

LA INVERSIÓN ONTOLÓGICA DE LA CRÍTICA EN SPINOZA.

JOSÉ LUIS ARCE CARRASCOSO

RESUMEN

El presente trabajo pretende poner de relieve los rasgos esenciales que configuran la sistematización spinozista del racionalismo heredado de Descartes, analizando las diferencias abismales que separan la actitud subjetual y antropológica de la crítica cartesiana, defensora de la categoría de "individualidad", frente a la de "totalidad" preconizada por Spinoza. La tarea se lleva a cabo, concretamente, contraponiendo las nociones de "método", "razón" e "ideas", tal como se entienden en uno y otro sistema.

SUMMARY

This study identifies the essential features of Spinoza's systematization of the rationalism inherited from Descartes. It analyzes the vast differences between the subjectual and anthropological criticism proposed by Descartes, the defender of the category of "individuality", and the "totality" advocated by Spinoza. The study counterposes the notions of "method", "reason", and "ideas" as they are understood in the two systems.

Es muy conocido el poema que en su día compusiera J.L. Borges donde se nos describe y trae a presencia un Spinoza humano, afanado en su trabajo, y buscando a la vez, con su meditación, un sistema libre de todo presupuesto gratuito, en el que nada tuviera significado separado del conjunto y en el que cada proposición fuera recogida con precisión geométrica, libre de toda metáfora y mito¹. Pues bien, lo que se venía a desprender de esas estrofas, utilizadas con alguna frecuencia para referirse a la actitud de Spinoza² no deja de

1. BORGES, J.L.: "Las translúcidas manos del judío/labran en la penumbra los cristales/ y la tarde que muere es miedo y frío./ (Las tardes a las tardes son iguales). Las manos y el espacio de jacinto/ que palidece en el confin del ghetto/ casi no existen para el hombre quieto/ que está soñando un claro laberinto/. No le turba la fama, ese reflejo / de sueños en el sueño de otro espejo, / ni el temeroso amor de las doncellas./ Libre de la metáfora y el mito/ labra un arduo cristal:/el infinito mapa de aquí/ que es todas sus estrellas". Obra poética., Madrid, 1.972, p. 249.

2. Cfr. p.e. TEJEDOR, C., Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza. Univ. Pont. Comillas. Madrid, 1.981, p. 7.

tener su importancia y relevancia para nosotros mismos, en estos momentos en los que nos proponemos un objetivo muy limitado y concreto: poner de relieve la enorme distancia que separa la concepción de la crítica cartesiana, de la sistematización ontológica que la reflexión filosófica alcanza en manos del holandés.

El filósofo dedica su tiempo a pulimentar lentes, fabricar instrumentos a través de los cuales, sin ningún tipo de deformación o desviación, podamos proceder a resaltar aquellos aspectos que a simple vista parecen irrelevantes y minúsculos, pero que quizás escondan parte de la clave desde la que desvelar el gran secreto del mundo. Por eso mismo, es importante evitar cualquier forma indirecta o poética de decir las cosas. Tampoco resulta apropiado recurrir a la mitología que, más que servir para aproximarnos a la verdad, lo que hace es ocultarla. Con todo cuidado y precisión, lo que debe procurar el quehacer filosófico es favorecer una reforma del modo de reflexión y del mismo entendimiento, para ponernos en el camino adecuado del descubrimiento y exposición de un sistema unitario en el que cada parte adquiera su significado pleno en relación al todo, y en el que, por el contrario, cada tema, separado y aislado de la totalidad, se manifieste en su pobreza, como algo mutilado fruto de una conciencia finita y engañosa. Concretamente, de lo que se trata, en el caso de Spinoza, es de llevar a cabo una reformulación e inversión de los postulados cartesianos que, a pesar de su indiscutible importancia, únicamente fueron barruntados, sin quedar expresados a la plena luz de la razón y sin haber extraído de ellos toda la riqueza que contienen. Era preciso, pues, dejar atrás la cortina de humo que había levantado un “cogito” clausurado sobre sí mismo, y que, en su actitud reflexiva estaba impedido para vislumbrar lo verdaderamente relevante, aquello que, por ser ajeno a las redes de la subjetividad individual, goza de pleno estatuto ontológico.

Para Spinoza, se imponía proceder a una inversión ontológica del planteamiento crítico y gnoseológico de Descartes, a la vez que hacer explícitas todas las virtualidades internas al propio sistema, que el autor del *Discours* no había conseguido llevar a cabo. Nosotros, por nuestro lado, con un propósito muy modesto, lo que pretendemos ahora es ver la forma concreta como Spinoza radicaliza la crítica cartesiana, someténdola a una estricta y rigurosa reorganización, para lo que, entre otras cosas, se imponía una nueva forma de entender el método, la razón y las ideas, tres temas que habían jugado un papel de primer orden en la especulación cartesiana.

Para poner de relieve el sentido y la intención de esta singular reconstrucción del sistema racionalista que Spinoza lleva a cabo, con respecto al planteamiento de Descartes, lo que se requiere, en este momento, es algo muy simple. Tratamos de recoger los supuestos básicos de las precisiones spinozistas respecto de esos tres conceptos indicados, para ponerlos en relación con la

línea de investigación que había inaugurado el pensador francés, y que, según parecía, había que refundar y llevar a su más prístino significado. De este modo, podría quedar clara la necesidad, dentro del desarrollo del racionalismo, de superar ciertas insuficiencias, reformar y pulimentar el sistema de Descartes, afirmando la dimensión y la esencia metafísica del pensar y conocer humano para elaborar un sistema geométrico plenamente racional.

I.-PLANTEAMIENTO GENERAL DEL PROBLEMA.

Una de las ideas tópicas con respecto al planteamiento de Descartes es la de que con este autor se asiste al nacimiento de la Teoría del conocimiento, entendida como disciplina primera, destinada a servir de premisa al resto de las ciencias, a justificar la certeza y a servir de fundamento al conjunto del saber. Con él aparece por primera vez una estructuración de temas que habrán de tener gran fortuna en el discurrir de la historia del pensamiento crítico: La preocupación por hallar un método que sirva de guía en la búsqueda de la verdad, la inevitable radicalidad del *cogito*, que en el orden analítico del sistema se instaure en el quicio y punto arquimédico por el que debe pasarse para constituir el sistema, y, finalmente, toda sus teoría acerca de las ideas que, como modos de pensamiento, se instituyen, en realidad, como el auténtico objeto del conocer. Son cuestiones que, como decimos, no van a pasar desapercibidas en el desarrollo de la filosofía de los siglos diecisiete y dieciocho, y que, por ello, también van a estar presentes en B. Spinoza, uno de los pilares sistematizadores más firmes del pensamiento racionalista, y autor que va a ser capaz de ofrecer un sistema rigurosamente deductivo en el que tienen cabida “*more geometrico*”, todos aquellos principios que, según él, exigían estricta fundamentación y organización, lo que no había logrado el propio Descartes. Con respecto al problema del conocimiento, concretamente, Spinoza, no es, realmente, un representante de primera línea en el desarrollo del planteamiento crítico de la modernidad, cuyas cúspides son, sin duda, Descartes, Hume y Kant. Pero, con todo, no puede decirse que sea un simple epígono del francés al que, debidamente ordenado, hubiera de reproducir y continuar. Lejos de esto, y aun cuando haya de reconocerse la mayor relevancia de otros pensadores, no debe silenciarse el hecho de que Spinoza propiciara una profundización transformadora de lo que había intuido Descartes y que requería ser pulido adecuadamente. Y, así, lo que en este último se configuraba como un planteamiento crítico y gnoseológico, destinado a conseguir una fundamentación de la metafísica y de las ciencias, cuestión ésta que representa uno de los ejes principales por el que se orienta todo su pensamiento, en el caso de B. Spinoza, lo que hallamos es una radical absorción de la dimensión crítica en el ámbito de la Ontología, de tal manera que, mientras que para el primero se

imponía encontrar un método y adoptar una actitud crítica que pudieran situarnos en el pórtico de la Metafísica, para el segundo, a la vista de las primeras premisas de las que parte todo el desarrollo de la *Ethica*, no es posible otro punto de partida que el de situarse de bruces en las raíces más profundas de la misma Metafísica.

Si para Descartes, tal como quedara expresa y ampliamente expuesto en la primera de sus "Meditaciones", es preciso pasar por la universalidad de la duda, hiperbólica y metodológica, hasta encontrar una primera verdad realmente existente, la del *cogito* que se impone con total evidencia y que suprime toda la duda, convirtiéndose en centro de inflexión en el que se apoya el progreso de la misma meditación metafísica, para Spinoza esta forma de proceder en rigor no es válida, ya que ha de partirse directamente de algo que se capte de forma evidente e inmediata. Hay un primer punto de apoyo que se impone por sí mismo, dando al traste con toda la idea de método como preparación del órgano para alcanzar una primera verdad. En Spinoza, tal como se expresa tajantemente su *De intellectus emendatione*, no hay ninguna necesidad de proceder metodológicamente a través de la duda, ya que de antemano contamos con una idea indiscutiblemente verdadera. Es el "*habemus ideam veram*", que tan insolentemente se sitúa al comienzo de la reflexión filosófica³. De esta forma, el problema del método viene a establecerse de una nueva forma y con un sentido distinto. Pero, ni en este punto, ni en el resto de los que aquí apuntamos, faltarán resonancias de las intuiciones cartesianas que se observan tanto en el propio concepto de método, en su idea de razón, o, incluso, en su teoría acerca de las ideas. Digamos que, en cualquier caso, son problemas que se someten a una radical transformación de la perspectiva para quedar asumidos en una orientación ontológica.

2.-EL PROBLEMA DEL METODO.

Ya en su momento, Ferdinand Alquié, entre otros muchos autores y comentaristas, reconoció que Spinoza era uno de los más rotundos representantes de la filosofía sistemática, uno de los exponentes más claros de los filósofos del "sistema". Para lograr su propia sistematización, este pensador habría elegido seguir una marcha indeclinable hacia la verdad, pero a través del método. Éste no es aquí un simple instrumento para la adquisición de la verdad, ni tampoco una simple exposición de las fuentes subjetivas de la razón que, en su mismo funcionamiento, intentara racionalizarse a sí misma. Tal sería, precisamente, el doble aspecto que el método había adoptado dentro del

3. SPINOZA, B., *Tractatus de Intellectus emendatione* (T.I.E). De. Van Vloten (V.V.) M. Nijhoff. La Haya, 1.914. vol. I. p. II.

planteamiento de Descartes. En un sentido externo, el proceder metodológico se había considerado como el conjunto de reglas fáciles y simples por las cuales el entendimiento, sin especial esfuerzo, era capaz de encontrar la verdad. En un sentido interno, más filosófico y más genuinamente cartesiano, el método debería entenderse como aquel modo de saber que contiene en sí los gérmenes de la ciencia, y que, en consecuencia, debe adoptar para sí el papel de filosofía primera. En el caso de B. Spinoza, el método se instala desde un principio, sin necesidad de seguir los dictados de ninguna instancia previa, en Dios, el cual se instituye tanto en el fundamento del mismo método como en su cumplimiento. Frente al sentido crítico, y, si se quiere, antropológico, del planteamiento cartesiano del método, tendríamos ahora, por el contrario, una nueva manera de entenderlo, ya que el propio método y Dios son dos extremos que se compenetran indisolublemente dando una nueva dimensión al problema⁴: Pero, además de esta primera característica diferenciadora, también en el caso de Spinoza, tal como ya ocurriera con Descartes, es posible establecer una doble consideración del método, externa e interna. Si resulta que el modo de conocimiento que ofrece la verdad con evidencia y de forma necesaria es el conocimiento por causas, tal como se reconoce en el T.I.E., por ejemplo cuando se dice que “*veram scientiam procedere a causa ad effectus*”⁵ por otro lado, no es menos cierto que tal modalidad epistemológica responde y se corresponde con el modelo matemático, vigente en todo el racionalismo. Consecuentemente, ya desde el geometrismo, ya desde el análisis del papel que corresponde al entendimiento es desde donde debe considerarse el doble nivel del planteamiento spinozista.⁶

En efecto, es bien sabido que el método de Spinoza, en un primer momento, desde una consideración externa, se define como método geométrico. Ahora bien, esto, por tópico que resulte, no deja de tener su importancia, a la vez que requiere sus propias precisiones. El geometrismo presente en la sistematización spinozista tiene, por lo pronto, un sentido muy diferente del que había tenido en Descartes, cuando entendía que el método sintético o “*ars demonstrandi*”, es al que, propia y rigurosamente, debe denominarse método geométrico. Pero éste no era más que un procedimiento expositivo que supone previamente la existencia y eficacia de un “*ars inveniendi*”, que es al que corresponde llevar a cabo una labor descubridora. Una vez que se han encontrado las verdades según el orden analítico, la mejor forma de organizarlas con

4. Vid. ALQUIÉ, F.: *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, Les Cours de la Sorbonne, C.D.U. s.f. p. 34 y ss.

5. T.I.E., V.V., Vol 1, p. 27.

6. ZURRO, R., *Método y sistema en Spinoza*, Anales del Sem. de Metafísica. Universidad Complutense, Madrid, 1.972, pp. 85 y ss.

vistas a su exposición y enseñanza es, precisamente, el orden sintético. Ahora bien, esta concepción va a ser sometida a dura crítica al entender que es el método sintético el que goza de poder inventivo y probativo. Por eso, precisamente, se ha podido escribir, siguiendo el propio texto spinozista, que el procedimiento sintético es la “vía correcta de la invención”⁷. Y es que, efectivamente, el mismo Spinoza había escrito:

“Quare recta inveniendi via est ex data aliqua definitione cogitationes formare: quod eo felicius procedet, quo rem aliquam melius definiverimus.”⁸

Tiene este autor la idea de que la realidad es y funciona como un todo, por lo que la reflexión filosófica debe constituirse de forma sistemática; lo que, en definitiva, es la motivación última para la transformación de la idea de lo que debe ser un método geométrico. Una inversión del planteamiento cartesiano que viene motivada, en última instancia, por la prioridad ontológica de Dios como causa primera.

Pero el método spinozista, tal como hemos indicado, posee una segunda vertiente o nivel desde el que debe también ser tenido en cuenta para su exacta comprensión: es la caracterización del método en su sentido interno. Este segundo aspecto, indispensable para la cabal comprensión del problema en Spinoza, y fundamental para nuestras intenciones en este trabajo, no es otra cosa que un aviso que nos obliga a no reducir la esencia del método considerando como un simple conglomerado de ciertas reglas concretas en las que se determinaría de forma explícita y en toda su extensión.⁹ Tampoco debe suponerse que la actividad metodológica sea para Spinoza una primera parte, previa, analítica o introductoria que únicamente tuviese una finalidad de preparación de la mente. En este sentido el método llegaría a operar como un “pharmakon”, destinado a enderezar al entendimiento. Pero, para Spinoza, la finalidad a la que apunta su método no es la de llevar a cabo una “cura mentis”, que se requiriera previamente a la exposición del sistema. De hecho, no es posible entender que el *De intellectus emendatione* se instituya como una simple introducción metodológica y crítica a la *Ethica*. La primera de estas dos obras, en efecto, no es una premisa genética o sistemática que quede erigida en presupuesto para la elaboración y cumplimiento de la segunda. Una y otra son reflexiones que responden a un único presupuesto, -típico del racionalismo-, por el que se parte de una sobrevaloración del entendimiento como facul-

7. DE ANGELIS, E., *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*. F. Le Mouniver, Firenze, 1964, p. 77.

8. T.I.E., V.V., vol. I. p. 29.

9. Vid. DE ANGELIS, E. O.c., p. 78.

tad privilegiada para alcanzar la verdad. Esta es la premisa que, por otro lado, también estaba presente en la reflexión de Descartes al redactar sus *Regulae ad directionem ingenii*, cuando, por ejemplo, en las reglas octava y duodécima se defiende y postula la prioridad y primordialidad del *intellectus*, como facultad de conocimiento, que constituye la esencia misma de las “res cogitans”.

Pues bien, el entendimiento, privilegiada instancia que recoge lo esencial del planteamiento crítico y metodológico de Descartes, es también un primer principio indiscutiblemente necesario en el planteamiento crítico y metodológico de Spinoza. Esta facultad, y también modo de conocimiento, es el medio de acceso más adecuado y directo para llegar a la posesión de la idea verdadera de la que, como ya hemos tenido ocasión de indicar, es necesario partir, siendo ella el lugar en el que encuentra su más perfecta justificación la validez del mismo método. Pero, a la vez, el entendimiento va a funcionar también como fuente y origen de la misma naturaleza, siendo, de este modo, la causa de la existencia de las mismas ideas. Estamos en posesión de una idea verdadera, que, en cuanto tal, debe concordar con su esencia formal, de tal manera que, para que nuestro espíritu o entendimiento pueda formarse una imagen de la Naturaleza, debe producir todas sus ideas a partir de la que representa el origen y la fuente de la Naturaleza. Esta misma idea, afirma el autor, será igualmente la fuente de todas las restantes:

“...ut mens nostra omnino referat Natura exemplar, debent omnes suae ideae procedere ab ea, quae refert originem et fontem totius Naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum.”¹⁰

Se trata de una caracterización importantísima sobre el entendimiento, que volverá a retomarse en la propia *Ethica*. En efecto, en la proposición treinta y una de la primera parte, encontramos que ese “entender” debe concebirse como un modo de pensar diferente del pensamiento absoluto pero que no puede concebirse sin éste, por lo que Spinoza está proponiendo una reabsorción del entendimiento en el ámbito de la naturaleza, aun cuando se trate de la naturaleza naturada. Además, en el escolio de la misma proposición también se reconoce la primordial y radical subordinación de todo otro modo de conocimiento al entendimiento. De esta forma, asistimos a la introducción de una variante en la concepción del entendimiento, tal como lo había considerado Descartes cuando hablaba de la prioridad de la “cognitio animi” sobre cualquier otro conocimiento, así como del mismo entendimiento como facultad privilegiada frente a cualquier otra facultad, y que, a la postre, va a ser la destinada a captar intuitivamente la primera verdad del sistema, es decir, el “cogito”. Y por

10. T.I.E., V.V., vol. 1, p. 29

ello mismo, resulta obligado reconocer que, para Descartes, no se había producido ninguna reabsorción ontológica del entendimiento en Dios, tal como parece que ocurre en Spinoza, ya que, para el francés, el tema viene revestido por todo un ropaje antropológico y subjetivo que lo impide. El motivo de todo quizás esté en el carácter analítico de la misma investigación cartesiana, que no es fácilmente asumible en la configuración sintética del sistema que también llevó a cabo su autor. Dios no suprime la subjetividad. No así en el caso de Spinoza, para quien la prioridad de Dios con respecto al método y al sistema no deja lugar a ningún residuo individual y subjetivo en el que alojar con autonomía una facultad humana de conocimiento verdadero. El texto que apoya toda esta consideración es el siguiente:

“Per intellectum enim (ut per se notum) non intelligimus absolutam cognitionem, sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis differt, adeoque per absolutam cogitationem concipi debet: nempe per aliquod Dei attributum, quod aeternam et infinitam cogitationis essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse nec concipi posset ac propterea ad Naturam Naturatam non vero referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi.”¹¹

“Nihil enim intelligere possumus quod ad perfectiorem intellectiois cogitationem non conducatur.”¹²

Sin embargo, a pesar de la relevancia que pueda tener lo dicho para esclarecer las diferencias entre uno y otro autor, si atendiéramos exclusivamente al carácter sintético del método y a la naturaleza del entendimiento, se nos escaparía el sentido de la totalidad del problema y, además, no llegaríamos a conocer los aspectos más esenciales de la idea spinozista del método. Con el objeto de esclarecer las cuestiones más cruciales del problema metodológico, con los que Spinoza intenta ofrecer un frente radical de oposición al planteamiento cartesiano, el autor postula partir previa y directamente de una primera verdad para derivar de ella el criterio de verdad correspondiente. “Dado que la verdad no requiere ningún signo, sino que es suficiente poseer las ideas para suprimir toda la duda, de aquí se sigue que el método que pretende encontrar el signo de la verdad posteriormente a la adquisición de las ideas no es el verdadero.”¹³ Es decir, hay que superar y prescindir del proceso metodológico de la duda cartesiana, tanto como de los presupuestos de los que parte y conlleva. Para Spinoza, contamos de entrada con una idea verdadera, por

11. *Ethica*, I. prop. XXXI, *Demonstratio*.

12. *Ethica*, I, prop. XXXI, *Scholium*.

13. T.I.E., V.V. vol. I. p. 12.

lo que la duda es innecesaria. Y, además, el verdadero y preciso (*bonum*) método será aquél que muestre el modo de dirigir el espíritu según la norma de una idea verdadera. Pero, como la idea del ser más perfecto es la idea rectora, resulta que el mejor modo será el que muestre cómo el espíritu debe ser dirigido según la norma de la idea del ser más perfecto, es decir, por Dios:

“Methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae; et quia non datur idea ideae, nisi prius datur idea; ergo methodus, quae ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam. Porro, cum ratio, quae est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum, inde sequitur, quod cognitio reflexiva caeterarum idearum; hoc est perfectissima ea erit methodus, quae ad datae ideae Entis perfectissimi normam ostendit, quomodo mens sit dirigenda.”¹⁴

En consecuencia, el método, en el más preciso sentido spinozista, no tiene, ni puede tener, un simple cariz preparatorio, ni puede ser entendido como instrumento o utensilio accidental u ocasional con respecto a la estructura íntima del sistema. Si seguimos las indicaciones del autor en torno al tema, encontramos diferentes cuestiones o puntos a tener en cuenta que nos advierten del camino a seguir: Spinoza entiende que el verdadero método es un modo de conocimiento reflexivo mediante el que hacemos o llevamos a cabo el camino por donde se nos evidencia la verdad o la esencia objetiva de las cosas, debiéndose proceder en la búsqueda con el orden conveniente, es decir, en su orden propio. Además, su propia esencia va a consistir, con todo rigor, en la comprensión de la idea verdadera (*quid sit vera idea*). De esta forma, tal como se nos evidencia, el método no es otra cosa que *cognitio reflexiva* que, por ello mismo, implica una actitud crítica. Pero ésta, como no puede ser de otra manera, ha de ser algo muy diferente y alejado del modo de proceder de la duda cartesiana. El método es conocimiento reflejo, o, idea de una idea previa, es decir, debe ser una idea de segundo orden. Y como es imposible que exista una idea de segundo grado si no existe previamente una idea de primer orden, de igual forma no es posible hablar de reflexión sobre una idea, si la idea no está dada con anterioridad. Esta idea, a la que se refiere Spinoza, ha de ser a priori, innata.

Así pues, un método preciso, es decir, un método apropiado a su objeto, es aquel que dirige al propio entendimiento de forma adecuada, no pudiendo ser otro que el indicado por la *idea vera*. Ésta, por el momento, debe ser *index sui*, es decir, ha de ser una idea que lleve en sí misma el criterio que no es ajeno o sobreañadido a esa misma idea verdadera. Pero, a la vez, también ha de presuponerse que el sujeto o el entendimiento, como se prefiera, es algo o

14. Ibidem

alguien dotado necesariamente de la capacidad auténtica y real de alcanzar la verdad. Es lo que se indica cuando en el *De intellectus emendatione*, Spinoza recoge la idea, ya avanzada también por Descartes, de que el entendimiento, en virtud de su poder y fuerza innata, está provisto de los útiles necesarios para realizarse a sí mismo y crear nuevas verdades. En definitiva, es fácil comprender que el método, para Spinoza, se apoya en unos primeros principios o premisas de carácter innato que constituyen, de entrada, todo el motor del proceso del conocimiento:

“Sic etiam intellectus vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alias vires acquirit ad alia opera intellectualia, et ex iis operibus alia instrumenta, seu potestatem ulterius investigandi, et sic gradatim pergit, donec sapientiae culmen attingat.”¹⁵

Y, naturalmente, dado que la relación entre dos ideas es idéntica a la relación existente entre sus esencias formales, resultará que el conocimiento reflexivo de la idea del ser más perfecto será superior al conocimiento reflexivo de todas las demás ideas. El método más perfecto es, justamente, aquél que muestre al espíritu el camino por el que debe ser dirigido, según la norma de la idea del ser más perfecto, es decir, de Dios. Se apunta, consiguientemente, al radical teologismo sobre el que descansa no sólo el sistema spinozista en general, sino también, en particular, el problema del método. Uno y otro únicamente encuentran en la idea de Dios el culmen de la sabiduría reflexiva y la norma de toda verdad.

De este modo, una vez más nos volvemos a topar con la idea de la cual, en cierto sentido, partíamos. Hemos llegado al reconocimiento de que, para Spinoza, es preciso aceptar una primera idea verdadera que posee la verdad como algo propio, y que, en consecuencia, es capaz de hacer generar una adecuada certeza subjetiva. La pregunta es, entonces, la de ver cuál es, en rigor, esa primera idea verdadera, que se insinúa constantemente como muy próxima a, si no es, incluso, la de Dios mismo. Sin embargo, aun cuando todo apunte hacia la divinidad, como origen y fundamento de cualquier proposición verdadera, no resulta totalmente ajustado y preciso identificar sin más la idea verdadera con la idea de Dios, al menos de entrada y sin ninguna precisión que aqulite el sentido de esa posible identidad. Aun cuando la idea de Dios sea preferible a cualquier otra, y a pesar de que el propio texto no deje de sugerirlo, la cuestión tiene otras facetas a considerar. En aras de la prudencia, y, buscando el mayor rigor posible, podemos decir que lo que se está exigiendo es encontrar una idea verdadera que no precise ningún criterio ajeno de sí misma. Y, en este sentido, no estaría de más afirmar que “la forma del pensamiento

15. T.I.E., V.V., vol 1, p. 10.

verdadero no reconoce una objetividad exterior y ajena al pensamiento como causa, sino que debe depender de la capacidad y de la naturaleza misma del entendimiento.”¹⁶ Tal idea tiene que ser necesariamente matemática. Los objetos matemáticos gozan de una evidencia tal que no exigen la existencia concreta de un ejemplo fáctico que realice toda su verdad. La verdad ideal de las matemáticas no precisa de cumplimiento empírico y existencial con el que corresponder. Por eso, precisamente, puede entenderse que la idea a la que se refiere la idea verdadera debe ser necesariamente matemática. Es en el terreno del saber matemático en el que la razón construye, define y deduce, sin necesidad de contar con objetos previamente dados, ya que sus objetos pueden ser constructos ideales cuya objetividad no viene determinada por una realidad existencial.¹⁷

La idea matemática se convierte de este modo en idea modélica, en punto de arranque genético, al contar con las suficientes virtualidades ontológicas para ello. Se ha vuelto a un punto de partida en el que la idea verdadera apunta ahora, de forma paradójica, no a Dios, sino a la Geometría. La consecuencia inmediata es la de que ahora el programa geometrizable parece ser el predominante frente al teologizante del que hemos venido hablando. En un principio, a diferencia de la metodología propuesta por Descartes, el método geométrico es un método sintético. Y, en esencia, cuando el conocimiento reflexivo exige la presencia de la “*idea vera*”, hallamos una nueva caracterización del geometrismo metodológico. Esta idea puede ser ya Dios o ya la idea matemática, como dos opciones contrapuestas con las que nos hallamos, entre las que, según parece, hay que dirimir el problema y elegir. Sin embargo, a pesar de todas las apariencias, consideramos que no puede acusarse de inconsistente la propuesta de Spinoza, ya que, en última instancia, entre el geometrismo y el teologismo del sistema no hay ninguna relación de oposición. Además de que el propio Spinoza concibiese la noción de Dios de manera geométrica, entre los dos extremos no existe ninguna distancia insalvable, porque, en realidad, son las dos caras de un único y mismo problema, de una única cuestión. El geometrismo aparece como algo consustancial al sistema, no siendo esto obstáculo para que él surja de y remita a Dios, como clave de bóveda que sostiene las tesis ontológicas y gnoseológicas del sistema. Estas, como no podría ser ya de otra manera, si bien pueden seguir siendo calificadas de críticas en razón de su reflexividad, sin embargo ahora son absorbidas de raíz en el campo de una metafísica que parte taxativamente de una afirmación que excluye la posibilidad de recurso previo a una duda que hubiera de desembocar en el *cogito* subjetivo.

16. ZURRO, R., O.c. p. 100.

17. Vid. GUEROULT, M., *Spinoza*, Aubier-Montaigne, Paris, 1.968, vol. Y, p. 28.

La lectura de los textos spinozistas nos advierte una y otra vez acerca de la exigencia de la actividad del entendimiento para la adquisición de la verdad. Esta facultad es una capacidad dinámica que se manifiesta rigurosamente en el saber matemático, y, especialmente, en la geometría. Pero si a ello se suma “el hecho de que el entendimiento no puede concebir más de lo que en realidad puede existir, (aquella capacidad del entendimiento para alcanzar la verdad) nos garantiza la rectitud y la adecuación con la que hemos de concebir la idea de Dios.”¹⁸ De igual manera que definir un objeto o idea en geometría hace que tal objeto adquiera el privilegio de la existencia, aun cuando sólo se trate de la existencia posible, cuando el modelo matemático se aplica a la realidad es cuando comienza a configurarse de forma efectiva la construcción del sistema spinozista. No olvidemos, sin embargo, que tal aplicabilidad no significa exterioridad del método respecto al sistema, por las razones ya aducidas, sino, a lo sumo, una exterioridad en el “*ordo demonstrandi*”, es decir, en el modo de explicación.

El momento en que el método propuesto por Spinoza puede encontrar su cumplimiento, aquél en que encuentra su consumación, es el de la deducción. Una proposición sólo adquiere el valor de ciencia cuando se engarza en el cuerpo deductivo de un sistema, de tal manera que la razón humana únicamente alcanza la verdad cuando es capaz de reproducir y expresar en sí, y en el mismo orden, la producción y la expresión deductiva de lo real. Y esto de tal manera que, partiendo de la idea de Dios, idea a la que, en definitiva, remite todo el geometrismo spinozista, la producción misma de las ideas ha de ser en sí misma una reproducción de las ideas de la naturaleza. Pero, “el encadenamiento de las ideas no tiene por qué copiar el encadenamiento de las cosas, sino que reproduce automáticamente este encadenamiento en la medida en que las ideas se producen a sí mismas, y por su cuenta, a partir de la idea de Dios.”¹⁹ Por eso, puede leerse, casi al final del *De Intellectus emendatione*, que

“Deinde, quia methodus est ipsa cognitio reflexiva, hoc fundamentum, quod nostras cogitationes dirigere debet, nullum aliud potest esse, quam cognitio ejus, quod formam veritatis constituit, et cognitio intellectus, ejusque proprietatum et virium: hac enim acquisita fundamentum habebimus, a quo nostras cogitationes deducemus, et viam, qua intellectus, prout ejus fert capacitas, pervenire poterit ad rerum aeternarum cognitionem, habita nimirum ratione virium intellectus.”²⁰

18. ZURRO, R., O.c. p. 108.

19. O.c. p. 109.

20. T.I.E., V.V., vol. 1, p. 32.

3.- DE LA RAZON SUBJETIVA A LA RAZON ONTOLOGICA.

Hemos visto que, en manos de Spinoza, la concepción acerca del método se transforma radicalmente sometiéndose a una nueva estructuración de corte ontológico que sirva de base y con la cual poder enhebrar todos sus aspectos y desarrollos. Pues bien, eso que tiene lugar con la cuestión acerca del método, también vuelve a suceder con la noción de razón que, lejos de las ambigüedades e imprecisiones con las que se la había tratado en los escritos cartesianos, ahora va a ser delimitada con toda precisión, dejando de lado los aspectos subjetivos y antropológicos con los que se la había arropado en el francés. Un cambio que catapultará la noción de razón hacia una nueva caracterización en la que se la habrá de presentar, más que como una facultad subjetiva de conocer, como un preciso modo de conocimiento.

La razón, en Spinoza, se caracteriza como conocimiento de segundo género; aquél por el que conocemos o tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas ²¹ Se trata de una modalidad gnoseológica que nos enseña a distinguir entre lo verdadero y lo falso²², y que, de forma necesaria e invariablemente, nos remite hacia el horizonte de lo necesario y eterno. Por este motivo, justamente, se reconoce que “es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo una especie de eternidad”²³, por lo que debe remitir a Dios. En este sentido, según se indica en la demostración del corolario segundo de la proposición cuarenta y cuatro, lo característico del conocimiento racional es considerar las cosas como necesarias y no como contingentes. La razón es un instrumento apto para percibir la necesidad de las cosas de forma verdadera, es decir, tal como son en sí. Ahora bien, esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios, con lo que se puede concluir que lo esencial de la naturaleza de la razón no es otra cosa que el de poder considerar los objetos y las cosas bajo su aspecto de eternidad, sin relación a la temporalidad, y de forma necesaria:

“De natura enim rationis est, res ut necessarias, et non ut contingentes contemplari.

Hanc autem rerum necessitatem vere, hoc est, ut in se est, percipit. Sed haec rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae necessitas. Ergo de natura rationis est, res sub haec aeternitatis specie contemplari.”²⁴

21. *Ethica*, 1, prop. XL, Schollium, II.

22. *Ethica*, 1, prop. XLII.

23. *Ethica*, 1, prop. XLIV, Corol. II.

24. *Ethica* 1, prop. XLIV, Corol. II. Demons.

Este planteamiento spinozista sobre la idea de razón, tal como acabamos de presentarlo aquí, aun cuando ello haya sido de forma sucinta y resumida, nos manifiesta ya por sí mismo la radicalización ontológica y gnoseológica que tiene respecto al que Descartes había expuesto previamente. Podríamos decir, para retomar el tema atendiendo a su contexto histórico y problemático general que, con el paso que se produce desde la filosofía medieval a los nuevos planteamientos diseñados por la reflexión moderna, tiene lugar la desaparición de los presupuestos teológicos y religiosos, para concebir la razón en su perspectiva y estructura natural, como un principio independiente de los dictados divinos. Y, si al principio ello no fue totalmente así, es, al menos, el fin y la meta a que apuntan las nuevas concepciones acerca de la razón que habrían de culminar en Kant y el movimiento ilustrado. De todas formas, sea cual fuere el destino de esta noción, no está de más distinguir entre razón natural y razón autónoma, ya que, si bien la razón comienza muy pronto a naturalizarse, su autonomía no la conseguirá sino mucho más tardíamente. Esto es algo que resulta incuestionable ante la pluralidad de teologismos vigentes no sólo en el racionalismo, sino incluso en el empirismo.

Hacer una historia del cambio de la concepción acerca de la idea de *razón*, desde las postrimerías de la edad media a la modernidad no es algo que deba preocuparnos ahora, y, mucho menos, cuando en estos momentos lo que pretendemos es realzar y comprender el sentido que esta noción tiene dentro de la reflexión de Spinoza, frente al planteamiento cartesiano. Con todo, no está de más recordar brevemente a un pensador como Nicolás de Cusa. Autor de transición entre dos edades, la razón, para él, no acaba de encontrar su lugar propio, ni se conceptualiza nítidamente. Por una parte, la razón se encuentra supeditada al entendimiento, lo que no podrá resultar aceptable para la reflexión filosófica en la edad moderna. Por otro lado, el carácter y funcionamiento matemático que la razón posee le lleva a una concepción muy alejada de aquella que identificaba el razonar con el discurrir, como en los medievales. Una razón discursiva tenía que contar, al menos, con los datos que han de adquirirse en el nivel de la sensibilidad, o con aquellos otros, también indiscutibles, que deben aceptarse por revelación, sin que la misma facultad racional, por sí y desde sí, pueda aportar contenido alguno. Por esto, la gnoseología que debía desarrollarse partiendo de tal supuesto sería de carácter eminentemente realista, al contrario del planteamiento crítico que se inicia con Descartes y que se desarrolla a lo largo de todo el racionalismo, ya que la razón se entiende ahora como principio indiscutible desde donde ha de procederse para llevar a cabo cualquier acto de fundamentación, liberándose de los dictados del mundo natural sensible, o de Dios, o, incluso de ambos, con lo que es posible iniciar una nueva forma de considerarla y entenderla.

Naturalmente que la independencia de la razón frente a Dios es algo que

no se produce inmediatamente y que debe esperar al planteamiento crítico para alcanzar un suficiente grado de libertad. Los teologismos, tanto gnoseológicos como ontológicos, son una constante dentro del desarrollo del racionalismo. Pero, sin embargo, la razón debe comenzar por revelarse a sí misma, es decir, a manifestarse libre de cualquier atadura y a proponerse como principio fundante. En consecuencia, una razón que pretenda ser autónoma y autárquica debe asumirse a sí misma, crítica y responsablemente. Y esto implica conocerse, analizarse, someterse a crítica, medir sus fuerzas y programarse; con lo que aparecen, entonces, ciertos aspectos que van a acompañar de forma constante a la historia de esta nueva concepción. La razón debe ser metódica y debe integrar un sentido crítico ineludible. En este sentido, el racionalismo cartesiano no acabaría de perfilar el concepto de razón, dejándolo en cierta ambigüedad y adoleciendo de un subjetivismo que son, entre otras, las cuestiones que debería superar el planteamiento sistematizador de Spinoza.

Recordemos lo esencial acerca de la noción de "*ratio*" en Descartes, acudiendo directamente a su obra. El primero de los textos relevantes para entender lo que en primer lugar quiere decirse con este concepto se encuentra en la primera de las *Regulae*, donde se identifica con la "*bona mens*", e, incluso, con la "*humana sapientia*" que sólo tiene su cumplimiento mediante el establecimiento de la luz natural de la razón²⁵. La razón posee por naturaleza propia una dimensión universal no excluyente, ni subjetiva ni objetiva, ni teórica ni práctica, sino, por el contrario, que incluye en sí todas estas dimensiones o vertientes, sin poder prescindir de ninguna. En este sentido, el *Discours*, indicará que la razón no es una instancia simplemente crítica o gnoseológica, sino radicalmente humana, instituyéndose como criterio diferenciador entre la naturaleza humana y los animales: "Pues, en cuanto a la razón, o el sentido, en la medida en que es la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de los animales"²⁶. Son consideraciones que encuentran su complemento en el famoso texto del prefacio de los *Principia*, donde se acentúa la dimensión voluntaria y libre que posee la razón²⁷, aspecto éste que, como no podía ser de otra forma, será fuertemente cuestionado por Spinoza. Por todo ello, en última instancia, podría ser conveniente resumir la cuestión entendiendo que, para Descartes, la razón acaba por conexionarse con el "*iudicium*". Así se expresa en su *Epistola ad Voetium* al afirmar que "la luz natural de la razón es el criterio del hombre que posee la "*bona mens*" o el "*iudicium*."²⁸ La razón, en definitiva, implica una actividad inherente al hombre, que, como un movi-

25. Reg. 1, A.T.X, p. 361.

26. D.M. p. 1. A.T.V. p. 2.

27. Principia, A.T.VIII-1, p. 22.

28. Epistola ad Voetium, A.T.VIII-2, p. 51.

miento difusivo y libre, o como facultad subjetiva, es capaz de proyectarse hacia el mundo para que éste adquiera su dimensión racional.

Frente a este modo de concebir la cuestión, Spinoza es uno de los autores más significativos en orden a entender la razón no tanto como facultad subjetiva, cuanto como un nivel de conocimiento. En consecuencia, no es lícito considerarla, con respecto al problema del conocimiento, como un simple poder, o "vis" cognoscitiva, sino como el nivel y modo de consecución de la verdad más propio y genuino que, de hecho, tiene el hombre. En este aspecto, es de todos conocida la jerarquización que el autor hizo de los niveles de conocimiento en su *De intellectus emendatione*, por lo que podemos partir directamente del texto de la *Ethica*, que representa su estadio definitivo. Aquí se parte de la idea de que en el hombre se dan tres grados o modos de conocimiento. El primero es "*ex experientia vaga aut ex signis*" y recibe el nombre de opinión o de imaginación. El segundo, "*ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus*"²⁹, debe denominarse con todo rigor "razón". Se trata este modo de conocimiento de algo que en el T.I.E. había sido concebido como una "*perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur*"³⁰. En consecuencia, la razón se sitúa como una instancia intermedia de conocimiento, entre dos extremos. Sobre ella se eleva la ciencia intuitiva, pero a esta forma de conocimiento sólo puede llegarse muy difícilmente, por lo que ha de reconocerse que el conocimiento racional es el que en realidad prevalece en el propio sistema de Spinoza. Un modo de conocimiento deductivo al que hay que elevar a su más alto grado de perfección matemática y que es verdadero y necesario.

4.-LA REFORMULACION DE LA TEORIA DE LAS IDEAS.

Descartes, como se advierte en sus escritos, especialmente en la tercera de las "Meditaciones", había desarrollado una gnoseología que, por muchos motivos, puede ser entendida como una gnoseología de ideas. Conocer era tener ideas, y la idea venía a ser el objeto propio del entendimiento. Todo este desarrollo criticista, de corte idealista, es algo que habría de repercutir y tener su eco en Spinoza, aun cuando en este último autor vuelva a darse el mismo fenómeno que también hemos advertido en apartados anteriores: la subordinación, e incluso, la absorción que el planteamiento crítico va a sufrir en beneficio de la Ontología. Nosotros nos vamos a referir exclusivamente a dos cuestiones concretas, pero que son indiscutiblemente de las más relevantes: a la noción misma que Spinoza tiene acerca de lo que sea una idea, y, en segundo lugar, a

29. *Ethica*, II, prop. XL, Schol. II.

30. T.I.E., V.V. vol. 1, p. 7.

una idea en especial, la idea que nosotros mismos somos en cuanto sujetos de conocimiento, es decir, a la mente en cuanto idea.

Sin embargo, previamente, recordemos, aun cuando sea de la forma más abreviada posible, lo más esencial del planteamiento cartesiano, ya que, en rigor, es el punto de partida histórico de donde surge todo el posterior desarrollo racionalista, y del que, concretamente, también va a depender la propia concepción que defenderá Spinoza. A tal efecto no está de más reproducir el propio texto cartesiano que recoge el problema mejor que cualquier otro comentario:

“Idea nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum; adeo ut nihil possim verbis exprimere, intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certum sit, in me esse ideam eius quod verbis illis significatur. Atque it non solas imagines in phantasia depictas ideas voco; imo ipsas hic nullo modo voco ideas, quatenus sunt in phantasia corporea, hoc est in parte aliqua cerebri depictae, sed tantum quatenus mentem ipsam in illam cerebri partem conversan informant.”³¹

Las ideas son formas del pensamiento que se perciben de forma inmediata, y con las cuales tomo conciencia de ese pensamiento. Se trata, como dejara claramente expresado en la tercera de las *Meditationes*, de formas que tienen un valor representativo de las cosas; son “*imagines rerum*”³². Por eso, precisamente, se requiere que, además de una caracterización material por la que se las considere genéricamente como modos de pensamiento, se las entienda también formalmente, atendiendo al carácter representativo que tienen. Pero, además, junto a esa doble consideración, también es importante advertir en ellas su “*realitas obiectiva*”. Si atendemos al hecho de que la idea, además de ser un modo de pensamiento de carácter y con función representativa, también posee, cada una de ellas, su propio grado o valor de representación y objetividad, resulta entonces que a cada idea corresponde un grado distinto de realidad, por lo que, en consecuencia, ellas mismas deben ser diferentes entre sí, atendiendo a este último aspecto. Las ideas se diferencian entre sí por el grado de realidad objetiva que corresponde a cada una de ellas. El propio Descartes se encargaría de aclarar en qué consiste esta realidad objetiva de las ideas, lo que lleva a cabo en las “*Secundae Responsiones*.”³³ Sin pretender entrar en mayores consideraciones, podríamos resumir y zanjar la cuestión entendiendo que la realidad objetiva de una idea es un criterio de diferenciación entre ellas, al atender a la

31. Resp. II. A.T. VII, pp. 160-161. Vid también Resp. III, p. 181.

32. Med. III, A.T.VII, p. 37.

33. Vid. Resp. II. A.T.VII, p. 161.

realidad o entidad objetiva contenida en la misma idea. De este modo, se establece un principio diferenciador entre las ideas como modos de pensamiento que va a afectar, de manera muy especial, a la posibilidad de resaltar el valor de la idea de infinito, frente a la del resto de los seres finitos, lo que habrá de jugar un papel de extraordinaria importancia al proponer Descartes la primera de sus pruebas para la demostración de la existencia de Dios.

Spinoza, si bien recoge diversos aspectos a los que aquí hemos aludido, sin embargo, no va a ser fiel a la totalidad de la concepción cartesiana de lo que es y de lo que significa "idea". Por eso, al comienzo de la segunda parte de la *Ética*, en el espacio destinado a las definiciones, propone la siguiente definición, debidamente explicada a renglón seguido:

"Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format propterea quod res est cogitans"...."Dico potius conceptus quam perceptio, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati, at conceptus actionem Mentis exprimere videtur."³⁴

Lo que, en rigor, se está exponiendo en este texto no es otra cosa que el hecho de que para Spinoza el concepto es algo que pertenece por derecho propio a la mente, a la conciencia pensante, y en esto no se separa de Descartes, que entendía la intuición como el concepto de la mente pura y atenta³⁵. Y además él mismo no es ningún contenido mental que se obtenga o se derive de la experiencia sensible, idea ésta común a todo el racionalismo y que ya se encontraba claramente explícita en el contexto de las "*Regulae*" al contraponer dos modos de conocimiento, el experiencial y el deductivo³⁶. La idea, en cuanto que es un concepto, debe ser considerada como un elemento o principio a priori. Además de depender de la actividad propia y natural de lo que podríamos llamar subjetividad, en realidad, hace referencia a la explicitación de la actividad y poder interno de la mente. Pues bien, siendo fiel, en buena medida, a los postulados cartesianos, aunque introduciendo a la vez una nueva y más incisiva caracterización que la que se podía encontrar en Descartes, vemos que el texto spinoziano que acabamos de reproducir explícita la dependencia causal de la idea con respecto a la mente, y que la explicación no hace otra cosa que destacar la función activa de la mente en la misma ideación. En consecuencia, si se reúnen definición y explicación, "cabe decir que la mente produce los conceptos en virtud del dinamismo que, como realidad pensante, le compete."³⁷

34. *Ethica*, II, Def. III, y *Explicatio*.

35. Vid. *Reg.* III, A.T. X, p. 368.

36. Vid. *Reg.* II, A.T.X. p. 365.

37. Rábade, S., "*La teoría de las ideas en Spinoza*" en "Homenaje a Elorduy", Madrid, 1.978, p. 277. Vid. también del mismo autor: "*Spinoza: razón y felicidad*". Editorial Cincel. Madrid, 1.987, pp. 122-123.

Estas ideas, producidas en y por la mente, existentes, además, en ella, se caracterizan tanto por su valor representativo, cuanto porque en ellas también se alcanza el nivel más alto y perfecto del conocimiento, sin tener que recurrir a una concepción voluntarista del juicio, tal como lo había entendido y propuesto Descartes, muy especialmente en la cuarta de sus "*Meditationes*". En realidad, según ahora se considera la cuestión, no es necesario recurrir a ningún acto distinto o externo a la propia ideación para explicar el dinamismo gnoseológico en su totalidad y pleno sentido. Por cuanto se refiere al carácter representativo de las ideas, debe recordarse que ellas son unas realidades formales cuya función propia consiste en representar la realidad³⁸. Pero, además, en segundo lugar, también conviene insistir en el hecho de que es en el mismo nivel de las ideas donde se alcanza la plenitud del conocimiento judicativo. Para Spinoza, tal como se reconoce explícitamente en la "*Ethica*", las ideas no son mudas pinturas que ocupen el espacio "ideal" de la mente, ya que todas ellas envuelven afirmaciones o negaciones, con lo que, por ello mismo, se simplifica y clarifica, es decir, se "pulimenta", la teoría cartesiana sobre el juicio y la teoría del error, proponiéndose, en aras de una simplicidad mayor y de una sistematicidad más rigurosa, la teoría de que el entendimiento y la voluntad, en realidad, son una y la misma cosa. En efecto:

"In mente nulla datur volitio, sive affirmatio et negatio, praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit"³⁹.

Y de este modo puede decirse de forma subsidiaria, como corolario inmediatamente derivado de lo dicho, que la "voluntad y el intelecto son una y la misma cosa" porque:

"Voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt. At singularis volitio et idea unum et idem sunt; ergo voluntas et intellectus unum et idem sunt"⁴⁰.

Las ideas o concepciones de la mente con las que nos representamos las cosas no son, pues, asimilables a las cosas mismas en cuanto que son imaginadas. Entre la concepción y la imagen existe una diferencia abismal. Las ideas no son residuos esclerotizados que perduren, una vez desaparecidas las impresiones sensibles, como significaciones disponibles con las que organizar mecánicamente el conocimiento, sino principios que vivifican la función pen-

38. Vid. T.I.E., V.V. vol 1, pp. 11-12.

39. *Ethica*, II, Prop. XLIX, Schol.

40. L...c. demonst.

sante. Tienen un valor activo y operativo indiscutible, y si las palabras no nos llevaran a engaño, nos atreveríamos a decir que desempeñan una función constitutiva y trascendental. Porque, en efecto, las ideas que se hallan presentes, gracias a su propia realidad formal, en el proceso de generación y cristalización de la realidad no son entidades derivadas o residuales, sino todo lo contrario. Gracias a su propia realidad, derivada de la acción productora de Dios, y en dependencia de Él mismo, la idea se halla en posesión de un cierto grado de trascendentalidad. Esta trascendentalidad es algo que puede aclararse si se atiende a su carácter radicalmente activo y a su subordinación, no a la experiencia, sino a Dios, fuente de toda trascendentalidad ontológica. Dios se manifiesta, una vez más, como el responsable último de la posibilidad de la objetividad del conocimiento. Dios no es únicamente el garante de la certeza subjetiva, sino también, y sobre todo, el polo originario y originante de toda objetividad y verdad. Así se desprende del enunciado de la proposición quinta de la segunda parte de la *Ethica*, cuando se afirma que el ser formal de las ideas tiene a Dios como causa. Es decir, las ideas tienen su causa eficiente en Dios mismo en cuanto que es realidad pensante, y no en las cosas de las que parecen derivar. Cuando se dice que las ideas proceden y están en dependencia de la realidad experimentable, no tenemos otra cosa que una forma metafórica y coloquial de hablar, muy distante de lo que reconoce la reflexión filosófica.

“Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit, et non quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae, non ipsa ideata, sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.”⁴¹

Esta caracterización vuelve a repetirse en la proposición novena de esta misma segunda parte de la *Ethica*, lo que nos ratifica en el hecho de que no se trata de algo accidental o circunstancial, sino verdaderamente relevante para la propia sistematización ontologizante que lleva a cabo Spinoza, así como también para poder establecer el ya conocido paralelismo entre el propio orden ontológico y el gnoseológico que el autor expresa en la proposición séptima: “*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*”. Realmente, este paralelismo implica la estructuración de dos órdenes que no pueden quedar extrañados entre sí, ya que sólo contamos con una y única sustancia de donde se deriva toda la configuración de atributos y modos. Es un paralelismo en el que, además, no es el orden ideal o gnoseológico el que se impone al real, sino, a la inversa; cuestión ésta que se reitera y se explicita totalmente cuando Spinoza considera que todas las ideas, vistas en su relación a Dios, son

41. *Ethica*, II, prop. V.

verdaderas. Es decir, lo que hace que una idea sea verdadera no es su mayor o menor grado de aplicabilidad a la realidad, sino su estricta dependencia de Dios⁴².

Todo cuanto llevamos dicho hasta este momento se refiere a las ideas que la mente o el sujeto posee, y, de forma muy especial, a las ideas claras y distintas, puesto que, como no podía ser de otra forma, nos hemos visto obligados a dejar de lado todo el largo y embarazoso problema sobre las ideas oscuras y confusas que habría que poner en conexión con la imaginación y los sentidos. Pero además existe un segundo tema que merece especial atención cuando se trata de poner de relieve la enorme distancia que separa la crítica cartesiana de la ontología spinozista. Se trata, concretamente, de una especial idea, la idea que nosotros mismos somos, con cuya consideración es posible concluir cómo, en virtud del singular ontologismo spinozista, se produce una absorción de la subjetividad individual en los dominios del ente perfectísimo, perdiendo ésta, consecuentemente, su relevancia y autonomía. El alma es una idea del cuerpo, y el cuerpo es un modo finito de una substancia infinita, con lo que la posibilidad de seguir defendiendo la individualidad ontológica del alma, de la mente, o del sujeto, se extingue. Según Spinoza, la mente misma es una idea, ya que, del conjunto de las categorías fundamentales del sistema, la única que puede corresponder a una cosa individual, concreta y singular es la de modo y, los modos del atributo del pensamiento son ideas, con lo que es necesario concluir que la forma y el grado de realidad que corresponde a la mente es el de ser un modo, modo finito e ideal, y, en definitiva, una idea. Por todo ello, tal como se deja ver, el alma y sus ideas se encuentran situadas a un mismo nivel ontológico, sin que haya posibilidad alguna de diferenciar o separar entre una y otras. La única diferencia que podemos encontrar es una diferencia funcional. En un caso se encuentra una idea que somos, y en otro, ideas que poseemos.⁴³

Ahora bien, toda idea es idea de algo, y, en este aspecto, cabe preguntarse por el "*ideatum*" correspondiente a la propia mente. Spinoza dice que lo que que primaria y fundamentalmente constituye el ser actual de la mente humana no es otra cosa que la idea de una realidad singular existente en acto, y que no puede ser otra que la del cuerpo. Es lo que viene a exponerse en la segunda parte de la *Ethica* cuando su autor reconoce que "*primus, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis.*"⁴⁴ A lo que apunta, en definitiva, la idea que nosotros somos, la idea del alma, es a una realidad existente y finita⁴⁵. De esta forma, el

42. *Ethica*, II, prop. XXXII.

43. Vid. Rabade, S. O.c., p. 292.

44. *Ethica*, II, prop. XI.

45. Vid. L.c. Coroll.

objeto de la idea de mente es el propio cuerpo, realmente existente. Así se dice, consiguientemente: “El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, es decir, cierto modo de la extensión existente en acto, y no es otra cosa.” Es, en verdad, una conclusión que no deja de ser singular y extraña. El alma es idea del cuerpo, o, a la inversa, el cuerpo es el objeto de la idea que constituye el alma o la mente humana:

“Obiectum ideae humanae Mentem constituentis est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens et nihil aliud.”⁴⁶

Y, como resulta que el cuerpo es una realidad compuesta, nos encontramos, además, con que la idea que constituye el ser formal del alma o de la mente no puede ser simple, sino, que, en rigor, debe estar compuesta de un gran número de ideas, dando al traste con lo aceptado por una larga tradición que había venido defendiendo a ultranza la indestructible unidad del alma:

“Idea, quae esse formale humanae Mentis constituit non es simplex, sed ex plurimis ideis composita”⁴⁷.

Ahora bien, si la mente o el alma, no consiste en otra cosa que en ser una idea del cuerpo, y si, por otro lado, se trata de una idea compuesta, con tales presupuestos se ponen las premisas para una curiosa caracterización de lo que pueda ser la subjetividad humana. Esta ya no debe entenderse como realidad individual, una e idéntica. Y si con ello se está diciendo, a la vez, que no puede existir ni darse un “yo” substancial, un “yo” que, como substrato, coordine y relacione entre sí las diversas ideas, sino que, por el contrario, la mente humana no es otra cosa que un simple conglomerado de ideas, teniendo que concluir en una disolución de esa realidad substancial que había venido, de una forma u otra, constituyéndose en el fundamento en que apoyar la posibilidad misma de la racionalidad de las cosas. Si en el caso de Descartes era admisible considerar que la razón del hombre implicaba un proyecto que mide y determina a las cosas, mediante una actividad matematizante y ordenadora, esto mismo no es posible ya en el caso de Spinoza, para quien la razón subjetiva se ha disuelto y perdido su consistencia interna, en aras de la totalidad.

Para resumirlo con las palabras de un clásico estudioso de Spinoza: “No hay un yo-substrato que posea diversos estados mentales, sino una mente que es simplemente un número de ideas organizadas de un cierto modo. Verdad es que esto no está establecido explícitamente en Spinoza, que no presta atención

46. Ethica II, prop. XIII.

47. Ethica, II, prop. XV.

a las cuestiones sobre la naturaleza del "yo", pero es algo que parece seguirse con claridad de lo que dice"⁴⁸. Sea cual sea el punto de vista que se adopte con respecto a esta cuestión, pero siempre con la pretensión de ser lo más justos posible y de calibrar adecuadamente el sentido del tema al que hemos llegado, no está de más recordar la nota aclaratoria que introduce G. Deleuze en su obra sobre Spinoza cuando afirma que "la idea que somos está en Dios. Dios la posee adecuadamente, ya no simplemente en tanto que nos constituye, sino en tanto que está afectado por una infinidad de otras ideas (ideas de las otras esencias que convienen todas ellas a la nuestra y de las otras existencias que son causas de la nuestra infinitamente)"⁴⁹. Con todo, por muchas e importantes que sean las matizaciones que se introduzcan, lo que se deriva con toda nitidez es la radical transformación de la noción de "yo", o, incluso de "subjetividad", concebidas ahora como modos finitos de una estructura ontológica totalizante que absorbe y aniquila la posibilidad de una individualidad crítica capaz de constituirse en origen y fundamento del conocer y de su objetividad.

48. Parkinson, G. H.R., " *Spinoza's Theory of Knowledge*", Clarendon Press, Oxford, 1.954, p. 105.

49. Deleuze, G., " *Spinoza, Kant, Nietzsche*", ed. Labor, Barcelona, 1.974, p. 62.