecanicista o instrumentalista que intenta fundar el método con anterioridad o con independencia del desarrollo del saber, en tanto que método inventado y que basta con aplicar a cualquier contenido, pues a decir de Spinoza:

"el método tampoco puede darse sin que se dé previamente la idea"(14).

En el otro, el error inverso del primero pero igualmente formalista, Spinoza denuncia la concepción empirista que concibe el método tarde, después que ya pasó todo, como algo posterior al despliegue del saber,

"de aquí que el verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad una vez adquiridas las ideas, sino que -agrega Spinoza- el verdadero método debe enseñarnos el orden en que hemos de buscar la verdad misma o las esencias objetivas de las cosas o las ideas (que todo significa lo mismo)"(15).

Aquí se encuentra precisado sin ambigüedades el método, su posición, la cual emerge de la realización del saber, ni antes, ni después, sino al mismo tiempo, con él, como conciencia que cobra el sujeto al momento de la producción efectiva de conocimientos, sin ser independiente de ellos, de su contenido. Es por eso que forma y contenido se encuentran indisolublemente

ligados. No hay mejor ejemplo que la Etica, donde la presentación de la realidad a través de sus etapas sucesivas en su desenvolvimiento en el pensamiento por medio de conceptos, constituyen la doctrina y el método respectivamente.

Ahora bien, la hipótesis sería la siguiente. Ante-poner el método al desarrollo de conocimientos, al contenido, sería caer en el error denunciado ya por Spinoza. Cualquier intento en esta dirección está condenado al fracaso. Es por eso precisamente que Spinoza se dio cuenta de que el TIE como introducción por plano inclinado a la Etica era imposible, de otro modo, lo habría retomado y re-configurado como efectivamente hizo varias veces con la Etica. Fue en consecuencia, una razón de fondo y no una falta de tiempo como algunos piensan.

El método en el TIE es analítico-sintético. Es analítico en el sentido regresivo, que va de los accidentes a la esencia, del efecto a la causa. La necesidad de conocer la esencia se justifica por cuanto que para explicarse verdaderamente el por qué de todas las cosas hay que elevarse -como diría Marx- de lo abstracto a lo concreto, esto es, del dato de la cosa a su principio o del fenómeno a su esencia, ya que la esencia constituye la verdadera causa o razón que explica a una cosa, pues, como dice Spinoza:

"los accidentes no pueden comprenderse intelectualmente si no se conoce la esencia"(16).

Spinoza parte de la convicción de que el fenómeno y la esencia no coinciden, de ahí la necesidad de un método (el analítico), para llegar al conocimiento de las esencias. Señalaré de paso, aunque sin poder desarrollarla, una convergencia que existe en este punto con Marx. Este desajuste justifica epistemológicamente, en última instancia, el recurso al método analítico, para poder elevarse a la esencia y explicar así los fenómenos.

La idea de Spinoza es que el sujeto parte de los datos que le ofrecen los sentidos, traspuestos al pensamiento en ideas de las afecciones del cuerpo, que no son otra cosa que sensaciones, ideas rudimentarias y mediante un trabajo en la abstracción, el pensamiento transforma dicho material en conceptos acabados o ideas adecuadas que contienen la totalidad de su causa expresada en una definición genética. Afirmando que es lo mismo que dice Marx pero con otros términos en la Introducción de 57, al referirse al trabajo abstracto del pensamiento en la elaboración de las percepciones y representaciones de las cosas en conceptos(17).

Pero, el método también es sintético, o sea, aquel que va de la causa al efecto o de la esencia a las propiedades. Spinoza dice claramente que hay que elevarse lo más rápido posible a la idea de Dios, ya que él encierra la causa o la esencia de la totalidad de lo real. Y debemos partir de esta idea verdadera para llegar a la unión de la mente con la Naturaleza, de tal modo, que la articulación de ideas en el pensamiento siga la articulación de cosas en la Naturaleza para que el espíritu reproduzca objetivamente (idealmente) la formalidad (materialidad) de la Naturaleza como totalidad y parte.

Según se puede deducir, se trata de un método que va de lo simple a lo complejo mediante un desarrollo creciente de nuevas verdades o ideas hasta constituir un todo armónico. Como veremos en el siguiente capítulo este es el método que le permitió a Spinoza desarrollar la Ética, siempre en un orden creciente y progresivo de nuevas ideas, mediante la articulación de unas con otras.

## 9. ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA

La Etica es la obra de madurez de Spinoza. Representa la superación del punto de vista del psicologismo y del logicismo del TIE por un plano superior, el de la ontología, de la realidad. Todo lo que se diga de la epistemología está determinado por -aquella. La realidad está descrita aquí a través de sus determinaciones más puras, a saber, por sus esencialidades. El pensamiento, como potencia de lo verdadero, operando según su naturaleza y siguiendo sus propias leyes, a la manera de un "autómata espiritual", llega a re-producir la realidad. Dicho de otro modo, partiendo de una idea verdadera dada, el pensamiento, mediante una producción continua o encadenamiento múltiple de ideas, tiene la capacidad de re-presentar la realidad por el modo que le es propio, por mediación de ideas o conceptos, de ahí que ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

Todo conocimiento verdadero afirmado se encuentra fundado ontológicamente porque -decíamos- todo lo que se diga de la epistemología encuentra su justificación ontológica. Esto se demuestra porque

"La idea de Dios de la que se siguen una infinidad de cosas en una infinidad de modos, no puede ser más que única"(E II,P4).

-plano epistemológico- se funda en

"que Dios es único, es decir, (Def.6) que no hay en la naturaleza más que una sola sustancia que es absolutamente infinita como hemos indicado ya en el Escolio de la Prop. 10"(E I,Pl6,Cor.1)

-plano ontológico-.

De lo anterior, se puede inferir, entre otras cosas, que efectivamente toda aseveración de conocimiento está determinada ontológicamente. Pero también, se encuentra fundado en la onto-

**ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

logía el hecho de que la idea verdadera dada sea el principio su ficiente de todo el saber humano. Si la idea de Dios es única y envuelve todas las ideas de todas las cosas, es legítimo deducir a partir de ella toda la ciencia y el objetivo de la Etica descrito de antemano en el TIE, como el desarrollo sistemático del contenido de una sola idea: la idea verdadera dada (la idea de Dios) encuentra su justificación definitiva. Que tal idea existe en nosotros, no es difícil de probar desde el momento que: "El Alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios"(E II,P47) o, lo que es lo mismo pero desde el Libro I, es decir, de la ontología, "Un entendimiento actualmente finito o actualmente infinito, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y ninguna otras cosa"(E I, P30). Como se ve, esta idea aparte de ser dada en nosotros, también se encuentra probada en sí, pues, "una idea tal es dada necesariamente"(E II,P3, Dem) y al ser dada en nuestro entendimiento finito como en el de Dios -infinito-, se prueba, al mismo tiempo, la verdad de todas las demostraciones que la Etica deduce. En términos generales, todas las ideas (conocimientos) de la Etica, siendo adecuadas y verdaderas se encuentran fundadas ontológicamente a partir del Libro I, de la metafísica.

Por otro lado, conviene precisar que el verdadero comienzo en la Etica no es el sujeto, como ocurre en el TIE, ni tampoco Dios, como pudiera creerse, sino que son los elementos irreductibles que constituyen su esencia, a saber, las sustancias de un solo atributo, o bien, los atributos, siendo éstos sus determinaciones más puras. Esto resulta porque Dios se encuentra definido por fuera -para decirlo así- sin prueba hasta la Sexta Definición y, en el orden de las Proposiciones, aparece deducido por dentro o demostrada su existencia en el Escolio de la Prop.10 y 11.

Metodológicamente, resulta equívoco llamar a este momento, analítico, esto es, regresivo, que va de la consecuencia al principio, de la propiedad a la esencia o del efecto a la causa por cuanto que los atributos no son, ni la consecuencia, ni la propiedad, ni el efecto de Dios, sino los elementos que configuran su naturaleza. El entendimiento no parte de ellos para remontarse a la sustancia y volver a descender a los mismos, sino a sus propiedades que no es lo mismo, es decir, el verdadero movimiento que sigue el pensamiento es la construcción de un concepto -complejo- siendo sus elementos esenciales la mediación de esto para continuar con la deducción de sus propiedades.

Realmente en la Etica no hay regresión, ni un momento analítico, a diferencia del TIE, pero el cual constituye aquí el supuesto (analítico) previo de aquélla; por eso resulta falso lo que afirma Deleuze, a saber:

"En la Etica...se llega a las sustancias-atributos como elementos constituyentes reales, por un proceso analítico regresivo"(1).

Al contrario, el verdadero método es sintético. Como dice Guerault:

"El proceso es, por tanto, de principio a fin genético, dicho de otro modo, sintético"(2),

o sea, rigurosamente progresivo, que va de lo simple (atributo) a lo complejo (sustancia de infinitos atributos y sus modos o lo que se sigue de ella) y donde la construcción del concepto del objeto -Dios- y la deducción de sus propiedades representa una génesis de conceptos continua, progresiva -no reversiva-. Todo lo cual se encuentra confirmado en cada proposición y demostración que arranca siempre de las causas a los efectos.

## 9.1 DETERMINACION FORMAL DE LOS ELEMENTOS METODOLOGICOS DE LA ETICA

En cuanto a la determinación formal de los elementos metodológicos, cabe mencionar, entre otras cosas, lo que sigue.

Aquí vale lo que decíamos a propósito de las definiciones, a saber, que una definición, para ser completa, debe ser tanto nominal como real. Así, la filosofía spinoziana no es como la de Hobbes, puramente nominal por cuanto que las definiciones designan conceptos que no se reducen a puros nombres, sino que son conceptos de las cosas mismas y, en tanto que tales, son ellos también cosas o, mejor dicho, causas, a saber, modos del atributo Pensamiento y, en virtud del paralelismo, corresponden necesariamente tal y como son en sí a las cosas que representan. Encadenando estos conceptos, no encadenamos simplemente los signos de las cosas, sino que también encadenamos las cosas mismas.

En este sentido, las definiciones son verdaderas, es decir, convienen con su ideado. También, son válidas porque cumplen dos condiciones necesarias: la determinación correcta de las cosas que significan y la concepción de lo que expresan. Y son genéticas en virtud de expresar la esencia que el entendimiento concibe a priori como real, pero no la causa que la hace existir en la Naturaleza porque la experiencia no procura la definición, recuérdese como dice Spinoza: "ninguna experiencia nos dará jamás el conocimiento de la esencia de la cosa"(3).

A las definiciones se agregan los axiomas. Estos pretenden la verdad pues son enunciados de verdades y son llamados verdades eternas; tratan de las relaciones entre las cosas y por ello son universales pues se extienden a la Naturaleza entera; tienen su existencia sólo en el espíritu, pero no son arbitrarias, sino que se fundamentan in rerum natura, por ejemplo, en el axioma de la causalidad, la relación causa-efecto se concibe abstractamente de

manera universal por el hecho de estar separada de las cosas ligadas realmente entre ellas.

Hay axiomas de carácter ontológico, epistemológico (Libro I), otros que parecen introducir verdades de experiencia (Libro II), pero no son en realidad sino verdades de razón. No surgen de la experiencia, sino del conocimiento que el espíritu produce del principio a priori que establece desde dentro su necesidad apercebida primero desde fuera.

Las proposiciones se pueden pensar como el efecto de conocimiento, resultado de la articulación de los primeros principios como de sí mismas, que expresan la plena verdad de una cosa por la visión interna de las razones -esencia- que la imponen. A un nivel global, este encadenamiento de proposiciones y, en general, de todas las verdades no es otra cosa que el *ordo et connexio idearum* que se identifica o es igual (*idem est ac*) *ordo et connexio rerum* (E II, P47).

Las demostraciones son la serie de reflexiones (silogismos, prueba de deducciones) o la mediación para que el pensamiento se eleve a la idea adecuada de una cosa, esto es, para comprender al interior de aquella sola idea todas las razones que dan cuenta de la esencia de ésta. La visión inmediata de la idea en su verdad -adecuación- es el fruto de la mediación, siendo el sentido profundo esto de aquélla, o sea, la demostración. El hombre por su naturaleza nace cautivo de la imaginación, por tanto, debe mediar un esfuerzo para que se eleve al conocimiento intuitivo (*Scientia Intuitiva*) o, mejor dicho, para descubrir que se encuentra en el mismo y moverse dentro de él progresivamente mediante una deducción continua y genética como lo expresan las demostraciones. Como "*oculi animae*", las demostraciones son a la visión de las esencias eternas lo que los ojos del cuerpo a la visión imaginativa de las existencias en la duración. Pues como dice Spinoza:

"Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes"(E V, P23, Esc).

El escolio es muy importante en la comprensión de la Etica y es, en realidad, una demostración como la anterior o una explicación pero al margen de la cadena deductiva de la Etica, pero no del método, y no puede introducirse como uno de sus anillos. De hecho, no se ve en la Etica que intervenga un escolio en la demostración de una proposición de la cadena; su sentido sirve para recordar una demostración anterior, dar una explicación o hacer un comentario y son demostraciones genéticas, intuitivas, breves y a veces muy densas, pero siempre de un gran contenido, cuyo valor ha hecho que se origine una interpretación (la de Deleuze) que hace de la Etica dos Eticas, a saber, la de los escolios y la otra que los excluye(4).

## 9.2 INTERPRETACION METODOLOGICA DE LOS LIBROS DE LA ETICA

El Libro I tiene como objeto la presentación de la realidad a través de su esencialidad. A la totalidad de lo real Spinoza la llama Dios, es decir, el Ser infinito (Def.6) que lo engloba todo, pues, "Todo lo que es, es en Dios y nada puede existir ni ser concebido sin Dios"(P15). Esta re-presentación mental pero objetiva, en sí (ut in se est) de la realidad por el pensamiento es pensable en tanto que proceso, en función de tres momentos.

1. Construcción de la esencia de Dios (Proposiciones 1 a 15), que se subdivide en: la deducción de los elementos de esta esencia o sustancias de un solo atributo (Props. 1 a 8) y en la integración de estos elementos en ella (Props. 9 a 15).
2. Construcción de Dios como potencia (Props. 16 a 29) subdividiéndose en: la deducción de Dios causa o Natura Naturans (Props. 16 a 20) y en la deducción de Dios efecto o Natura Naturata(Props. 21 a 29).
3. Construcción de Dios como identidad de la esencia y de la potencia (Props. 30 a 36). Esta es grosso modo la concepción onto-

lógica esencial more geometrico spinoziana de la realidad.

El verdadero suelo y fundamento del Libro II es uno de los elementos de esta esencialidad, a saber, el atributo pensamiento y su objetivo es "solamente aquello que nos pueda conducir como por la mano al conocimiento del Alma humana y de su beatitud su prema"(Prefacio). Gnoseológicamente, el Corolario de la Proposición 11 es la determinación, en última instancia, que posibilita el conocimiento humano pero, fundado ontológicamente, esto es, a partir de Dios o como es en sí. Aquí se encuentra descrito el pensamiento en el despliegue de su capacidad cognoscitiva, a través de sus momentos.

Siguiendo en el mismo atributo, el Libro III, por un lado, consiste en el conocimiento genético del Alma humana pero por el lado de su esfuerzo (conatus) y sus vicisitudes, esto es, de lo que se sigue de su esencia (Props. 1 a 17); a diferencia del enfoque anterior, a saber, como conocimiento genético del Alma humana en tanto que idea del Cuerpo, o sea, de lo que constituye primero su esencia. Y, por otro, Spinoza lleva a cabo una deducción genética compleja, verdaderamente original, de los afectos, pasivos y activos. Esto lo hace a partir de tres conceptos o bien afectos primitivos, a saber: el gozo, la tristeza y el placer; los que determinarán la deducción ulterior more geometrico (Props. 13 a 69). Precisamente al concebir los afectos "a la manera de los geómetras", Spinoza busca diferenciarse a todo trance de las morales tradicionales al abrir la posibilidad por primera vez de un estudio científico de los afectos humanos "como si se tratase de líneas, de superficies y de cuerpos sólidos", o sea, more geometrico, en el sentido de como son las cosas en sí (ut in se sunt), dándose con ello la objetividad de aquel conocimiento.

Los siguientes Libros pertenecen propiamente a la Etica. En el Libro IV se describe al hombre por el lado de su servidumbre o de la fuerza de las afecciones que lo dominan. Esto ocurre cuando el hombre tiene ideas inadecuadas como causas que lo impulsan a moverse bajo la égida de las pasiones, sin saber realmente por qué lo hace. Se pueden concebir tres momentos que configuran el proceso genético deductivo de este Libro. En el primero se demuestran las causas de la servidumbre y que no se observe los preceptos de la razón (Props. 1 a 18), siendo este el momento inmediato; en el siguiente se demuestran las afecciones buenas como contrarias al hombre según su razón (props. 19 a 64). Pero en el ulterior, el hombre guiado por la razón abre la tendencia para encontrar el camino de la liberación (Props. 65 a 73).

En el Libro V, a la inversión de títulos con el anterior, sigue una revolución completa de perspectivas. Aquí se trata de la potencia del entendimiento identificada con la libertad humana. El hombre se recobra en él mismo, en su pura interioridad. No dependiendo más de nada exterior sino de él, cesa de alienarse en el mundo exterior. Hay dos momentos en este Libro. El primero trata del amor a Dios por el Alma en su relación a la existencia de su Cuerpo (Props. 1 a 20) y el segundo el mismo proceso pero, el Alma fuera de esta relación. Ahora está en sí misma como interna y eterna (Props. 21 a 42).

A manera de recuento final, el Libro I de la Etica contiene in nuce todo, según el inmanentismo spinoziano, pues, dicho en términos abstractos, re-presenta la realidad fundada y la fundación realizada de todo lo demás, de la Epistemología, de la Etica... El libro II es la ratio cognoscendi como aquél la ratio essendi. El Libro III envuelve el contenido, como es en sí (los afectos) que servirá de material a la Etica. El Libro IV describe al Alma humana bajo su aspecto pasivo, a causa de las ideas inadecuadas que tiene; y, por último, el Libro V hace también la

misma descripción pero, de otro modo, por su lado activo, cuando la guía la razón. La Etica es una obra compleja que, pensada en su necesidad, constituye un todo único perfectamente articulado. No es extraño que Spinoza haya consumido su existencia para tratar de re-producir la estructura esencial de la totalidad de lo real y al hombre hasta en su interioridad pura, reflexivamente en una obra tan densa como ésta. El hecho de que la reflexión acompañe siempre al desarrollo doctrinal y que no hace sino uno con la doctrina permite comprender por qué en la Etica, el método encuentra su plena realización y su legítima justificación como la afirmaba ya el TIE(5). En términos de forma y contenido, y para mostrar su identidad mediada, Spinoza utilizó conceptos inequívocos que comprueban esto al titular su obra: Ethica ordine geometrico demonstrata.

## 10. EL MOS GEOMETRICUS

Esta fase es pensable como una evaluación final del método de Spinoza, poniendo, en un todo, las determinaciones inmanentes y esenciales que lo integran y explican. La manera de hacerlo es partir de la definición que da Spinoza del mismo para ir afirmando progresivamente las determinaciones, señaladas con anterioridad, pertenecientes a su naturaleza, hasta presentarle en su máxima densidad o en su configuración más plena. Siendo este el objetivo intentado.

"El verdadero método -dice Spinoza- consiste esencialmente ...en el conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza y de sus leyes..."(1)

Se podrá observar que esta es, en realidad, una definición genética o por su esencia, ya que manifiesta expresamente en qué "consiste esencialmente" el método. Además, lo que quiere decir la definición es que el método es, rigurosamente hablando, un conocimiento, entendido en el sentido más elevado, o sea, del tercer género y, por tanto, adecuado y verdadero.

Sin embargo, este es muy peculiar, pues, es el conocimiento del pensamiento, lo que vale tanto como decir, es el pensamiento que se piensa a sí, por sí, al interior de sí mismo. Esto se justifica y explica ontológicamente por el hecho de que la idea se desdobra en: modo -el pensamiento- o cosa producida por Dios en el atributo Pensamiento y en idea -reflexión- de este modo. De ello resulta la identidad de la idea o pensamiento y de la idea de la idea o reflexión; o, en otros términos, la identidad del sujeto y del objeto en el yo. Se puede interpretar lo mismo epistemológicamente, desde el momento en que, en el pensamiento, las cosas se expresan necesariamente por el saber y, en este caso, él mismo también como saber de este saber.

Pensando diferencialmente lo anterior, los planos del pensamiento y del método no son los mismos. En efecto, mientras que

aquél se funda simplemente en el conocimiento, éste lo hace en el conocimiento de este conocimiento, lo que permite llamarle reflexión o a decir de Spinoza: "conocimiento reflexivo o idea de la idea". Precisamente, la idea de la idea en cuanto tal, o sea, como conocimiento de la idea, no es otra cosa sino la misma "forma" o esencia de la idea; por consiguiente, la forma o esencia del pensamiento se encuentra constituida por la reflexión o, lo que es lo mismo, por el método. Siendo este el sentido profundo del mismo.

Ahora, se comprende por qué no es posible separar el método del sustrato que lo sustenta, a saber, del ejercicio del pensamiento en su determinación de la realidad, más que por una distinción de razón, como ocurre, por ejemplo, en la Ética, donde forma y contenido, método y sistema, aunque puedan ser pensados diferencialmente, abstractamente, se encuentran indisolublemente ligados como formando un todo.

## 10.1 RESUMEN DE LAS DETERMINACIONES ESENCIALES DEL METODO SPINOZIANO

1. La construcción del pensamiento es una determinación esencial del método de Spinoza. Viendo en la geometría por vez primera la potencia del pensamiento en acción, el hombre concibió cómo el intelecto llega a comprender totalmente sus objetos construyendo sus objetos, pues, en éstos aparece la estructura interna o esencia que explica a aquéllos. Esta construcción que se realiza por entero en el pensamiento o, metafóricamente, ante los ojos del Alma, nos da la producción genética de las ideas de las cosas, de los conceptos, pues, para Spinoza pensar (*cogitare*) una cosa es construir su idea (*formare ideam sua*). De la reflexión sobre la geometría, Spinoza pasó al conocimiento del conocimiento y de aquí al pensamiento en sus determinaciones más puras, entre otras, aquella que expresa su actividad constructiva.

2. El método implica certeza. Es claro que la Naturaleza se expresa en cada atributo de modo diferente; en el Pensamiento lo hace necesariamente por el saber, es decir, las cosas o modos se producen unos a otros en tanto que lo saben, pues las ideas son cosas que Dios y también el pensamiento conoce por ideas. Así, una idea viene antes de otra, no sólo porque es la razón o la causa -como en todos los atributos-, sino también porque es conocida como su razón o su causa. Es un hecho pensable únicamente por la reflexión, como se puede observar con un poco de atención.

3. El método es inventivo. El método no es un conjunto de reglas dispuestas (dispositae) de antemano, que basta con aplicar a cualquier contenido que se trate, a la manera de un instrumento. Tampoco es un saber que surge ya tarde, cuando el conocimiento se ha consumado plenamente. No es ni la Scila ni la Caribdis. Es decir, el método spinoziano no pertenece ni a una ni a otra categorización, pues ni es un método inventado, ni tampoco fosilizado, sino que es aquel que surge, ni antes ni después, pero al mismo tiempo que la espontaneidad del pensamiento en su realización efectiva, esto es, en plena actividad cognoscitiva, como reflexión de la misma.

4. Es intuitivo. Cuando se alcanza el pensamiento de la esencia de una cosa, esto es, toda vez que una idea se comprenda en función de la totalidad de su razón o causa, esta idea será evidente por sí misma (per se nota) y, en este sentido, de naturaleza intuitiva porque lo que es notum per se es intuitive notum. Además, desde el momento en que no sólo es visión inmediata de la cosa, sino visión inmediata de las razones en su necesidad, esta idea no es simplemente intuición a secas, sino que pensada rigurosamente es más bien intuición intelectual, para evitar interpretaciones equívocas que descarríen en el misticismo. Sin embargo esta visión inmediata de las razones de una cosa no surge in-

continenti, sino mediada, producto de la mediación, esto es, de las demostraciones que nos llevan a dicho conocimiento, por cierto, del tercer género, a saber, Scientia Intuitiva.

5. Es deductivo por cuanto que la reflexión demuestra que todas las ideas se deducen unas de otras y concatenan unas con otras, materialmente a partir de la idea de Dios, formalmente bajo la sola potencia de pensar. Esta concatenación es muy importante, según Deleuze, ya que revela dos aspectos conexos: el conocimiento de nuestra potencia de pensar -comprender- cuando ligamos las más cosas posibles; y muestra que nuestras ideas son causas unas de otras, concluyendo de ello que todas tienen por causa nuestra potencia de comprender, de pensar. Como dice Deleuze:

"Desde este punto de vista, el método es deductivo: la forma como forma lógica y el contenido, como contenido expresivo, se reúnen en la concatenación de las ideas" (2).

Siendo la forma lo que con-forma nuestra potencia de pensar y el contenido, no su representatividad, sino su adecuación o como puntualiza Deleuze su "contenido expresivo". Cabe aclarar que este perfil deductivo del método, no se reduce a dos visiones -igualmente estrechas: ni al rigor cartesiano (que si su lógica sigue un orden, en cambio, no practica una construcción genética de conceptos), ni tampoco a la lógica moderna que vacía todo el contenido de sus proposiciones (sentencias) para quedarse con la pura "forma" y operar con ellas.

En oposición a lo anterior, Spinoza piensa a Dios como una sustancia infinita que lo contiene todo, un sistema concreto, donde cada cosa y cada hecho cobran sentido en relación con todas las cosas y hechos que los explican, en suma, con la totalidad de lo real; para descubrir que todo lo que integra a dicho sistema, se encuentra mediado orgánicamente; de tal modo que, la determinación spinoziana de la realidad no sólo da cuenta de ca-

da hecho considerado, mediante las múltiples conexiones causales con las demás cosas y hechos que lo explican, al mismo tiempo que descubre la riqueza de su contenido, sino que también, al llevar a cabo lo anterior, realiza una génesis integral de conceptos para explicar todo. Es imprescindible entender que el rigor y la concreción spinozianos son diferentes de los anteriores, a menos de caer en una interpretación esquemática reduccionista del spinozismo. Como explica Errol Harris:

"La deducción, por tanto, no es ni un proceso que va de una idea simple a otra idea simple (como en Descartes), ni una sucesión de transformaciones de fórmulas o sentencias, como en la lógica moderna, sino que es la búsqueda de conexiones dentro de un sistema concreto de hechos inter-relacionados"(3).

6. Es sintético. Es el único método de invención verdadera. Va de lo simple a lo complejo, de lo más general a lo más singular, de la causa a los efectos. No basta con mostrar cómo los efectos dependen de las causas, debe mostrarse cómo el conocimiento verdadero del efecto depende él mismo del conocimiento de la causa, tal es la definición del método sintético. Y lo hace por medio del principio universal del saber que expresa Spinoza como:

"El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo envuelve"(E I, Ax.4). "Es la misma cosa que han dicho los antiguos, a saber, que la ciencia verdadera procede de la causa a los efectos"(4).

Las cosas en la realidad están inter-relacionadas mediante una causalidad infinita y depende del pensamiento captar esto siguiendo la articulación de las cosas realmente, que va de la causa al efecto, no a la inversa; es decir, la ratio cognoscendi debe seguir al ordo essendi y no al revés.

Pero el método es también analítico o contiene un momento

analítico, aquel que va de los efectos, las propiedades o accidentes al principio, la causa o esencia por cuanto que para conocer verdaderamente las cosas debemos elevarnos a la esencia de ellas por que son los conceptos que nos explican el por qué de las cosas. Incluso si en la Etica no aparece el método analítico, sino únicamente el sintético, se halla, al menos, supuesto, pues, para que Spinoza pudiera llegar a desarrollar la presentación de la realidad a través de su esencialidad y el camino del Alma a su beatitud, debió mediar algo, siendo esto el momento analítico por el que Spinoza pudo llegar a la idea de Dios, como nos dice en el TIE.

Solamente que una vez completada esta fase analítica, viene el momento sintético, cuando Spinoza dispone de un método de desarrollo continuo, el cual le permite deducir las ideas de todas las cosas de la realidad a partir de la idea de Dios hasta reproducir idealmente la materialidad de lo real a nivel cósmico, universal, general.

Según lo anterior, se puede ver que el método en el cual se inspira Spinoza es, más bien, en el de Hobbes que en el de Descartes, dada la gran similitud entre ellos, como ya vimos. Esto quiere decir, que el método de Spinoza es en parte analítico y en parte sintético, la analogía llega incluso hasta en la forma en que el momento analítico desaparece para dejar su lugar al momento sintético, verdadero método de producción de verdades. En cambio, entre el método de Spinoza y Descartes hay la misma relación que entre el perro constelación celeste y el perro animal que ladra, es decir, prácticamente ninguna.

7. Es geométrico. El pensamiento para conocer en su verdad las cosas físicamente reales, deberá hacerlo por ideas adecuadas y, por tanto, de manera intuitiva; deduciéndolas genéticamente de un

de un principio conocido de sí y así logrará conocerlas en la totalidad de sus razones. Esta clase de conocimiento el hombre no lo encuentra más que en la geometría; la cual deduce genéticamente de una noción fundamental (la cantidad) las ideas de todos sus objetos (los seres geométricos) y concibiéndolos cada uno de ellos desde dentro, en la totalidad de sus razones, los conoce enteramente, en consecuencia, adecuada e intuitivamente.

Por tanto, la filosofía deberá tomar como modelo a la geometría y no será verdadera si no se demuestra *more geometrico*. El *mos geometricus* no es para ella un ropaje exterior, sino su fuente interna, la manera necesaria en la que ella se produce y se promueve como verdadera. El método geométrico, condición del conocimiento adecuado, hace uno solo con el desarrollo doctrinal, pues opera una génesis integral de conceptos para cada cosa considerada. En fin, el método es geométrico para Spinoza porque como en la geometría (de Euclides y de Hobbes, en las cuales se inspira) construye los conceptos de sus objetos; en cambio, para Descartes el método es geométrico por su rigor (lo supuesto debe ser conocido sin ayuda de lo que sigue) y no porque es constructivo, genético(5).

8. El método es demostrativo porque las demostraciones son necesarias para que el pensamiento se eleve a la idea adecuada de las cosas, es decir, para que sean comprendidas al interior de esta sola idea todas las razones que, de otro modo, quedarían exteriores a la percepción de la cosa. Las demostraciones prueban como el pensamiento parte de premisas para establecer una conclusión; en este sentido, va de lo conocido a lo desconocido, de lo simple a lo complejo, de lo general a lo particular en una sola dirección, a saber, de la causa al efecto, del principio a las consecuencias. El proceso es de principio a fin sintético, aunque puede ser también al contrario, o sea, analítico,

pero que Spinoza no utiliza en la Etica, en donde sigue únicamente al orden del ser, ordo essendi, esto es, el sintético.

Las demostraciones, descubre una visión reflexiva, expresan el movimiento del pensamiento y son la mediación posibilitante para llegar a poseer la razón total de una idea -adecuada-. Una vez obtenido el resultado, ocurre la emergencia de la inteligibilidad inmediata de la idea por su contenido adecuado -esencia- a la manera de una intuición. De donde se sigue que para conocer verdaderamente la esencia de los seres físicamente reales, cuya realidad ontológica ha quedado demostrada con anterioridad(6), la metafísica debe aplicar el método de las demostraciones genéticas por las cuales la geometría llega a conocer la esencia de sus seres de razón (entia rationis). Como dice Spinoza: "Mentis ...oculi...sunt ipsae demonstrationes"(E V, p23, Esc).

9. Es genético. La génesis de sus objetos es lo que caracteriza a la filosofía y a la geometría. Lo que hace posible esta génesis es la capacidad que posee nuestro entendimiento para aprender el concepto del objeto a partir de la razón interna de su constitución mediante la descripción de su generación (descriptio generationis -decía Hobbes). Cuando el objeto no es externo, sino de puro pensamiento, la génesis se efectúa de la misma manera, por la intuición de la razón interna que produce la cosa.

La génesis en la filosofía, según Gueroult-(7) es construcción por puros conceptos o en el pensamiento puro, y no como en la geometría, construcción, la cual para representar sus objetos se vale de la imaginación, de la intuición sensible -como diría Kant- según vimos en el sentido precisado anteriormente(8). Tal es la génesis de Dios, del hombre, de la idea verdadera, de la pasión, etc. Tal es la Geometría del Alma. Bajo este rasgo, el método determina la causa de la idea como la razón suficiente de todas las propiedades de la cosa. Es esta parte del mismo la

que nos lleva al pensamiento más elevado, es decir, la que nos conduce lo más rápido a la causa generatriz de la totalidad de lo real, a la idea de Dios.

Por último, contando con todos los elementos necesarios, es posible responder a la preocupación principal que ha mantenido en vilo el enfoque de esta investigación, a saber, averiguar y afirmar ciertas determinaciones y determinar ciertas afirmaciones sobre el método en Spinoza. Recogiendo, en consecuencia, y poniendo juntas todas las determinaciones anteriores se puede intentar articular en un solo enunciado la definición ampliada del método, paralelamente a la del pensamiento, intercalando aquélla en ésta, ya que una y otra se encuentran en diferentes planos, una fundada en la reflexión y la otra en el conocimiento.

Retomando la definición del pensamiento que re-construye Gueroult y articulando simultáneamente la otra quedaría la siguiente definición del pensamiento y del método:

El entendimiento es (la reflexión, el método es) la potencia de lo verdadero (constructivo) sabiéndose ella-misma (pleno de certeza) en su desarrollo espontáneo (inventivo) a partir de una idea que se forma absolutamente por ella-misma -la idea verdadera dada- hasta la intuición (intuitivo) de las ideas que se derivan (deductivo) de ella en tanto que causa de aquéllas (sintético) según una génesis interior continua (geométrico), es por ello que éstas son aprendidas por las demostraciones (demostrativo), genéticamente, en sus causas (genético) eternas, singulares, internas.

Por esta articulación de conceptos del método y su interacción en la definición del entendimiento, se encuentra definido

su contenido, lugar y distinción precisos, lo cual es verdad (hoc verum est quia), pues, el método no es sino la conceptualización de lo que el pensamiento practica de hecho o a decir de Spinoza:

"el verdadero método consiste esencialmente...en el solo conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza y de sus leyes"(9).

Quod erat demonstrandum

## APENDICE

### 11. FICHTE

Reflexionemos un instante sobre el método spinoziano para saber en qué medida influyó en la posteridad. Tal parece ser que uno de los pensadores del idealismo alemán que más que ninguno otro advirtió la relevancia del mismo, pensado en su necesidad, así como sus implicaciones, fue, sin duda alguna, Fichte. A propósito del cual escribe Gueroult:

"¿No es de él (del spinozismo, A.G.R.) por intermedio de los pensadores de la Ilustración que vino a Fichte este pensamiento de la unidad, tan seductor por su rigor lógico?"(1)

Pese al carácter diferencial de las doctrinas de Fichte y Spinoza, es posible desde otro punto de vista descubrir ciertas determinaciones que permiten pensar una vinculación metodológica o, cuando menos, ciertos efectos del spinozismo en la Doctrina de la Ciencia fichteana. No sin razón, pues, tal hecho se debe a la influencia del primero en la segunda. Lo que se requiere, en consecuencia, es (de)mostrar el sentido del desarrollo metodológico fichteano y ver en qué medida llega a identificarse con el *mos geometricus* de Spinoza, en sus determinaciones más puras.

Como habíamos visto anteriormente, en su primera etapa, Spinoza contempla dos momentos generales en el desarrollo del método. Por un lado, está aquel que en un sentido nos debe conducir lo más pronto posible a la determinación más general de los elementos o al principio que da cuenta de ellos o, mejor aún, a partir del cual cobran sentido aquéllos, siendo entonces regresivo, analítico. Y, por otro, se encuentra aquel que partiendo del principio general comienza con la deducción de los elementos y no sólo de aquellos de donde partió como su condición *sine qua non*, sino de todos los demás que puedan deducirse, a través de una génesis de conceptos continua y de su concatenación, el

cual es sintético y progresivo. Habrá que advertir que se debe evitar oponer ambos momentos de manera simplista, pues, a decir verdad, según Deleuze(2), el último por su carácter progresivo tiende a absorber al primero, como la etapa preliminar de donde debe arrancar la síntesis.

Para pensar mejor lo anterior, consideremos en forma más de terminada el caso de Spinoza. Resultaría falso afirmar, como Hegel, que Spinoza parte directamente de la idea de Dios, en un proceso para empezar a deducir todas las verdades que dependen de él. Muy por el contrario, ya desde el TIE, él mismo Spinoza dice que debemos partir de una idea verdadera, siendo ésta cualquiera, a condición que sepamos que ha sido producida internamente por nosotros para elevarnos, a continuación, lo más rápido posible a la idea de Dios o idea del principio general de las cosas, y mediante ésta empezar la deducción o génesis progresiva de conceptos, tanto del que nos sirvió como punto de partida, como de todos los demás que sean deducibles; siendo este el momento que absorbe en sí al otro -momento- regresivo, del principio, que sirvió como comienzo. No lo suprime, sino que lo envuelve bajo un mismo desarrollo. El primero se llama momento analítico, que ontológicamente remonta de las propiedades a la esencia, lógicamente: del efecto a la causa o epistemológicamente: de las consecuencias al principio. Y, el segundo, o sea, el que desciende de la esencia a las propiedades, de la causa al efecto o bien del principio a sus consecuencias, llamado momento sintético.

Pero tampoco en la Ética el pensamiento se instala, en términos inmediatos, en la idea de Dios como afirma Hegel; sino que aquí, en la esfera de las Definiciones no llega a ella sino hasta la Sexta y en el orden de las Propositiones arriba hasta la Novena y Décima. ¿Qué sucede mientras tanto en este lapsus? A primera vista, parecería natural afirmar que el método se vuelve regresivo y, por tanto, analítico. Sin embargo, la cosa no es así,

ya que el punto de partida real son los atributos de Dios, esto es, los elementos efectivos que configuran su esencia y que, de ningún modo, son las propiedades de la esencia, ni los efectos de la causa, ni tampoco las consecuencias del principio o como quiera llamárseles.

En realidad, el método es absolutamente genético, pues, Spinoza comienza la Ética ya con una construcción de conceptos, de tal modo que mediante los atributos construye el concepto de la sustancia infinita, para seguir bajo el mismo movimiento genético, derivando -construyendo- las propiedades y todo lo que se sigue de ella (los seres reales), a la luz del conocimiento que se realiza bajo el tercer género, es decir, a través de las esencias de las cosas. El método es, por consiguiente, sintético de principio a fin, pues, sigue siempre el orden del ser. En este sentido llegan a coincidir la ratio cognoscendi con el ordo essendi.

Ahora bien, Fichte quiere fundamentar su sistema científicamente, como una ciencia, no como las demás, pues, en tal caso sería, como las otras, una ciencia particular. Aquí se trata de la disciplina que fundamente a las demás y, por tanto, de la ciencia de la ciencia o a decir de Fichte, la Doctrina de la Ciencia (Wissenschaftslehre), siendo ésta la Filosofía. Pero para llevar a cabo esta fundamentación hay que encontrar un principio de todo el saber humano, que sea esencial y absoluto, verdadero y cierto en sí, capaz de comunicar su verdad y certeza al conjunto de proposiciones que componen la ciencia.

"Debemos buscar -dice Fichte- el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano"(3).

En suma, lo que busca Fichte es un principio, una proposición fundamental (Grundstaz), trascendental -en el sentido kan-

tiano del término-, capaz de dar cuenta de la génesis de los conceptos de la Wissenschaftslehre. Epistemológicamente, se trata de un movimiento de interiorización del saber en sí-mismo, hasta llegar a su propio fundamento (grund), y desde un punto de vista metodológico, se asiste a un proceso cuyo primer momento es una regresión hacia la base para auto-fundamentarse, siendo tan indispensable a la ciencia, como que sin él -su fundamentación- la Wissenschaftslehre no llegaría jamás a ser ciencia de la ciencia, convirtiéndose en una disciplina particular más y tan dependiente como las otras. Siendo este el sentido profundo de la necesidad del fundamento de aquélla. En este camino regresivo de la reflexión, el pensamiento debe llegar a la unidad a partir de las diferencias que determinan al hecho, pudiendo ser cualquiera el punto de partida, a condición de regresar a él demostrándolo en función del principio encontrado, por lo mismo se puede escoger uno que se aproxime a este fin.

"Pongamos, pues, un hecho cualquiera de la conciencia empírica; y separemos de él, una tras otra, todas las determinaciones empíricas hasta que solamente quede aquello de lo que ya no se puede en absoluto prescindir y de donde no es posible separar nada"(4).

De ambos momentos el más importante ahora se vuelve aquél que va tras el principio, por eso tiene razón G. Dreyfus cuando afirma que:

"Mientras que, en el primer momento, la dialéctica ascendente, remontándose de la conciencia común a sus principios trascendentales (regresión, momento analítico, A.G.R.), era breve y secundario respecto de aquel que desarrolla todas las implicaciones sintéticas (progresión, momento sintético, A.G.R.), de ciencia, deviene ahora esencial"(5).

Ahora bien, dentro del momento regresivo o analítico del mé todo, el punto de partida de que se sirve Fichte para elevarse al principio incondicionado es el principio "A es A". Pensando éste, el mismo está en el Yo y puesto por él, "pues es el Yo quien juzga en la proposición anterior"(6). Ciertamente va a ser éste -el Yo- la mediación que llevará a Fichte hasta el principio trascendental, pues, en tanto que juicio, "A es A" se proclama tal cual sólo en función de cierta acción del espíritu humano. Pero en este poder se revela ya a la conciencia empírica el Yo como pura actividad, de tal modo que cuando el Yo se pone a sí mismo, es al mismo tiempo; y a la inversa, el Yo es, y pone su ser. Siendo Yo=Yo o Yo soy el principio indemostrable buscado.

Este es el momento analítico del método fichteano, pero en el ulterior -el sintético-, es decir, en posesión del principio fundamental, podemos decir con Fichte que no es la proposición "A=A" la que funda a la proposición "Yo soy", sino que es más bien la última la que funda a la primera. Para probar que así es ahora, haciendo abstracción del contenido de la proposición "Yo soy" y no reteniendo más que la pura forma, se obtiene el principio de identidad de la lógica "A=A", siendo posible su demostración y determinación en función de algo más elevado aún, a saber, de la proposición trascendental o fundamental de la Doctrina de la Ciencia. Como expresa Fichte, queda, por tanto:

"demostrado: A=A porque el Yo, que ha puesto A, es idéntico a aquello en lo cual A es puesto, determinado: todo lo que es, solo es en tanto que es puesto en el Yo, y fuera del Yo no es nada. En el principio precedente no es posible ningún A (ninguna cosa) que pueda ser algo distinto de un A puesto en el Yo"(7).

Siguiendo el método analítico y en forma análoga a la anterior, Fichte obtiene el segundo principio fundamental, el cual es pensable bajo la figura del No-Yo(8). Siendo este también el término del momento analítico, pero no del proceso, cuya siguiente fase es la génesis o construcción de conceptos o proposiciones de la ciencia a partir de los principios descubiertos. En efecto, dice Gueroult:

"...en algún momento que sea la Wissenschaftslehre afirma siempre que el principio debiendo valer en sí mismo, el método analítico no debe perseguir otro fin más que su propia supresión; ella -la filosofía- comprende bien que toda la eficacia debe quedarle al solo método constructivo"(9).

Ahora bien, a partir de sendos principios como de su articulación recíproca, mediante una síntesis llamada fundamental, empieza el proceso de producción de conocimientos, a través de la generación de conceptos, así como la síntesis de otros nuevos a partir de los anteriores et sic ad infinitum, al mismo tiempo que marca la transición hacia el otro momento del método, el sintético. Por eso asegura Fichte:

"Todo lo que debe pertenecer al ámbito de la Wissenschaftslehre tiene que poder desarrollarse a partir de esa síntesis fundamental"(10).

Este es el instante en que se inaugura la marcha del pensamiento bajo el método sintético, que como los antiguos -pasando por Spinoza- va de las causas a los efectos, del todo a las partes, en una deducción y articulación continua de conceptos, surgiendo como momento ulterior de aquél, aunque inmanente al mismo -proceso-. Por eso explica acertadamente Gueroult:

"Por otro lado, vemos que el método constructivo (sintético) no es introducido como desde fuera en esta filosofía, con

el riesgo de trastornar toda la estructura, sino que parece surgir naturalmente de ella para realizar la autonomía"(11).

Según lo anterior, podemos concluir corroborando nuestra afirmación inicial del principio. La reflexión de su sistema o el método fichteano, tal y como acabamos de ver, es tanto analítico, o a decir de Fichte, aquel momento en que

"por una búsqueda regresiva podría elevarse del resultado, al que se ha llegado hasta sus premisas..."(12),

como sintético, esto es,

"por una búsqueda progresiva -continúa Fichte-, derivar de las premisas, de donde se ha partido, los resultados"(13).

O, tal vez, es ante todo sintético, genético o deductivo, que contempla en sí un momento regresivo, analítico que, sin embargo, tiende a ser suprimido o absorbido en aquél.

"H. Gueroult -dice Deleuze- lo mostraba ya a propósito del método de Fichte, en su oposición con el método analítico de Kant. La oposición no consiste en una dualidad radical, sino en una inversión particular: el proceso analítico no es ignorado o rechazado por Fichte, sino que el mismo sirve a su propia supresión"(14).

¿Qué es esto, sino la descripción palpable del mos geometri-  
cus de Spinoza?

## 12. HEGEL

Hemos visto la relación Spinoza-Fichte. ¿Podemos decir lo mismo de Spinoza con Hegel? ¿Podemos contestar que no? Pero afirmar lo anterior sería falso porque las copiosas referencias y citas hegelianas del spinozismo, más bien demuestran lo contrario. En cuyo caso, tendríamos que contestar afirmativamente a la primera pregunta. Pero tampoco sería exacto en un sentido, a saber, en el estudio sintético que hace Hegel de Spinoza en sus "Leciones de Historia de la Filosofía" rechaza, por lo demás, sistemáticamente de éste último, tanto su concepción metodológica, como su sistema conceptual y doctrina. Entonces, ¿en qué sentido se puede hablar de una supuesta relación Spinoza-Hegel? La única forma de averiguarlo es plantear una hipótesis, basada en la posibilidad de investigación siguiente.

Puesto que la posición hegeliana es manifiestamente muy crítica del spinozismo, un modo de averiguar si existe una relación entre ambos pensamientos es a través de una hipotética conexión interna. Pero para demostrarla es preciso, primero, un examen sintético y esencial de su concepción, en este caso, metodológica de los dos. Al mismo tiempo, se pondrá de manifiesto el punto (o puntos) de convergencia (o divergencia) para saber, finalmente, de qué tipo de relación se trata: si es de identidad o de oposición.

Ahora bien, no se trata de un estudio exhaustivo de textos, ni de una confrontación directa entre ambos filósofos por cuanto que ello desbordaría el análisis intentado, además de que todo desembocaría, en última instancia, en una verdadera polémica, cuya importancia, aunque no deja de despertar gran interés, no obstante, llevaría esta investigación lejos de su verdadero propósito, y que se trataría de precisamente de evitar, pues, su objetivo es otro. Pero tampoco intenta llevar a cabo una identificación detallada de los puntos de vista comunes a ambos pensadores

porque implicaría una manera abusiva de usar los textos para platear una identidad externa entre ambos, posiblemente arbitraria.

En suma, de lo que se trataría es, más bien, de ofrecer una presentación de ciertos textos de cada uno, que hablen de su objeto y reflejen el contenido esencial, interno; sólo entonces, será posible admitir si es pensable o no una tal convergencia, la cual, en este caso, no será externa, sino necesaria, interna. Al igual que nos daría, por añadidura, un punto de referencia a partir del cual se pueda decidir objetivamente lo anterior. Empecemos por Hegel.

Dicho en términos abstractos, en tanto que determinante, el pensamiento debía ser pensado como determinado, en función de su determinación. Esta aseveración, verdaderamente especulativa, implica que el método no puede ser pensado inseparable del saber. Porque el método es para Hegel, ante todo, un conocimiento, conciencia, reflexión, o una determinación del saber.

La explicación y la realización del método, en el sentido profundo -especulativo-, esto es filosófico, encuentra su mejor expresión y toda su plenitud en la lógica hegeliana, ya que es en ésta donde se encuentran contenidas las determinaciones de aquél. A diferencia de Marx, que no pudo escribir nunca una obra donde fueran pensables las determinaciones del método: y de Spinoza, quien, finalmente, tampoco la escribió pues pensó reservarla para después en otro tratado diferente del TIE que conocemos; Hegel, en cambio, nos dio en una obra, la más especulativa de todas, las determinaciones conceptuales de su concepción metodológica. En efecto, en la Ciencia de la Lógica (*Wissenschaft der Logik*) es donde leemos que Hegel dice:

"...la expresión de aquel que sólo puede ser el verdadero método de la ciencia filosófica, pertenece al tratado de la lógica misma..."(1);

y, antes, señala claramente además cuál es el contenido de la misma:

"Fuesto que son el pensamiento y las reglas del pensar los que deben constituir su objeto, en estos tiene la lógica su contenido característico inmediato, y en ellos tiene también aquel segundo elemento del conocimiento, a saber, una materia, de cuya naturaleza debe preocuparse"(2).

Sin embargo, la consideración de su contenido, es decir, el pensamiento no debe pensarse exteriormente, como una exposición o una clasificación esquemática carente de la actividad de su objeto, sino que debe ser efectuada de una manera plástica, tan inmanente como el desarrollo del pensamiento en su necesidad; y no mecánica o muerta como "los huesos sin vida de un esqueleto, arrojados en desorden"(3). No. Las formas del pensamiento deben deducirse de un modo interior a su objeto, de una manera filosófica, es decir, en su propia actividad inmanente o, lo que es lo mismo, en su desarrollo necesario.

Pero tampoco debe tomar esto la apariencia como si se hiciera abstracción del contenido, en cuyo caso no se palparía la diferencia entre ésta y la lógica de la anterioridad porque sería algo inapropiado. No. Es necesario entender esto como una reflexión, tanto de las reglas del pensar, como de lo que ha sido pensado y de su naturaleza. O sea que no se trata de un estudio de puras formas -sin contenido-, sino de las formas puras del pensamiento, que no es lo mismo. Aquí es donde la concepción metodológica hegeliana rompe absolutamente con la anterioridad, que se fundaba sobre la separación entre:

"...el contenido del conocimiento y de la forma de éste"(4).

En efecto, el método para Hegel es, ante todo, inseparable del saber y su desarrollo en el momento en que se efectúa; es decir, no viene ni antes ni después que éste, sino con él.

"Es la estructura del todo presentada en su esencialidad pura"(5).

Por tanto, no tiene ningún valor fuera del saber. Esto implica y explica por qué el método es esencialmente conocimiento o mejor aún, conciencia, reflexión o un saber acerca del saber; dicho en otros términos, el pensamiento del pensamiento o que se piensa a sí y por sí, pues, como dice Hegel:

"El método ha surgido de esto como el concepto que se conoce a sí mismo, que tiene por objeto a sí mismo, como lo absoluto"(6).

El método -como dice Macherey- no es, pues,

"otra cosa que el saber de sí del saber, que se reconoce tal cual es en el proceso en que se efectúa"(7),

pero en el sentido de ser el saber que se refleja en el objeto, sin ser éste mismo, sino ser en sí mismo en el otro, o a decir de Hegel, es

"la reflexión en el ser otro en sí mismo"(8);

y pensado diferencialmente del saber o del proceso de producción de conocimientos, pero siendo como la esencia de este conocimiento, en tanto que conciencia, reflexión o saber del saber.

"El método -escribe Hegel- es este saber mismo, por el cual el concepto no existe sólo como objeto, sino como su propio actuar subjetivo, como el instrumento y medio de la actividad cognoscitiva distinta de ésta, pero como la propia esencialidad de esta misma"(9).

Pero, también Spinoza concibe el método, en su aspecto más general, como una comprensión del pensamiento, su naturaleza y las reglas del pensar, pues, como dice él mismo:

"El método es el conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza y de sus leyes"(10).

En este sentido, el método conoce solamente nuestro poder de conocer, el entendimiento y su naturaleza. Pero dado que la naturaleza del pensamiento es pensar y pensar (*copitare*) un objeto es para Spinoza producir el concepto o la idea de él (*formare ideam*), a su naturaleza pertenece, pues, formar o producir ideas verdaderas ya que "el hombre piensa"(E II, Ax.2).

De lo anterior se deduce que el método, visto por el lado del contenido, tiene como objeto al pensamiento, cuya naturaleza es *essentia actuosa* -manera plástica de ser, diría Hegel- es la actividad cognoscitiva o la producción de conocimientos a través de las ideas verdaderas, como le llama Spinoza. Y, por su forma, el método tiene la determinación de ser

"...un conocimiento reflexivo o idea de la idea..."(11);

es decir, a la esencia del pensamiento corresponde conocerse a sí en su propia actividad inmanente porque Dios produciendo las ideas de todos los modos de todos los atributos, incluido el de Pensamiento, y siendo el pensamiento un modo del atributo de éste, entonces pertenece a su naturaleza saberse a sí mismo o tener conciencia y certeza de su saber.

Pero tampoco aquí deben pensarse como separados tanto la forma como el contenido, sino como constituyendo un todo, pues, el pensamiento -en tanto que sujeto- para pensarse como objeto de sí mismo, se desdobra en *essens formale* en tanto que objeto de sí mismo, al interior del mismo atributo de Pensamiento, donde coinciden sujeto y objeto. Además, para que exista el mé-

todo, debe darse primero un conocimiento o, lo que es lo mismo, una idea y al mismo tiempo que se da, surge la reflexión porque según lo anterior, de esa idea tenemos también su idea o conocimiento reflexivo; que no viene ni antes ni después, sino que coexiste al mismo tiempo en el desarrollo del conocimiento o como una reflexión del proceso mismo de producción de ideas u orden en que debemos buscar las ideas, como le dice a esto Spinoza(12).

Como se ve hasta ahora, lo que dijo Hegel aunque bajo otra formulación y contexto distinto, se puede ya leer dos siglos antes en Spinoza pero que debido, en gran parte, a la conciencia religiosa reaccionaria dominante, nadie pudo comprender el alcance y claridad de su doctrina filosófica.

Ahora bien, Hegel considera el momento analítico del método como la búsqueda de un universal que apoye la determinación afirmada en el resultado del que se partió. En este sentido, la dirección del movimiento del pensamiento es regresiva, que va de los efectos o resultados a las causas o principios universales. Pensado así,

"...el método del absoluto conocer es analítico"(13)

y Hegel lo define como un análisis del resultado que tiene que separar de nuevo aquellas determinaciones, y el camino que éstas recorren, por cuyo medio el resultado ha surgido y ha sido considerado a partir de un principio(14).

En cuanto al momento sintético, que no existe aparte, separado o fuera del otro, sino con él, no es sino el inverso de aquél, esto es, el resultado es el otro del principio por medio de la determinación en su inmediatez y universalidad, es decir, es el momento ulterior de éste, pero mediado: o como diría Hegel:

"Sin embargo, este método es también sintético, por

cuanto su objeto, determinado inmediatamente como universal simple se muestra como un otro, por medio de la determinación que él mismo tiene de su inmediateción y universalidad"(15).

Este método de la verdad, como ya quedó demostrado, método del absoluto conocer, es tanto analítico como sintético. Por cierto, esta forma del método dialéctico de ser ambos al mismo tiempo, dice Zelený:

"parece muy similar a la de Marx"(16).

También bajo esta consideración podría caer la formulación metodológica de Spinoza, de la cual hemos ya dicho lo suficiente anteriormente como para no volver a repetirlo, y que también muestra claramente como el método spinoziano contempla en sí, antes que Hegel, la determinación de ser sintético, con su momento regresivo o analítico.

En fin, creo que entre Spinoza y Hegel hay cierta relación de identidad como supusimos hipotéticamente al principio. Lo que convendría sería investigar y llegar a descubrir los fundamentos de aquélla. Es una pregunta abierta.

### 13. MARX

Históricamente, se sabe que en su concepción metodológica Marx nunca se refirió ni citó a Spinoza. Incluso se sabe también que Marx nunca llegó a conocer bien el pensamiento de Spinoza, no se hable del aspecto metodológico, pues, según estudios recientes(1), algunas lecturas spinozistas de Marx fueron hechas a partir de Hegel, y no se tiene ninguna prueba de una lectura -ni siquiera indirecta- de la Etica.

De manera que si se quiere buscar una referencia de Spinoza en Marx donde no la hay, simplemente porque él mismo no habló de ello, significaría usurpar su palabra y caer en una posición crítica o criticable.

Sin embargo, este culto a la palabra de un autor, una forma, por lo demás, muy difundida dentro del marxismo, que mejor prefiera callar para no condenarse aunque lo haga, inconscientemente, con su propio silencio, es precisamente una forma aberrante que impide descubrir nuevas verdades, como en este caso, revelar las posibles relaciones que medien entre Marx y Spinoza. Por eso, dejemos a un lado este tipo de prejuicios y vayamos al tema, a pesar de los riesgos. Solamente una condición. Me limitaré únicamente a enunciar, muy esquemáticamente, las tesis siguientes, sin poderlas desarrollar ni determinar más, pues, ello requeriría una investigación de gran aliento.

Las posiciones de Marx y Spinoza relativas al tema del método o al proceso del conocimiento nos descubren una extraordinaria convergencia, a pesar de sus diferencias debidas al alcance de la concepción ontológica de la realidad que subyace en cada uno.

Para empezar, hay una idea que Marx y Spinoza comparten, y es la de que no puede haber ningún método que se pueda definir fuera, ni anterior al contenido del conocimiento efectivamente

producido; cualquier variante que se haga a esta formulación y que fundamente uno con independencia del otro, no hace más que instaurar la dicotomía entre el método del conocimiento y el objeto del conocimiento, que es justamente lo que ambos rechazan por cuanto que constituye el prototipo de la ilusión ideológica. No hay que olvidar aquí que para Marx, el conocimiento del método no es sino el conocimiento del proceso de producción de conocimientos efectivos y, como recuerda Esteves da Silva:

"no es el conocimiento de cualquier calzada real que nos lleve al camino de la verdad"(2).

Y para Spinoza, cuando considera que el método no es sino "el conocimiento reflexivo", en tanto que conocimiento del conocimiento

"¿no querrá indicar también -continúa Esteves da Silva- que el método -exactamente como en Marx- sólo puede ser el conocimiento del proceso de producción de conocimientos?"(3).

Sin duda debe ser así por cuanto que para Spinoza la cuestión del método jamás podrá ser puesta como algo previo en relación al conocimiento efectivamente producido. Anteriormente, hemos analizado varios textos que hablan de ello y lo ponen en evidencia, además de que, responden de antemano a cualquier crítica posible.

Otro principio materialista que sustenta a ambas concepciones es que el punto de arranque del método es el hecho del conocimiento producido y no comenzar a considerar imaginariamente el conocimiento como no existente. Puede imaginarse todo, incluso la nada, mas sólo puede pensarse lo real por cuanto que el poder del pensamiento -"la fuerza y la realidad del pensamiento" como dirá Marx en la Tesis III sobre Feuerbach- no es negar, sino de afirmar a su objeto, sin abandonarlo a las potencias de la

imaginación. Marx concibe el conocimiento como un hecho real, cuya objetividad descubre la naturaleza objetiva de la práctica humana que lo produce. La idea profunda de Spinoza es que a la verdad sólo se llega, solamente si sabemos que es de ella de donde partimos -principio de inmanencia del spinozismo- esto es, partimos del hecho del conocimiento efectivo "porque tenemos de hecho una idea verdadera"(4).

Otro punto de convergencia es su concepción del proceso de conocimiento como un auténtico proceso de producción. En efecto, Marx re-fundamenta el status del proceso del conocimiento como un proceso intra-mundano y tan real como cualquiera otra actividad humana y es mediante esta apropiación cognoscitiva que el pensamiento

"se apropia el mundo de la sola manera que le es posible, que difiere de la apropiación artística, religiosa, práctico-espiritual de este mundo"(5),

Y cuyo producto son las ideas, conceptos, y como tales, o a decir de Marx:

"en tanto que totalidad-de-pensamiento, en tanto que concreto-de-pensamiento, es de hecho un producto del acto de pensar, de concebir"(6).

De Spinoza por su parte, se puede afirmar que tampoco usa por azar el ejemplo del herrero; por el contrario, lo utiliza con un fin bien determinado, aparte del uso material que le da, en última instancia, su objeto es demostrar que como todo otro proceso, el proceso del conocimiento es también un auténtico proceso de producción, al igual que la producción del hierro forjado, pero aquí como producción de ideas y como aquél descubre la naturaleza objetiva de la práctica humana que lo produce.

Mucho antes que Hegel y que Marx, Spinoza procede a una liquidación del problema epistemológico clásico. El problema clásico de la teoría del conocimiento re-conduce siempre a encontrar una garantía de verdad del conocimiento producido. Ahora bien, es precisamente contra esta exigencia ideológica que Spinoza afirma radicalmente que el conocimiento no necesita de otras garantías, sino de aquéllas que se da a sí mismo a través de la re-constitución de lo real en la articulación de sus conceptos. En sus propios términos:

"la verdad no tiene necesidad de ninguna marca y basta con poseer las esencias objetivas"(7).

Este tema corresponde rigurosamente con la posición definida por Marx en las Tesis I y II sobre Feuerbach; Marx tampoco intenta fundar una nueva epistemología, sino liquidar todos los falsos problemas de los criterios de verdad y fundar la cuestión del status de realidad del proceso del conocimiento como proceso intra-mundano y tan real como cualquier otra actividad humana. Ocorre con Marx y Spinoza que al rechazar la problemática de una teoría del conocimiento, equivale a instituir una subordinación de la epistemología a la ontología, pese al modo de concebir la realidad y al alcance de las distinciones que implica.

En Spinoza existe la distinción entre la idea y el ideado y en Marx, entre lo concreto-pensado y lo concreto-real. Esta distinción indica una profunda similitud, la cual refleja precisamente la coincidencia en cuanto a la forma de concebir el proceso del conocimiento. Además, el pensamiento de ambos es que la distinción anterior retira a la teoría toda pseudo-eficacia real; la teoría por sí sola nada crea; Marx contra Hegel, Spinoza contra Descartes. Siguiendo a Esteves da Silva, contra la ilusión especulativa, Marx afirma que lo concreto pensado es apenas el modo del pensamiento de apropiarse cognoscitivamente su objeto real y de ninguna manera la creación de lo propio real a tra-

vés del engendramiento de los conceptos. Idénticamente, Spinoza afirma -aquí contra Descartes- que la idea no tiene ninguna eficacia en el mundo de la extensión y que no hay ninguna relación causal entre los modos del atributo Pensamiento (las ideas) y los modos del atributo Extensión (las cosas), ya que cada uno es autónomo y una idea no es la causa de una cosa y a la inversa.

Para Spinoza, las ideas (concebidas según el tercer género de conocimiento) poseen un contenido capaz de captar un momento esencial de la realidad que no aparece como tal al nivel de su multiplicidad fenomenal (como lo percibe el primer género de conocimiento). Dicho contenido expresivo del concepto o idea lo es como expresión del fundamento propiamente genético de la constitución de lo real. Como los conceptos de Marx, las ideas de Spinoza son, aunque en un sentido que no es marxista, ideas de los seres reales: la producción de las ideas en su orden debido corresponde a una auténtica deducción de lo real, en la medida en que la forma lógica y la materia expresiva de las ideas se identifican en el proceso de su encadenamiento. Esta concepción del conocimiento como re-constitución del proceso real en el *ordo et connexio idearum* que re-produce en el pensamiento (*idem est ac*) el *ordo et connexio rerum* de Spinoza, se identifica con la posición marxista por cuanto que "lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre"(8), representa la cara del pensamiento spinoziano en que su convergencia con Marx alcanza una coincidencia casi total.

Pasaré, por último, a un punto donde Marx también converge con Spinoza, a saber, el análisis y síntesis en el método de Marx.

Marx critica el método que no se encuentra bien fundado, pues, para él, el verdadero método, el método materialista y científico

es aquel que sabe elevarse a los verdaderos principios que explican las cosas a través de sus determinaciones más puras, a saber, más generales. Por eso critica al método de la nascente economía política, por su falta de abstracción porque en su explicación del todo social en su estructura económica parte de la población, de la división de ésta en clases, y por este medio no parte del verdadero fundamento de ésta, sino de otro que no lo es, es decir, de la población. El defecto de este método es que si parte de la población se terminará siempre por descubrir mediante el análisis cierto número de relaciones generales abstractas que son determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Siendo estos el verdadero principio de aquélla, de la estructura económica.

"Si comenzase, pues, por la población, resultaría una representación caótica del todo, y por medio de una determinación más estricta, llegaría analíticamente siempre más lejos con conceptos más simples; de lo concreto representado, llegaría a abstracciones cada vez más tenues, hasta alcanzar a las más simples determinaciones"(9).

Por tanto, el método debe ser analítico, esto es, aquel que va del dato o del fenómeno a su esencia que lo explica, lo que vale tanto como decir, es aquel que se remonta de las consecuencias al principio o del efecto a la causa.

Pero, eso no es todo, pues, es apenas la mitad, ya que una vez en posesión de los principios fundamentales de toda la sociedad, habría que hacer el camino de regreso, o sea, partir de ellos para ir deduciendo paulatinamente todos los conceptos siguientes hasta explicarse el todo social. Dice Marx:

"Llegado a este punto (al principio fundamental, A.G.R.), habría que volver a hacer el viaje a la inversa, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no con una

representación caótica de un todo, sino con una rica totalidad de determinaciones y relaciones diversas"(10).

Lo que Marx quiere decir es que después del análisis viene la síntesis, la otra parte del método, y que va de lo simple a lo complejo, lo cual se logra mediante el desenvolvimiento, en el pensamiento, de las múltiples determinaciones concertuales que explican el todo concreto social.

"Por eso lo concreto aparece en el pensamiento como el proceso de la síntesis, como resultado no como punto de partida..."(11).

Marx critica a Ricardo y con él a la economía política por la falta de concreción en su método, el cual no desarrolla genéticamente la unidad interna del sistema económico burgués en la multiplicidad de las formas en que se manifiesta. Ricardo se queda prisionero del método analítico, pues, el análisis constituye el principio y el fin de su procedimiento, mientras que para Marx sólo constituye una etapa del conocimiento científico y se le debe complementar mediante la investigación genética (la síntesis) del desarrollo de las categorías económicas a través de las diversas fases. Ricardo, dice Marx:

"No tiene el interés de desarrollar genéticamente las diversas formas, sino el de remontarlas, mediante el análisis, a su unidad, porque parte de ellas como de premisas dadas. Pero el análisis es la premisa necesaria de la formulación genética, de la comprensión del proceso real de conformación en sus diversas fases"(12).

## CONCLUSIONES FINALES

Existe un gran problema en el spinozismo: ¿cuál es precisamente la naturaleza de la filosofía de Spinoza, de su método? Disponemos ahora de suficientes estudios filosóficos como para sospechar que debemos buscar caminos distintos a las interpretaciones idealistas de la filosofía spinoziana que son de origen casi exclusivamente alemán, influenciados por el idealismo alemán.

Por ejemplo, al valerse de la interpretación hegeliana se corre el riesgo de caer en graves errores que impiden seguir más al autor que al intérprete. Algunos trabajos recientes confirman claramente este hecho. Y tal parece que Marx no pudo librarse de la misma suerte al concebir, en general, la filosofía de Spinoza a través de la interpretación hegeliana. Hay que exceptuar, por supuesto, las obras políticas de éste, de las que Marx hizo una lectura directa como lo atestiguan sus cuadernos de notas de Berlín sobre el Tratado Teológico-Político, no así de la Ética, cuya concepción extrajo de la interpretación "idealista" hegeliana(1). Posteriormente, después de la muerte de Marx, Engels empezó a suponer (aunque muy tarde, pues, no pudo desarrollar explícitamente ninguna determinación clara) un carácter materialista general dentro de la filosofía spinoziana como lo atestigua su entrevista con Plekhanov antes de morir(2).

Ahora bien, asumiendo la hipótesis de que el spinozismo es una filosofía "materialista", la cuestión que se presenta sería esta: ¿en qué medida es materialista y no idealista una filosofía como la de Spinoza? Pensando concretamente lo anterior y formulando la misma cosa pero más rigurosamente, se podría plantear mejor la pregunta así: ¿Cuál es el supuesto o supuestos que explican por qué se puede considerar materialista y no idealista la filosofía de Spinoza? Y si lo es: ¿En qué sentido se

puede hablar de una relación Spinoza-Marx? Es decir, ¿en cuáles puntos fundamentales convergen las doctrinas de ambos y por qué? Como se ve la cuestión del materialismo está ligada a Marx, ya que el marxismo constituye la interpretación más coherente, esto es, científica de aquél.

En cuanto a las respuestas que exige toda esta problemática planteada, ya nos hemos aproximado, en gran medida, en las investigaciones hechas con anterioridad, como para no volver a repetirlas. Ahora bien, aquí intentaré dar aún una mayor aproximación posible a la solución de dichos problemas mediante la presentación de algunos puntos esenciales que, acaso, determinan a todo lo demás; emprendiendo la tarea en forma sumaria, primero, con un bosquejo tanto de algunos elementos de científicidad, como de los fundamentos del materialismo contenidos en la filosofía de Spinoza. Fundado en esto, después, no será difícil demostrar la gran diferencia que lo separa de Descartes, así como el punto fundamental de convergencia con Marx. Pero lo más importante de todo es que las determinaciones anteriores, dicho en términos rigurosos, constituyen las premisas reales de la filosofía spinoziana, y de las cuales depende, en gran medida, su conocimiento verdadero.

Hay dos cosas de extremada importancia que nos enseña Spinoza, que no podemos pasar por alto, y que se deducen de su teoría de la definición y los primeros principios, de su teoría del conocimiento, en suma de su método mismo. Ambas, creo, intervienen en la actitud científica misma. La primera es el método que pone entre paréntesis las apariencias sensibles y tiene por efecto la revelación de la esencia oculta de los fenómenos, de su interioridad esencial por medio de la actividad puesta en marcha por el pensamiento para apropiarse la realidad lo que consigue mediante definiciones genéticas, las cuales, como ya vimos, nos muestran la razón o causa total de los fenómenos o sus esencias verdaderas. El gran acierto de Spinoza estriba, entonces, en que su mé-

todo, como cualquier enfoque científico, depende de esta reducción del fenómeno a la esencia, o como diría Marx en una comparación explícita con la astronomía, del "movimiento aparente al movimiento real".

La segunda se refiere a su teoría sistemática, que abarca la totalidad de su objeto, y capta el lazo interior que relaciona sólo las esencias reducidas de los fenómenos reales mediante una articulación continua de nuevas verdades cada vez, hasta constituir el edificio del conocimiento humano, cuya génesis y desarrollo se encuentran descritos, paso a paso, en los cinco Libros de la Ética. Este método, científico, de Spinoza no tiene nada que ver con la debilidad cartesiana que intentó unir en una amalgama (permixtio) a las verdaderas esencias con fenómenos brutos no reducidos a su esencia. El mérito de Spinoza, por tanto, es haber esbozado la sistematicidad de modo científico, es decir, la forma de la sistematicidad de las puras "esencias" o conceptos teóricos (Hegel diría: "esencialidades puras") y no la sistematicidad de fenómenos simplemente.

Ambas cosas, Spinoza ya las anunciaba desde el TIE, no obstante, puede verse también cómo funcionan en estado práctico, real, en toda la Ética, a este respecto véase en especial el Libro III, como un ejemplo impresionante del análisis científico que hace de las acciones y pasiones humanas, y del cual él mismo se siente pionero en este campo de la psicología humana.

Estas cosas constituyen rasgos del método spinoziano, en virtud de las cuales, éste penetra en la esfera de la científicidad, pues, como dice Althusser:

"Reducción del fenómeno a la esencia (del dato a su concepto), unidad interna de la esencia (sistematicidad de

los conceptos unificados bajo su concepto), tales son las determinaciones positivas que constituyen, a los ojos de Marx, las condiciones del carácter científico de un resultado aislado o de una teoría general"(3).

O a decir de Hegel:

"Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la científicidad en general"(4).

Otro de los aspectos más importantes del spinozismo es su función crítica, en tanto que conocimiento científico contra todas las mistificaciones del "conocimiento" ideológico, contra la denuncia simplemente moral de los mitos y mentiras, a favor de la crítica racional y rigurosa. Spinoza supo comprender el verdadero sentido de la filosofía y su función maestra, como diría Althusser, es decir:

"Trazar una línea de demarcación entre las ideas verdaderas y las ideas falsas. La frase es de Lenin"(5).

Por ello Spinoza tiene razón cuando afirma que:

"Nam ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam, sed veram me intelligere scio"(6).

Finalmente, se trata de cosas, como otras, cuya investigación debe ampliarse si realmente queremos rescatar el aspecto científico, muchas veces oculto, pero implícito en el método de Spinoza.

Una razón para considerar materialista a la filosofía de Spinoza se basa en la siguiente determinación fundamental.

El problema central de toda filosofía es el problema de la relación entre el pensamiento y la existencia, la conciencia y el ser. El materialismo hace primaria y básica la materia, el ser; en cambio, el idealismo le da prioridad al pensamiento, la conciencia. Por esta prueba Spinoza es un materialista. Comparado con Deg

cartes, Spinoza no está plagado de la "duda metódica"; categóricamente repudia el Cogito idealista cartesiano; no comienza su filosofía con el pensamiento, en tanto que dado inmediata y obviamente. Spinoza empieza con el ser, con la naturaleza. Su afirmación inicial es que la naturaleza es, existe. La naturaleza es primera y primaria, existente antes de todo pensamiento, anterior a toda duda y reflexión. Y aunque lo exprese en una forma racionalista y especulativa, Spinoza es realmente materialista. Se puede ir más lejos todavía y decir que, en tanto que escrutador de la realidad, Spinoza se apoya en suelo firme materialista porque busca persistentemente las bases materiales o causas de las cosas y hechos realmente, y las encuentra en la medida en que lo permite el nivel de conocimiento de su tiempo. Así que, con la síntesis de Extensión y Pensamiento en una sola sustancia material, funda un monismo materialista que se va a manifestar a través de sus "efectos materialistas" en los distintos campos de su filosofía, tales como: en su ontología, epistemología, teoría del conocimiento, metodología, cosmología, ética, religión y política en una forma consecuente.

Tanto el aspecto materialista como científico del pensamiento de Spinoza, en cierta medida, se manifiestan, por ejemplo, en relación con Descartes en las siguientes cuestiones fundamentales que determinarán a las demás, al mismo tiempo que ayudarán a perfilar aún más el pensamiento filosófico de cada uno.

Tanto Descartes como Spinoza tienen una concepción distinta del método. La concepción metodológica cartesiana que confunde constantemente las formas del momento analítico con las formas del momento sintético es, a ojos de Spinoza, una macedonia. Tampoco se trata de una inversión de métodos, en donde el método de Spinoza es una "puesta arriba sobre sus pies" del método

cartesiano con el fin de lograr un buen instrumento. Spinoza rompe absolutamente con esta concepción del método, ya que la problemática cartesiana no es la misma que la spinoziana porque ésta pertenece a otro campo nuevo de problemas distinto al de aquella, por la forma de plantear los problemas y, sobre todo, por el modo de resolverlos, donde la estrategia más importante, para Spinoza, es explicar objetivamente la naturaleza o lo real, o las cosas de la realidad, científicamente, esto es, tal y como son en sí (ut in se sunt), mediante su causa o razón (causa sive ratio) o esencia, expulsando la cualidad oculta de las cosas de que adolecía todavía el cartesianismo. Spinoza es muy claro en este punto,

"Porque él juzga -escribe Lodewijk Meijer- que todas estas cosas y numerosas más, todavía más sublimes, pueden ser concebidas por nosotros en forma clara y distinta incluso, se pueden explicar muy fácilmente, a condición de que el entendimiento humano, en la búsqueda de la verdad y del conocimiento de las cosas, siga una vía diferente a aquella abierta y utilizada por Descartes...es necesario apelar a otros fundamentos si queremos elevar nuestro espíritu a la cima del saber"(7).

También ambos tienen un concepto diferente de la geometría. Mientras que Descartes se inspira en el rigor deductivo del método geométrico, para Spinoza, en cambio, no es tanto el método lo más importante, sino lo que hay detrás de él, a saber: el rasgo creador del pensamiento puro en la génesis de sus objetos, los conceptos; siendo este el sentido más profundo de la geometría para él. Sin embargo, las diferencias se extienden más allá todavía.

Se sabe que Descartes parte del hombre, de su condición finita, de sus incertidumbres, en suma, del pensamiento, del Cogi

to. Spinoza parte de Dios, de la Naturaleza, del Ser. El Cogito, no obstante, como lo concibe Descartes, no puede ser el punto de partida de la ciencia. Lejos de poner fin a la duda la torna ingudible. Separando a Dios de nuestro entendimiento deja a las ideas, inadecuadas, produciendo los fantasmas de la imaginación: la Creación, el entendimiento divino creador, el libre albedrío divino y humano, etc. El fundamento de todo esto es la identificación del Yo soy con la inteligencia descubriéndose como esencia del yo, lo que reduce, de hecho, el ser pensante a la forma del pensar, y que equivale, inevitablemente, a constituir la cosa por la reflexión sobre la cosa; mientras que, en realidad, es la cosa, el Yo soy, que por su ser dado envuelve y hace posible el conocimiento reflexivo de aquello que ella es, es decir, del yo soy pensante. Ahora bien, tal y como la rectifica Spinoza, la fórmula adecuada del Cogito no va de la forma del pensar al ser, sino de aquella que va del Yo soy, originalmente dado en nosotros, a su revelación en él mismo como pensante, es decir, a la reflexión o forma del pensar del cual dicho ser es el principio. Por tanto, no es Cogito ergo sum, sino más bien Ego sum cogitans.

Además, el Dios de Spinoza no es antropomórfico como el cartesiano, y se puede llegar a conocer adecuadamente por medio de una definición genética; por el contrario, la tesis de Descartes es que Dios es incomprendible, tocamos el infinito pero no lo comprendemos. Y de Dios, el misterio se expande hacia las cosas. En este sentido, lejos de plantear el problema cartesiano de su incomprendibilidad, en la óptica spinoziana, Dios constituye la idea más inteligible y adecuada de todas por sí misma; y es que las ideas para Spinoza no son "pinturas mudas sobre un lienzo" (quid mutum instar picturae in tabula) como para Descartes, sino modos del pensamiento que expresan y afirman activamente, en sí y por sí, la esencia de las cosas mediante su definición genética,

como la que hemos dado de Dios anteriormente.

Se sabe también que Descartes planteó una ruptura entre la res extensa y la res cogitans, al considerarlas como separadas, independientes, instaurando un dualismo en su ontología. La única forma de comunicación era a través de la glándula pineal. Spinoza supera el dualismo cartesiano expulsando dicha glándula como "hipótesis más oculta aún que toda cualidad oculta" (Hypothesin sumat omni occulta qualitate occultiore), y haciendo de la extensión y el pensamiento atributos de una tercera cosa que llama Dios, Naturaleza, Sustancia (Deus sive Natura sive Substantia), fundando un monismo materialista.

Según lo anterior, podemos conjeturar que hay razones suficientes para creer que la relación Spinoza-Descartes es, más que todo, de oposición, a tal grado que se ha llegado a hablar del anticartesianismo resuelto de Spinoza. Si se pudiera citar un ejemplo, la distancia que media entre ellos es comparable con la que separa a Marx de Ricardo, en el sentido que Engels le da en el Prefacio al II Tomo de El capital. Por consiguiente, hay que criticar aquellas interpretaciones que solamente ven en ellos un evolucionismo, una tendencia de continuidad, esto es, un mismo desarrollo porque no es así, ya que ambos se encuentran en terrenos distintos. En efecto, las ambigüedades e inconsecuencias que pesan sobre Descartes nos remiten a su concepción situada dentro del idealismo subjetivo. En cambio, por el desarrollo consecuente de su filosofía y el alcance de su trascendencia, en Spinoza existe una tendencia definitiva hacia el materialismo posterior.

Ahora bien, de la relación Spinoza-Marx, según mi parecer, sólo agregaré que, Spinoza funda una nueva teoría de las condiciones del proceso del conocimiento, la cual supera indudablemente

te al idealismo especulativo hegeliano hasta identificarse con el marxismo. En este caso, no es Hegel, sino Spinoza quien puede considerarse a justo título el antecesor "directo" de Marx. Veamos por qué.

El punto decisivo de la tesis de Spinoza, donde se juega todo, tiene que ver con el principio de la distinción de lo real y el pensamiento. Una cosa es lo real y otra cosa el pensamiento de lo real y sus diferentes aspectos. En un lenguaje spinoziano, como ya dijimos con anterioridad, una cosa es el atributo Extensión, sus modos o cosas, el proceso real y otra, el pensamiento de lo real: las ideas, y el proceso de pensamiento, o a decir de Spinoza:

"La idea verdadera (pues tenemos una idea verdadera) es diferente de su ideado. En efecto, una cosa es el círculo lo y otra la idea del círculo"(8).

Este principio de distinción implica dos tesis esenciales: la tesis materialista de la primacía del atributo Extensión sobre el atributo Pensamiento, por cuanto que el pensamiento de lo real supone la existencia de lo real necesariamente para ser pensado; y la tesis materialista de la especificidad y objetividad del atributo Pensamiento, y del proceso de pensamiento u orden de las ideas frente a lo real o las cosas y al orden de ellas. Esta última tesis es, particularmente, el objeto de la reflexión de Spinoza en el Libro II de la Etica, según vimos, desde una posición ontológica, como es para Marx el capítulo III de la Introducción de 1857. Ambas esferas pertenecen a órdenes distintos, pues, mientras que la concepción de las cosas de la realidad y todas las operaciones del pensamiento para apropiarse lo real, pertenecen al orden y elemento del pensamiento, éste no se puede confundir con las cosas de la realidad, o sea, con el orden del atributo Extensión. Si hay una relación es a nivel de conocimien

to, no real, en todo caso causal, ya que, según Spinoza, cada atributo es infinito en su género y, por tanto, autónomo.

Sostengo que Spinoza va más allá que Hegel por cuanto que de no mantener con todo rigor la distinción anterior, se cae necesariamente en el idealismo especulativo, si se confunde

"como Hegel -revela Marx- dio en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se absorbe en sí, desciende en sí, se mueve por sí"(9)

o en el empirismo al reducir el pensamiento a lo real.

Este es el fundamento originario materialista desde el cual Spinoza va a desarrollar su teoría del conocimiento, la cual tendrá como efectos algunos puntos de analogía con Marx, que ya vimos con suficiente amplitud, pese al alcance de las distinciones en la concepción de la realidad de cada uno, pues, ambas parecen presentar el mismo punto de partida, a saber, el principio de la distinción de lo real y el pensamiento. En todo caso, afirmar que la teoría del conocimiento spinoziana, núcleo de su concepción metodológica, es idealista, sería caer en el error.

No debemos abandonar la obra de Spinoza a las interpretaciones idealistas, sobre todo aquellas interesadas en desconocerlo para condenarlo, criticarlo y sepultarlo en los mantos espesos de la oscuridad histórica y del silencio, Muy por el contrario, hay que rescatarlo para re-tomar las tesis materialistas, que ya vimos a lo largo de mis análisis , contenidas en su doctrina, no tan sólo para una mejor valoración de su posición, sino también para la comprensión del materialismo actual. Esta es, creo, una exigencia de primer orden que todo marxista debería hacer suya por cuanto que la vinculación entre Spinoza y Marx ciertamente es real, por la existencia de una línea de continuidad que corre, subterráneamente,

desde Spinoza, a través de los materialistas franceses -La Mettrie, Holbach, Helvetius y Diderot- a través de Fichte, Hegel y Straus hasta Feuerbach, Marx y Engels.

Para finalizar se puede agregar esto último. La idea cardinal en el método de Spinoza es que no debe entenderse como la aplicación por fuera de un instrumento (Descartes, Kant) a una esfera de conocimiento, sino más bien como el análisis del desenvolvimiento interno del pensamiento en dicha esfera de conocimiento. Además, pienso que la mayor importancia del método en sí mismo, no radica tanto en que sea analítico o sintético, como en el aspecto creativo del pensamiento, hacia cualquier dirección que se encamine, ya que la construcción de un triángulo a partir de sus elementos y la deducción de sus propiedades, en el sentido más profundo, no pertenecen a dos momentos distintos, sino a uno solo, a saber, el movimiento creador del pensamiento.

La realización del método se consigue, según Spinoza, cuando el pensamiento deja de interpretar las cosas en una forma arbitraria y, por tanto, unilateral o sea como son para él, y toma su lugar la estrategia científica de la explicación de las cosas por sí mismas, es decir, como son en sí (ut in se sunt). Desde este momento, el intelecto aprende la realidad de las cosas en su absoluta objetividad o como son realmente y lo hace siguiendo sus propias leyes internas, siendo esto lo que permite la apropiación teórica de la realidad, la cual es su forma peculiar para llevarla a cabo.

De hecho, leyendo la Ética podemos hacer la demostración de que sus tesis metodológicas se basan, en última instancia, en el campo de conceptos teóricos fundamentales o, lo que es lo mismo, en las determinaciones esenciales explicadas anteriormente. Por ello hay que dar a esa existencia práctica del método spinoziano

-que existe en persona en estado práctico en el análisis de la fuente de lo real y de lo que se sigue de ello, o sea, en lo que constituye la Etica- su forma de existencia teórica mediante un trabajo de investigación y elucidación crítica como he intentado hacer aquí. Pero esta demostración no aparece por sí misma, ella supone un gran esfuerzo de rigor, y sobre todo, para realizarse y ver claro en la claridad misma que produce, implica necesariamente, y desde el principio, algo que está presente en los descubrimientos filosóficos de Spinoza, pero que está presente con una extraña ausencia, siendo ésta la ausencia de sus conceptos teóricos, los cuales en una filosofía como la de Spinoza, no aparecen escritos en todas sus letras explícitamente en su doctrina, sino que falta producirlos con todo rigor, como lo he hecho antes, para poder pensar la especificidad del carácter del método en relación con su doctrina porque la metodología es, en última instancia, una ontología, en la cual el carácter y el desarrollo del objeto a través de sus distintas fases, determina los rasgos específicos del método seguido en la exposición de aquél. Por tanto, método y sistema o también, forma y contenido en Spinoza se encuentran necesariamente ligados y su diferencia específica es pensable sólo a través de una distinción de razón, ya que realmente ambas partes se encuentran indisolublemente unidas. Es por ello que la interpretación de Wolfson resulta falsa.

Este es el resultado que se puede desprender de la obra de Spinoza desde la lectura propuesta por mí en un principio. Puede haber otras, pero es seguro que ésta, como el hilo de Ariadna, tiene la ventaja de producir nuevos descubrimientos.

## NOTAS

### Introducción

- (1) Hegel, G.W.F. Lecciones sobre historia de la filosofía. Vol.3. FCE. México, 1981, p. 285.

### 1. Concepto del método

- (1) Wolfson, H. A. The Philosophy of Spinoza. The World Publishing Company. Cleveland, 1961, p. 3.
- (2) Wolfson, H. A. Op. cit. p. 3.
- (3) Ibidem. p. 56.
- (4) Ibid. p. 57.
- (5) Ibid. p. 57.
- (6) Ibid. p. 59.
- (7) Ibid. p. 58.
- (8) Cf. Gueroult, M. Spinoza I. Georg Olms Verlag. Hildesheim, 1974, p. 442.

## PRIMERA PARTE

### Determinaciones históricas del método spinoziano

### 2. Euclides

- (1) Cf. Brunschvicg, L. Les Étapes de la Philosophie Mathématique. Félix Alcan. 2a. ed. París, 1922, p. 86.
- (2) Cf. Heath, T.L. The thirteen books of Euclid's Elements. Vol. 1. 2a. ed. Dover Publications. New York, 1956, p. 119; también Brunschvicg, L. Op. cit. p. 88.
- (3) De Dijn, H. Spinoza's Geometrische Methode van Denken, en Tijdschrift van Filosofie. Lovaina, 1973, p. 711.
- (4) Heath, T.L. Op. cit. p. 129.
- (5) Ibidem: p. 133.
- (6) Ibid. p. 143.

### 3. Descartes

- (1) Descartes, R. Oeuvres et Lettres. La Pléiade. París, 1953, p. 387.

- (2) Descartes, R. Op. cit. p. 387.
- (3) *Ibidem*.
- (4) *Ibid.* p. 388.
- (5) *Ibid.*
- (6) *Ibid.*
- (7) *Ibid.*
- (8) *Ibid.* p. 389.
- (9) Cf. Macherey, P. Hegel ou Spinoza. Maspero. París, 1979, p.69.
- (10) Descartes, R. Op. cit: p. 389.
- (11) Cf. De Dijn, H. Op. cit: p. 761; también Gueroult, M. Spinoza II. Georg Olms Verlag. Hildesheim, 1974, p. 480.
- (12) Macherey, P. Op. cit. p. 69; también vid. Hegel, G.W.F. Lec-  
ciones sobre la historia de la filosofía. pp. 280-310.

#### 4. Hobbes

- (1) Hobbes, T. Concerning Body. English Works. Vol. 1. Scientia Aalen. Londres, 1962; pp. 65, 66.
- (2) Hobbes, T. Op. cit. p. 68.
- (3) *Ibidem*. p. 82.
- (4) Hobbes, T. Examinatio et emendatione mathematicae hodiernae. Opera latina. Vol.4. Diálogo I. Scientia Aalen. Londres, 1962, p. 42.
- (5) Cf. Hobbes, T. Concerning Body. p. 10.
- (6) Cf. Hobbes, T. Op: cit. p. 44.
- (7) *Ibidem*. pp. 80-81.
- (8) *Ibid.* pp. 3, 65.
- (9) Hobbes, T. Op. cit. p. 7.
- (10) Cf. *Ibid.* p. 66. En otro lugar de la misma obra, Hobbes llega a identificar el mos geometricus con la geometría misma. En efecto, "síntesis, por tanto, y análisis -dice- difieren nada más en el procedimiento hacia adelante o hacia atrás; y la logística comprende a ambos"(p. 310) y el "uso de esta logística; en verdad, no es nada distinto de la geometría misma"(p.90).
- (11) Hobbes, T. De homine. Opera latina. Vol. 2. Cap. X, Parágrafo V. Scientia Aalen. Londres, 1962, p. 93.
- (12) Gueroult, M. Spinoza II. p. 483.
- (13) Hobbes, T. Concerning Body. pp. 69-70; también cf. *Ibidem* pp. 73, 87.
- (14) Hobbes, T. Op. cit. p. 70.
- (15) *Ibidem*. p. 69.
- (16) *Ibid.* p. 71.
- (17) *Ibid.* p. 317.
- (18) Cf. Heath, T.L. Op. cit. Book 1, Definition 15. p. 153.
- (19) Cf. Hobbes, T. Examinatio... Diálogo I. p: 64; también cf. Hobbes, T. Concerning Body. pp. 6, 82, 180.
- (20) *Ibidem*: pp. 37, 82.
- (21) Hobbes, T. Op. cit. p. 84.

- (22) Cf. Hobbes, T. Examinatio... Diálogo II. p. 67; también Hobbes, T. Six lessons for the Savilian Professors of the Mathematics. English Works. Vol.7. Scientia Aalen. Londres, 1962, p. 210; y Hobbes, T. Concerning Body. pp. 37, 82.
- (23) Cf. Hobbes, T. Examinatio... p. 42; y Hobbes, T. De Corpore. Opera latina. Vol. 2. Cap. X, Parágrafo V. Scientia Aalen. Londres, 1962, p. 92.
- (24) Hobbes, T. Op. cit. pp. 86-87.
- (25) Hobbes, T. Concerning Body. p. 314.
- (26) Ibidem.
- (27) Cf. Giacocotti Boscherini, E. La naissance du matérialisme moderne chez Hobbes et Spinoza, en Revue Philosophique. No.2. Tomo CLXXV. Paris, 1985, pp. 135-148.
- (28) Cf. Hobbes, T. Concerning Body. p. 3; y Hobbes, T. Leviathan. Opera latina. Vol.3. Scientia Aalen. Londres, 1962, pp.32, 33.
- (29) Cf. Hobbes, T. Concerning Body. p. 66.
- (30) Cf. De Dijn, H. Spinoza's Geometrische Methode van Denken. p. 716.
- (31) Hobbes, T. Examinatio... p. 87.
- (32) Cf. Hobbes, T. Concerning Body. pp. 6, 81-82.
- (33) Ibidem. p. 66.
- (34) Ibid. pp. 80, 81.
- (35) Ibid. p. 10.
- (36) Hobbes, T. Six lessons... pp. 184-185.

## SEGUNDA PARTE

### Determinaciones esenciales del método spinoziano

#### 5. La doctrina de la definición y los primeros principios

- (1) Cf. Spinoza, B. Correspondance, en Oeuvres Complètes. La Pléiade. Paris, 1954. Carta 15, a Lodewijk Meijer, pp. 1111-1112.
- (2) Spinoza, B. Les Principes de la Philosophie de Descartes, en Oeuvres Complètes. p. 147.
- (3) Ibidem.
- (4) Ibid.
- (5) Spinoza, B. Correspondance. Carta 9, a Simón de Vries. p, 1088.
- (6) Ibidem. p. 1089.
- (7) Ibid. p. 1088.
- (8) Ibid. Carta 83, a Ehrenfried Walther Tschirnhaus. p, 1302.
- (9) Ibid. Carta 4, a Henry Oldenburg, p. 1066.
- (10) Spinoza, B. Tractatus de Intellectus Emendatione o Traité de la Réforme de l'Entendement: Edición bilingüe en francés y latín. J. Vrin. Paris, 1984. Ed.L.: p. 87. Ed. F.: p. 86.
- (11) Cf. Marx, K. El capital. Vol. 3. 2a. ed. FCE. México, 1975, p. 243.

- (12) Spinoza, B. Ibidem. Ed.L.: p. 79. Ed.F.: p. 78.
- (13) Spinoza, B. Correspondance. Carta 10, a Simón de Vries, p. 1090.
- (14) Gueroult, M. Spinoza I. p. 27.
- (15) Spinoza, B. Tractatus de Intellectus Emendatione. Ed.L.: p. 79. Ed.F.: p. 78.
- (16) Cf. De Dijn, H. Op. cit: p. 737.
- (17) Spinoza, B. Tractatus... Ed.L.: p. 23. Ed.F.: p. 22.
- (18) Cf. Spinoza, B. Op. cit. Ed.L.: p. 79. Ed. F.: p. 78.
- (19) Cassirer, E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, en Texte zur Geschichte des Spinozismus: Ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1971, p. 193.
- (20) Spinoza, B. Op. cit. Ed.L.: p. 81. Ed.F.: p. 80.
- (21) Cf. Spinoza, B. Ethica Ordine Geometrico demonstrata. Edición bilingüe latín y alemán. Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1984. Ed.L.: p. 90. Ed. A.: p. 91; también Spinoza, B. Etica. Tratado Teológico-Político. 2a. ed. Ed. Porrúa. México, 1982, p. 29.
- (22) Spinoza, B. Les Principes de la Philosophie de Descartes. p. 147.
- (23) Ibidem.
- (24) Cf. Spinoza, B. Correspondance. Carta 10, a Simón de Vries, p. 1091.
- (25) Spinoza, B. Tractatus... Ed.L.: p. 65. Ed.F.: pp. 62, 64.
- (26) Ibidem. Ed.L.: p. 77. Ed. F.: p. 76.
- (27) Cf. Gueroult, M. Spinoza I. p. 88.
- (28) Cf. De Dijn, H. Op. cit. p. 753.

## 6. La teoría del conocimiento

- (1) Cf. Spinoza, B. Tractatus... Ed.L.: p. 31. Ed.F.: p. 30.
- (2) Spinoza, B. Op. cit. Ed.L.: p. 33. Ed.F.: p. 32.
- (3) Ibidem Ed.L.: p. 31. Ed.F.: p. 30.
- (4) Cf. Dreyfus, G. L'analyse des structures de l'Ethique par Martial Gueroult, en Kant-Studien, No.4. Año 1975, p. 488.
- (5) Vid. Gueroult, M. Spinoza II. p. 70.
- (6) Gueroult, M. Op. cit. p. 70.
- (7) Dreyfus, G. Op. cit. p. 489.
- (8) Vid. Spinoza, B. Ethica Ordine Geometrico demonstrata. Ed.L.: p. 208. Ed.A.: p. 209. Ed.E.: p. 59.
- (9) Cf. Althusser, L. y Balibar, E. Para leer El capital. Siglo XXI. 7a. ed. México, 1974; Althusser, L. Eléments d'Autocritique. Librairie Hachette. París, 1974; Althusser, L. Positions. Editions Sociales. París, 1979; Balibar, E. Spinoza et la politique. PUF. París, 1985; Macherey, P. Hegel ou Spinoza. Maspero. París, 1979.
- (10) Althusser, L. Eléments d'Autocritique. p. 70.

- (11) Macherey, P. Op. cit. pp. 85-86.
- (12) Althusser, L. Op. cit. p. 72.
- (13) Ibidem. p. 74.
- (14) Marx, K. Introducción a la crítica de la economía política. 5a. ed. Ediciones de Cultura Popular. México, 1974, p. 259.
- (15) Deleuze, G. Filosofía práctica. Tusquets Editores. Barcelona, 1984, p. 125.
- (16) Harris, E. Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy. Martinus Nijhoff. La Haya, 1973, p. 108.
- (17) Macherey, P. Op. cit. p. 64.
- (18) Marx, K. Op. cit. pp. 259-260.
- (19) Spinoza, B. Op. cit. Ed.L.: p. 33. Ed.F.: p. 32.
- (20) Althusser, L. Op. cit. p. 75.
- (21) Spinoza, B. Op. cit. Ed.L.: p. 27. Ed.F.: p. 26.
- (22) Cf. Esteves Da Silva, J. Espinosa e Marx-Sobre o processo do conhecimento, en FILOSOFIA. No. 2. Lisboa, 1985, p. 127.
- (23) Althusser, L. Soutenance d'Amiens, en Positions, pp. 151-152.
- (24) Cf. Esteves Da Silva, J. Op. cit. p. 129.

## 7. La idea verdadera

- (1) Spinoza, B. Tractatus ... Ed.L.: pp. 25, 27. Ed.F.: pp. 24, 26.
- (2) Ibidem. Ed.L.: p. 27. Ed.F.: p. 26.
- (3) Marx, K. Introducción a la crítica de la economía política. p. 259.
- (4) Gueroult, M. Spinoza II. p. 73.
- (5) Ibidem. p. 72.
- (6) Spinoza, B. Op. cit. Ed.L.: p. 31. Ed.F.: p. 30.
- (7) Spinoza, B. Correspondance. Carta 60, a Ehrenfried Walther Tschirnhaus, p. 1256.
- (8) Gueroult, M. Op. cit. p. 529.
- (9) Macherey, P. Op. cit. p. 80.
- (10) Gueroult, M. Op. cit. p. 529.
- (11) Macherey, P. Op. cit. p. 80.
- (12) Gueroult, M. Op. cit. p. 314.
- (13) Macherey, P. Op. cit. p. 87.
- (14) Ibidem. p. 122.

## 8. Tractatus De Intellectus Emendatione

- (1) Cf. supra, Cap. 7. de esta obra. pp. 62-64.
- (2) Cf. Spinoza, B. Tractatus... Ed.L.: pp. 59, 89. Ed.F.: pp. 58, 88.
- (3) Ibidem: Ed.L.: pp. 79, 59. Ed.F.: pp. 78, 58.
- (4) Vid. supra, Cap. 5. de esta obra. pp. 38-39.
- (5) Spinoza, B. Op. cit. Ed.L.: p. 59. Ed.F.: p. 58.

- (6) Spinoza, B. Correspondance. p. 1081.
- (7) Cf. Gueroult, M. Spinoza I. p. 28 y del mismo autor Spinoza II. pp. 471-472.
- (8) Cf. Spinoza, B. Ethica,...Parte I. Def. 1 y 3. Ed.L.: p. 4. Ed. A.: p. 5. Ed.E.: p. 7; también Spinoza, B. Tractatus... Ed.L.: p. 81. Ed.F.: p. 80.
- (9) Cf. Spinoza, B. Op. cit. Ed.L.: p. 57. Ed.F.: p. 96.
- (10) Spinoza, B. Ibíd. Ed.L.: p. 93. Ed.F.: p. 92.
- (11) Gueroult, M. Spinoza II. p. 477.
- (12) Ibíd.
- (13) Spinoza, B. Correspondance. Carta 37, a Jean Bouwmeester, p. 1195.
- (14) Spinoza, B. Tractatus... Ed.L.: p. 31. Ed.F.: p. 30.
- (15) Ibíd. Ed.L.: p. 29. Ed.F.: p. 28.

#### 9. Ethica Ordine Geometrico demonstrata

- (1) Deleuze, G. Spinoza et la méthode de Gueroult, en Revue de Métaphysique et de Morale. No. 74. París, 1969, p. 432.
- (2) Gueroult, M. Spinoza I. p. 457.
- (3) Spinoza, B. Correspondance. Carta 10, a Simón de Vries, p. 1090.
- (4) Vid. Deleuze, G. Spinoza y el problema de la expresión. Muchnik Editores. Barcelona, 1975.
- (5) Spinoza, B. Tractatus,.. Ed.L.: p. 31. Ed.F.: p. 30.

#### 10. El mos geometricus

- (1) Spinoza, B. Correspondance. Carta 37, a Jean Bouwmeester, p. 1195.
- (2) Deleuze, G. Spinoza y el problema de la expresión. p. 135.
- (3) Harris, E. Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy. p. 25.
- (4) Spinoza, B. Tractatus,.. Ed.L.: p. 73. Ed.F.: p. 72.
- (5) Cf. De Dijn, H. Op. cit. pp. 760-761; también Gueroult, M. Spinoza II, p. 480.
- (6) Cf. Cap. 8. de esta obra. p. 73.
- (7) Cf. Gueroult, M. Op. cit. p. 370.
- (8) Cf. Cap. 8. de esta obra. p. 72.
- (9) Spinoza, B. Correspondance. Carta 37, a Jean Bouwmeester, p. 1195.

## APENDICE

### 11. Fichte

- (1) Gueroult, M. L'evolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. Vol. 1. Ed. Georg Olms. Hildesheim-Zurich-New York, 1982, p. 164.
- (2) Cf. Deleuze, G. Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult. p. 426.
- (3) Fichte, J.G. Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (1794), en Doctrina de la Ciencia. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1975, p. 13.
- (4) Fichte, J. G. Op. cit. p. 14.
- (5) Dreyfus, G. La méthode structurale et le Spinoza de Martial Gueroult, en L'Age de la Science. No. 3. París, 1960, p. 240.
- (6) Fichte, J.G. Op. cit. p. 15.
- (7) Ibidem. p. 18.
- (8) Cf. Fichte, J.G. Op. cit. pp. 20-23.
- (9) Gueroult, M. Op. cit. p. 174.
- (10) Fichte, J.G. Op. cit. p. 37.
- (11) Gueroult, M. Op. cit. p. 174.
- (12) Fichte, J.G. Exposición de la Doctrina de la Ciencia (1804), en Doctrina de la Ciencia. Conferencia II. p. 177.
- (13) Ibidem.
- (14) Deleuze, G. Op. cit. p. 427.

### 12. Hegel

- (1) Hegel, G.W.F. Ciencia de la Lógica. Ed. Solar/Hachette. Argentina, 1968. p. 50.
- (2) Ibidem. p. 42.
- (3) Ibid. p. 31.
- (4) Ibid. p. 42.
- (5) Hegel, G.W.F. Fenomenología del Espíritu. FCE. México, 1973, p. 32.
- (6) Hegel, G.W.F. Ciencia de la Lógica. p. 727.
- (7) Macherey, P. Op. cit. p. 48.
- (8) Hegel, G.W.F. Fenomenología del Espíritu. p. 16.
- (9) Hegel, G.W.F. Ciencia de la Lógica. p. 727.
- (10) Spinoza, B. Correspondance. Carta 37, a Jean Bouwmeester, p. 1195.
- (11) Spinoza, B. Tractatus... Ed.L.: p. 31. Ed.F.: p. 30.
- (12) Cf. Spinoza, B. Op. cit. Ed.L.: p. 29. Ed. F.: p. 28.
- (13) Hegel, G.W.F. Ciencia de la Lógica. p. 730.
- (14) Ibidem. pp. 730. 736.
- (15) Ibid. p. 730.
- (16) Zelený, J. The logic of Marx (Die Wissenschaftslogik bei Marx und das Kapital). Ed. Basil Blackwell Publisher Ltd.

Oxford, 1980, p. 110.

### 13. Marx

- (1) Bieling, R. Spinoza im Urteil von Marx und Engels. Berlín, 1979.
- (2) Esteves Da Silva, J. Espinosa e Marx-Sobre o processo do conhecimento, en FILOSOFIA. No. 2. Lisbon, 1985, p. 125. De aquí en adelante no podré más que parafrasear al autor en el interesante desarrollo que hace de las analogías entre Spinoza y Marx.
- (3) *Ibídem*.
- (4) Spinoza, B. Tractatus... Ed. L.: p. 27. Ed.F.: p. 26.
- (5) Marx, K. Introducción a la crítica de la economía política. p. 260.
- (6) *Ibídem*. p. 259.
- (7) Spinoza, B. Op. cit. Ed.L.: p. 29. Ed.F.: p. 28.
- (8) Marx, K. El capital. Tomo 1. Prólogo Segundo. 2a. ed. FCE. México, 1975, p. XXIII.
- (9) Marx, K. Introducción... p. 258.
- (10) *Ibídem*. p. 258.
- (11) *Ibid*.
- (12) Marx, K. Teoría sobre la plusvalía. Ed. Cartago. Buenos Aires, 1974, p. 412.

### Conclusiones finales

- (1) Véase la investigación exhaustiva que hizo en su tesis doctoral Bieling, R. Spinoza im Urteil von Marx und Engels. p.42.
- (2) Cf. Kline, G.L. Spinoza in Soviet Philosophy. Hyperion Press, Inc. Connecticut, 1981, p. 15, nota.
- (3) Althusser, L. y Balibar, E. Para leer El capital. p. 94.
- (4) Hegel, G.W.F. Fenomenología del Espíritu. p. 25.
- (5) Althusser, L. y Balibar, E. Op. cit. p. 11.
- (6) Spinoza, B. Correspondance. Carta 76, a Albert Burgh, p. 1290.
- (7) Spinoza, B. Les Principes de la Philosophie de Descartes. p. 153.
- (8) Spinoza, B. Tractatus... Ed.L.: p. 27. Ed.F.: p. 26.
- (9) Marx, K. Introducción... p. 259

## BIBLIOGRAFIA

### Libros:

- Althusser, L. Éléments d'Autocritique. Librairie Hachette. París, 1974.
- Positions. Editions Sociales. París, 1976.
- y Balibar, E. Para leer El capital. 7a. ed. Siglo XXI. México, 1976.
- Balibar, E. Spinoza et la politique. PUF. París, 1985.
- Bieling, R. Spinoza im Urteil von Marx und Engels. Berlín, 1979.
- Brunschvic, L. Les Etapes de la Philosophie Mathématique. Félix Alcan. 2a. ed. París, 1922.
- Cassirer, E. "Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit". Texte zur Geschichte des Spinozismus. Ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1971.
- Deleuze, G. Spinoza: Filosofia Práctica. Tusquets Editores. Barcelona, 1984.
- Spinoza y el problema de la expresión. Muehnik Editores. Barcelona, 1975.
- Descartes, R. Oeuvres et Lettres. La Pléiade. París, 1953.
- Fichte, J.G. Exposición de la Doctrina de la Ciencia (1804). Doctrina de la Ciencia. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1975.
- Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (1794). Doctrina de la Ciencia. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1975.
- Gueroult, M. L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. Vol. 1 y 2. Georg Olms. Hildesheim-Zurich-New York, 1982.
- Spinoza I. Georg Olms Verlag. Hildesheim, 1974.
- Spinoza II. Georg Olms Verlag. Hildesheim, 1974.
- Harris, E.E. Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy. Martinus Nijhoff. La Haya, 1973.
- Heath, T.L. The thirteen books of Euclid's Elements. Vol. 1. 2a. ed. Dover Publications. New York, 1956.
- Hegel, G.W.F. Ciencia de la Lógica. Ed. Solar/Hachette. Argentina, 1968.
- Fenomenología del Espíritu. FCE. México, 1973.
- Lecciones sobre Historia de la Filosofía. Vol. 3. FCE. México, 1981.
- Hobbes, T. Concerning Body. English Works. Vol. 1. Scientia Aalen, Londres, 1962.
- De Corpore. Opera latina. Vol. 2. Scientia Aalen. Londres, 1962.
- De Homine. Opera latina. Scientia Aalen. Londres, 1962.

- Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae.  
Opera latina. Vol. 4. Scientia Aalen. Londres, 1962.
- Leviathan. Opera latina. Vol. 3. Scientia Aalen.  
Londres, 1962.
- Six lessons for the Savilian Professors of the Mathematics. English Works. Vol. 7. Scientia Aalen. Londres, 1962.
- Kline, G.L. Spinoza in Soviet Philosophy. Hyperion Press, Inc.  
Connecticut, 1981.
- Macherey, P. Hegel ou Marx. Maspero. Paris, 1979.
- Marx, K. El capital. Tomo 1. 2a. ed. FCE. México, 1975.
- El capital. Tomo 3. 2a. ed. FCE. México, 1975.
- Introducción a la crítica de la economía política. 5a.  
ed. Ediciones de Cultura Popular. México, 1974.
- Spinoza, B. Ethica Ordine Geometrico demonstrata. Edición bilingüe  
latín y alemán. Ed. Philipp Reclam jun. Stuttgart,  
1984.
- Ethica. Tratado Teológico-Político. Ed. Porrúa. México,  
1982.
- Oeuvres Complètes. La Pléiade. Paris, 1954.
- Tractatus de Intellectus Emendatione. Edición bilingüe  
latín y francés. J. Vrin. Paris, 1984.
- Wolfson, H.A. The Philosophy of Spinoza. The World Publishing  
Company. Cleveland, 1961.
- Zelený, J. The logic of Marx (Die Wissenschaftslogik bei Marx und  
das Kapital). Ed. Basil Blackwell Publisher Ltd. Oxford,  
1980.

Revistas:

- De Dijn, H. "Spinoza's Geometrische Methode van Denken". Tijdschrift  
van Filosofie. Lovaina, 1973.
- Deleuze, G. "Spinoza et la méthode de Gueroult". Revue de Méta-  
physique et de Morale. No. 74. Paris, 1969.
- Dreyfus, G. "L'analyse des structures de l'Ethique par Martial  
Gueroult". Kant-Studien. No. 4. Sin lugar, 1975.
- "La méthode structurale et le Spinoza de Martial  
Gueroult". L'Age de la Science. No. 3. Paris, 1969.
- Esteves Da Silva, J. "Espinoza e Marx-Sobre o processo do conheci-  
miento". FILOSOFIA. No. 2. Lisboa, 1985.
- Giancotti Boscherini, E. "La naissance du matérialisme moderne  
chez Hobbes et Spinoza". Revue Philoso-  
phique. No. 2. Tomo CLXXV. Paris, 1985.