

MÉTODO Y SISTEMA EN SPINOZA

Dice F. Alquié¹ que hay filósofos del método y filósofos del sistema. Serían filósofos del método aquellos que se sienten obligados a adoptar el punto de vista del hombre al comienzo de su discurso filosófico —el hombre se eleva poco a poco hacia la verdad y el método es la vía, el camino que conduce a ella. Spinoza, por el contrario, sería un filósofo del sistema; en él, método y sistema serían indisolubles; no parte del hombre para avanzar en busca de la verdad, sino que su punto de partida es la verdad misma ya presente en el hombre, Dios, principio del método y consumación del sistema. La posesión de esta verdad, ya desde el comienzo, podría significar la anulación del método, ya que ella es la culminación del sistema, pero también podría significar el comienzo del método y del sistema más perfectos². Decimos «método y sistema más perfectos» porque en ellos se realizaría un modelo, un ideal de conocimiento presente en la filosofía desde la antigüedad: el conocer a partir de las causas; si desde el comienzo poseyéramos el conocimiento de las causas, podríamos construir el sistema más perfecto de explicación del mundo. Esta tarea es la que Spinoza se propone llevar a cabo con la ayuda del modelo más perfecto de construcción científica: la Matemática y su procedimiento deductivo. Pero semejantes pretensiones no podrían caber en alguien que tuviera conciencia de las limitaciones del entendimiento humano, de su indigencia, y Spinoza, alimentándolas, hace alarde de una infinita confianza en la capacidad de la razón.

¹ Alquié, F., *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, Les Cours de Sorbonne, C. D. U., pág. 34.

² Parkinson, G. H. R., *Spinoza's theory of knowledge*, Oxford, At the Clarendon Press, 1964, pág. 17.

Estos tres presupuestos, cuyo común denominador es el tercero de ellos, subyacen al sistema spinoziano. Si quisiéramos buscarles una explicación tendríamos que acudir a la fuentes ideológicas de la época, rica en novedades pero cargada de una enorme tradición filosófica; Spinoza vive en la Europa del siglo XVII, respira el aire de la Europa del siglo XVII y la plataforma de su pensamiento son las ideas de su tiempo. Tentemos, pues, una breve explicación epocal.

En primer lugar, el conocimiento a partir de las causas posee y poseerá un carácter modélico mientras la noción de causalidad, tanto física como metafísica, no sea atacada en sus cimientos; este ataque, como ya es sabido, se lleva a cabo en el mundo inglés y su definitivo desmoronamiento no se producirá hasta un siglo más tarde, por obra de la crítica de Hume. En el Continente, aunque el concepto aristotélico de causa sufra interesantes modificaciones, nadie, ni siquiera los antiaristotélicos osan acometer la tarea de zapa que sería necesaria para que dicho concepto dejara de constituir un presupuesto epocal. Es más, se da el caso de que en las disputas postrenacentistas en torno a la división y clasificación de las ciencias hubo quien negó a la Matemática el derecho a ocupar un puesto entre ellas porque su conocimiento no era de tipo causal —aun admitiendo y teniendo muy en cuenta su valor de instrumento³. Spinoza se propone realizar este ideal, e, invocando el modo de pensar de los antiguos, no admite otro conocimiento verdadero que el que procede de las causas a los efectos⁴; y su sistema adquirirá un matiz especialísimo por obra de la reducción de todo tipo de causalidad al de causalidad inmanente.

Por lo que respecta al modelo matemático, Spinoza no pudo sustraerse a su fascinación menos que cualquiera de sus contemporáneos. Los avances conseguidos por la Matemática deslumbran, y de manera especial a los profanos o semiprofanos en la materia. Su método, llamado indistintamente método matemático o método geométrico, se intenta aplicar a todas las ramas de la Filosofía e incluso a la

³ De Angelis, E., *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Felice Le Monnier, Firenze, 1964, págs. 15-16.

⁴ Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Opera quotquot reperta sunt. Recognoverunt J. Van Vloten et J. N. P. Land. Hagae comitum apud Martinum Nijhoff, MCMXIV, vol. I, pág. 27: «...veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus».

Teología, con el subsiguiente escándalo que este último intento estaba destinado a producir. La claridad del conocimiento matemático y el rigor de su procedimiento deductivo se convierten en lugar común de la época; los «Elementos» de Euclides se consideran como el ideal de demostración científica⁵. Y Spinoza construye su sistema «more geometrico», acarreado con ello una acusación de inconsecuencia, dado el estatuto ontológico de segunda categoría que las entidades geométricas parecen tener dentro de dicho sistema⁶, pero evitándose con ello una posible acusación de platonismo.

Y, por último, la confianza en la razón, presente de uno u otro modo en toda la corriente de pensamiento que tópicamente se ha venido llamando «racionalismo», adquiere en Spinoza unas características que han permitido considerarlo como el racionalista por antonomasia. Decía, y decía bien, que la razón puede más que las pasiones, pero no alcanzó a ver que quizá la más funesta de todas ellas sea precisamente el culto a la razón.

1. CONSIDERACIÓN EXTERNA DEL MÉTODO EN SPINOZA

Teniendo en cuenta los presupuestos a que nos hemos referido, veamos cómo Spinoza se dispone a construir su sistema bajo los mejores auspicios: a partir de la causa deducirá los efectos «more geometrico»; tiene en sus manos el método más perfecto para construir el sistema más perfecto. No dudará, como Descartes, ni siquiera hiperbólicamente, aunque sus preguntas al comienzo del *De Intellectus Emendatione* acerca de lo que constituya el sumo bien para el hombre den pie para sospecharlo; y es que, con todas las reservas que quieran hacerse, por debajo de todo su pensar late un orgullo, orgullo que contrasta con la humildad gnoseológica de un Descartes que, aun creyendo que el conocimiento perfecto sería el que procediera de las causas a los efectos, se conforma con elevarse del conocimiento de los efectos al de las causas, procedimiento regresivo que se convierte en blanco de las críticas de Spinoza a su filosofía. De esta manera nos encontramos con una curiosa asimilación

⁵ De Angelis, E., *o. c.*, págs. 1-31.

⁶ Gueroult, M., *Spinoza. I: Dieu.*, Aubier-Montaigne, París, 1968, págs. 419-422.

entre la idea aristotélica de que lo primero en el orden del ser es lo último en el del conocer y el método regresivo utilizado por Descartes, en un tercer nivel de conocimiento, nivel imperfecto, preludeo del cuarto nivel en el que se sitúa Spinoza afirmando la prioridad tanto gnoseológica como ontológica de la causa primera ⁷.

Esta distinción entre Descartes y Spinoza es la que permite interpretar la filosofía de aquél como aplicación del método analítico, mientras que la de éste constituiría el ejemplo más claro de un sistema sintéticamente construido. No está tan claro, sin embargo, que ninguno de los dos utilizara exclusivamente el procedimiento analítico o el sintético y muchísimo menos si identificamos el análisis con la descomposición y la síntesis con la composición, ya que tanto en el análisis como en la síntesis se dan momentos compositivos y descompositivos alternativamente. En el caso concreto de Spinoza se quieren ver momentos analíticos en el *Breve Tratado* ⁸, así como en la *Reforma del Entendimiento* ⁹ y en las cinco primeras definiciones de la *Ética* ¹⁰, aunque esto último sea difícil de sostener. Estas matizaciones hacen que sintamos suspicacia ante las distinciones tajantes y que suscribamos con cierta tranquilidad afirmaciones como la de Lachiéze-Rey, el cual manifiesta sus reservas en cuanto a la utilización del término «analítico» o «sintético» para etiquetar a un sistema cualquiera, ya que un método puede parecer analítico o sintético según el punto de vista en que nos situemos para estudiarlo ¹¹.

Con todas estas reservas y muchas más, parece, sin embargo, necesario que califiquemos de sintético al método de Spinoza, aunque sólo sea para no traicionar su propia visión del asunto. Esta visión, desde un punto de vista externo, la encontramos expuesta en el Prefacio de Meyer a los *Principios de la Filosofía de Descartes, more geometrico demonstrati*, por Spinoza. Este Prefacio conlleva el planteamiento

⁷ Como por una ironía, el procedimiento silogístico de Aristóteles y el analítico de Descartes caen bajo la misma crítica. *De Intellectus Emendatione*. Opera, tomo I, pág. 7.

⁸ Lachiéze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Vrin, París, 1950, págs. 34-36, y en otros pasajes de esta obra se mantiene la tesis de que el procedimiento analítico es utilizado por Spinoza.

⁹ De Angelis, E., *o. c.*, págs. 67, 77-78: el *De Int. Emendatione* sería una introducción, analíticamente demostrada, a la *Ética*, puesta en práctica del método sintético a partir de los principios ya conseguidos.

¹⁰ Gueroult, M., *o. c.*, págs. 37-38.

¹¹ Lachiéze-Rey, P., *o. c.*, pág. 40, nota.

de una doble problemática con respecto al método y una solución de la que hacemos responsable al propio Spinoza, ya que él corrigió y dio su asentimiento a lo que allí se dice.

Primero: es invocada la figura de Descartes como innovador, como el hombre que puso los fundamentos indestructibles para que la filosofía pudiera ser construida según el orden de las matemáticas y para que poseyera la misma certeza que éstas. Es indiscutible que el método matemático ofrece un modelo que hay que seguir. Pero inmediatamente aparece una discordancia con respecto al tipo de método matemático que se deba utilizar: «aunque las obras filosóficas de este hombre tan ilustre (Descartes) procedan según el orden y según el método demostrativo de las matemáticas, no es éste el método que se usa habitualmente en los 'Elementos' de Euclides y en otras geometrías... Utiliza una manera muy diferente, que él dice que es la verdadera y mejor vía para enseñar, y que llama *analítica*»¹². Dejamos para el segundo punto la discusión acerca de la expresión *via docendum* y nos centramos en la explicación de lo que sea el análisis. Al final de las *Respuestas a las Segundas Objeciones*, Descartes reconoce la existencia de un doble método de demostración apodíctica: el *análisis*, «*quae veram viam ostendit, per quam res methodice et tanquam a priori inventa est...*». Y la *síntesis*, «*quae utitur longa definitionum, petitionum, axiomatum, theorematum, et problematum serie, ut, si quid ipsi ex consequentibus negetur, id in antecedentibus contineri statim ostendat, sicque a lectore, quantumvis repugnante ac pertinaci, assensionem extorqueat...*»¹³. El método matemático, pues, puede ser tanto analítico como sintético; el modelo es doble: la geometría analítica de Descartes o los «Elementos» de Euclides. Spinoza, como veremos, se ajustará a este segundo modelo, introduciendo ciertas innovaciones. Pero el texto que acabamos de transcribir —aparte del problema hermenéutico que plantee ya en el propio Descartes la expresión *tanquam a priori*— nos lleva al segundo de los puntos a que queríamos aludir.

Segundo: si por el procedimiento analítico ponemos de manifiesto «como a priori» la vía por la que la cosa ha sido descubierta, debemos

¹² *Renati Descartes Principiorum Philosophiae*, Prefacio; Opera, tomo II, págs. 104-105.

¹³ *Renati Descartes Principiorum Philosophiae*, Prefacio; Opera, tomo II, pág. 105.

deducir de ahí que el análisis es la auténtica vía de invención, mientras que la síntesis quedaría reducida a simple procedimiento expositivo. Y esto parece admitirlo Meyer, al decir que Spinoza era un hombre hábil tanto en el método que sirve para descubrir —el análisis— como en el que sirve para demostrar —la síntesis¹⁴. Es el problema que nos plantea lo que, ya clásicamente, se ha venido llamando *ars inveniendi* y *ars demonstrandi*. Si admitimos esta distinción, tendríamos que admitir a continuación que, por una parte, el método sintético, utilizado por Spinoza, sería un mero procedimiento demostrativo que nos obligaría a aceptar ciertas conclusiones, aunque no estuviéramos convencidos de ellas y, por otra, que dicho método no descubriría nada nuevo. Pero no es Spinoza el único en afirmar que la síntesis es un verdadero procedimiento inventivo, ya que Hobbes —cuyo influjo sobre Spinoza no es menospreciable— afirma que el «ars inveniendi» puede proceder tanto de los efectos a las causas como viceversa¹⁵. Junto a esto, se da la paradoja de que el propio Descartes, después de afirmar que la verdadera demostración procedía por vía de análisis, condesciende con sus objetantes al final de las *Respuestas a las Segundas Objeciones* y accede a dar una demostración de los puntos fundamentales de sus *Meditaciones* siguiendo el método sintético, dando un mal ejemplo que Spinoza sigue al exponer los principios de la filosofía de Descartes por idéntico procedimiento. Y esto nos sorprende más que en el caso anterior, ya que Descartes al menos creía en aquello que estaba demostrando, pero en Spinoza se da la auténtica incoherencia al intentar demostrar, con la misma apodicticidad que un tratado de geometría, unas conclusiones en las cuales no creía¹⁶. Ciertamente es que Meyer, en el Prefacio, pide al lector que tenga en cuenta que «nuestro autor expone las puras opiniones de Descartes y sus demostraciones, tal como se pueden encontrar en sus escritos o tal como pueden ser deducidas en legítima consecuencia a partir de los fundamentos por él establecidos»; y advierte: «que ninguno crea, pues, que el autor —se trata de Spinoza— enseña aquí sus propias ideas o incluso ideas que aprueba, ya que, aunque estima que algunas de ellas son válidas y confiesa haber

¹⁴ *Renati Descartes Principiorum Philosophiae*, Prefacio; Opera, tomo II, pág. 105.

¹⁵ De Angelis, E., o. c., págs. 55-56.

¹⁶ De Angelis, E., o. c., págs. 53-59.

añadido alguna que otra, hay muchas que rechaza y a las que opone una opinión completamente distinta»¹⁷. Así pues, la duda que nos asalta es la de si el procedimiento sintético es verdaderamente inventivo y demostrativo o si no lo es; como veremos más adelante, Spinoza afirma incesantemente que ésta es precisamente «la vía correcta de invención»¹⁸, pero esto no le libra de la acusación de incoherencia. Es más, Descartes, en la exposición de sus propios principios a que acabamos de referirnos, utiliza el término *more geometrico dispositum*, lo cual pone de manifiesto su escepticismo con respecto a la capacidad demostrativa del método que está utilizando, pero Spinoza escribe los Principios *more geometrico demonstratum*, mostrando su convencimiento de que dicho método es probativo.

No intentaremos ahora explicar estas incoherencias, pues creemos que, para hacerlo, es preciso avanzar un poco más y, dejando al margen toda consideración externa al método, adentrarnos en el sistema para que el método se muestre en su propio desarrollo. Sólo apuntamos que posiblemente Spinoza no vería ninguna contradicción en esta utilización del método sintético para demostrar unos principios en los que no creía; hay en su exposición demasiadas infidelidades al pensamiento de Descartes —recordemos lo que dice Meyer a este respecto— como para no suponer una respuesta por su parte que aludiera a la inadecuación del punto de partida de Descartes, lo cual imposibilitaría la deducción a partir de él de una filosofía verdadera. Avancemos, pues, y veamos cuáles son los verdaderos principios de que hay que partir.

2. CONSIDERACIÓN INTERNA DEL MÉTODO COMO ELEMENTO DEL SISTEMA

Si hubiéramos continuado nuestro estudio desde un punto de vista externo al sistema de Spinoza, tendríamos que exponer a continuación los puntos fundamentales que, con respecto al método, se encuentran en la *Reforma del Entendimiento*. En esta obra buscaríamos las normas, las reglas del método que nos ayudarían a conseguir

¹⁷ *Renati Descartes Principiorum Philosophiae*, Prefacio, Opera, tomo II, pág. 107.

¹⁸ *De Intellectus Emendatione*, Opera, tomo I, pág. 29, y en otros muchos pasajes, algunos de los cuales citaremos a continuación

nuestra meta —en el caso de Spinoza, la Beatitud. Este procedimiento vendría apoyado por interpretaciones que, como la de De Angelis¹⁹, quieren ver en dicha obra una introducción analítica a la *Ética*, que es llevada a cabo según el método sintético; en la *Reforma del Entendimiento* se nos señalaría la vía para acceder al punto de partida, la causa primera, del cual habría que deducir todo. La consideración, ya clásica, de que las tres obras fundamentales que expresan la preocupación metodológica que caracteriza al pensamiento filosófico del siglo XVII son el *Novum Organum* de Bacon, el *Discurso del Método* de Descartes y el *Tractatus de Intellectus Emendatione* de Spinoza²⁰, parece indicar que la vía correcta para el tratamiento del tema ha de ser ésta. Pero, dejando a un lado la obra de Bacon, cuya resonancia en Spinoza es innegable²¹, creemos que, así como nadie debe equivocarse yendo a buscar en el «Discurso del Método» unas reglas fijas a modo de canales hormigonados por los que hubiera de discurrir todo pensar con pretensiones de verdad²², ni debe tampoco pensar que Descartes filosofó por la vía estrecha de las reglas de su método, tampoco creemos que sea lícito hacer un inventario de las normas que pueda haber en la citada obra de Spinoza para ir, a continuación, a contemplar su funcionamiento en la *Ética*. Y esto porque creemos que ambas obras tienen un germen común en el pensamiento de Benito de Spinoza y que ninguna de las dos puede ser entendida sin tener en cuenta a la otra. Innumerables escolios de la *Ética* nos aclaran puntos oscuros de la *Reforma del Entendimiento* y, viceversa, la prosa pedagógica de esta obra nos hace comprender el sentido de muchas definiciones y axiomas de la *Ética*. Y es que el método, como vamos a ver, es, al tiempo que método geométrico con todas las connotaciones que este calificativo conlleva, un elemento que no podría sacarse al margen del sistema sin que éste se desmoronase.

Es sabido que estas dos obras fueron publicadas después de la muerte de Spinoza y que el hecho de que permanecieran inéditas, al alcance de su mano para hacer las reformas y anotaciones que en

¹⁹ De Angelis, E., *o. c.*, págs. 77-78.

²⁰ Un amplio tratamiento del tema en Bacon se encuentra en el artículo del doctor Rábade Romeo en este número de *Anales*.

²¹ Parkinson, G. H. R., *Spinoza's theory of knowledge*, Oxford, At the Clarendon Press, 1964, pág. 8.

²² Véase a este respecto el artículo del doctor Navarro Cordón en el presente número de *Anales*.

cada momento le parecieran convenientes, dificulta enormemente un estudio de la génesis del pensamiento de nuestro autor. Por otra parte, la cohesión entre ambas obras se hace todavía más fuerte y profunda, de tal manera que no nos ha parecido totalmente ilegítimo partir de ciertos presupuestos de la *Ética* para interpretar la *Reforma del Entendimiento*, presupuestos a los que difícilmente podría haber llegado Spinoza por la mera reflexión, que es el punto de partida de esta última²³.

El primero y más importante de estos presupuestos nos parece su altísima valoración del entendimiento. Si no partimos de la caracterización del entendimiento que se nos da en la *Ética*, difícilmente podríamos comprender cómo éste, por un desdoblamiento reflexivo, puede llegar a manifestarse a sí mismo como portador de un germen que no sólo nos dará la pauta a seguir en el discurso sino que, a través de su desarrollo, constituirá también el propio sistema. En relación con esto está lo que dijimos en la introducción a este estudio acerca del racionalismo de Spinoza.

Partamos, pues, del entendimiento, del lugar que ocupa en el sistema —la *Ética*, que es su gran expresión— para poder ver cómo el método se autoconstituye y genera el sistema.

Tres definiciones nos servirán para establecer el estatuto del entendimiento, y éstas son las definiciones de *sustancia*, *atributo* y *modo*:

Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.

Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur²⁴.

El lugar que el entendimiento ocupa dentro de este concierto es lo que nos va a permitir acceder, con gran economía de medios, a la

²³ Intencionadamente eludimos la referencia a una primitiva intuición original de procedencia mística, fuente y origen de la construcción spinoziana.

²⁴ *Ethica*, I, definiciones III, IV y V; Opera, tomo I, pág. 38.

idea verdadera, «fuente y origen de la Naturaleza»²⁵, por cuya norma deberemos guiarnos para alcanzar el conocimiento perfecto y la suprema felicidad.

La definición de sustancia sólo puede ser aplicada a Dios, fuera del cual ninguna sustancia puede darse ni *ser concebida*²⁶. Las cosas, pensantes o extensas, no son sustancia, no son *en sí*, por lo tanto, o bien son atributos, o bien son modos —afecciones de la sustancia. Según el axioma uno del libro I de la *Ética*, «todo lo que es, es en sí o en otro»²⁷; *en sí* es la sustancia, *en otro*, los modos; luego, a excepción de la sustancia y de los modos no hay nada²⁸. Los atributos poseen un estatuto de diferente categoría que no nos permite incluirlos entre las «cosas» que son. Por lo tanto, la cosa pensante y la cosa extensa tienen que ser incluidas en la categoría de modos, los cuales, según la definición citada, necesitan de otro para ser concebidos y para ser; eso «otro» de que necesitan es Dios, la sustancia²⁹. Que los modos necesiten de Dios para ser significa que Dios es su causa; pero como Spinoza reduce la causalidad transitiva a causalidad inmanente, Dios es causa inmanente de los modos; las cosas, pensantes o extensas, son *en Dios*. Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido en que se dice que es causa de sí³⁰.

Hemos dicho que los atributos tienen un estatuto que no nos permite incluirlos entre las cosas que son. En la definición de atributo nos encontramos por primera vez en la *Ética* con la palabra «entendimiento»; si atributo es «lo que el *entendimiento* percibe como constituyendo la esencia de la sustancia», por una regla lógica elemental que impide que un término definido entre en la definición, tenemos que concluir que el entendimiento no es ningún atributo; tampoco es sustancia, ya que sólo Dios lo es; luego, la única alternativa que nos queda es que el entendimiento sea un modo, una afección de la sustancia concebida en un atributo y por medio del cual la sustancia se expresa de determinada manera³¹. Huelga decir que el atributo en el que el entendimiento es concebido es el pensamiento, siendo la

²⁵ *De int. Emendatione*, Opera, tomo I, pág. 13.

²⁶ *Ethica*, I, prop. XIV; Opera, tomo I, pág. 47.

²⁷ *Ethica*, I, axioma I; Opera, tomo I, pág. 38.

²⁸ Damos por supuesta la demostración de la unicidad de la sustancia.

²⁹ *Ethica*, I, prop. XV y demostración; Opera, tomo I, pág. 47.

³⁰ *Ethica*, I, prop. XXV, escolio; Opera, tomo I, pág. 58.

³¹ *Ethica*, I, prop. XXV, corolario; Opera, I, pág. 58.

extensión el otro atributo de la sustancia que nosotros conocemos. Veamos cómo caracteriza al entendimiento el propio Spinoza:

Per intellectum enim (ut per se notum) non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore, etc., differt, adeoque (per Defin. 5.)³² per absolutam cogitationem concipi debet...³³.

Y su nota principal es:

Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat³⁴.

La cosa que más claramente percibimos es el acto mismo de comprensión. Esto da una idea de la potenciación del intelecto que se produce en Spinoza y que condiciona todo lo que a continuación diremos. Por otra parte, está claro que el funcionamiento de la causalidad inmanente lleva a una identificación entre el entendimiento humano y el divino que es lo que va a garantizar el que toda verdad sea *index sui*.

Todas estas formulaciones, sin embargo, resultan demasiado perfectas si las comparamos con los tanteos e indecisiones que aparecen en la *Reforma del Entendimiento*; el que las hayamos puesto en primer lugar obedece fundamentalmente a imperativos de comprensión, ya que nada más lejos de nuestra intención que el hacer un estudio diacrónico de la formación del método y del sistema spinozianos. ¿Cómo, si no fuera partiendo de esta concepción del entendimiento, podríamos comprender la relativa facilidad con que Spinoza accede a la idea verdadera, norma de nuestro discurso y fuente de la naturaleza y su afirmación de que ya está en nosotros?

Ahora, sin apartar la vista de estos presupuestos que hemos avanzado, nos adentraremos en la *Reforma del Entendimiento* para ver cuál es el camino que habremos de seguir para llegar a la meta que Spinoza nos propone: conseguir la perfección humana y, con ella, la Beatitud.

³² La definición a que se refiere es la de *modo*.

³³ *Ethica*, I, Prop. XXXI, demostración; *Opera*, I, pág. 61.

³⁴ *Ethica*, I, Prop. XXXI, escolio; *Opera*, I, pág. 62

El *De Intellectus Emendatione* se propone reformar el entendimiento y hacerle apto para comprender las cosas de manera que podamos alcanzar la meta a que nos hemos referido. Para ello, lo primero que hace Spinoza es pasar revista a los modos de percepción, a fin de conocer las propias fuerzas y la naturaleza humana que se intenta perfeccionar³⁵. Dichos modos de percibir los reduce a cuatro:

- a) Percepción adquirida «de oídas» o por cualquier signo escogido arbitrariamente.
- b) Percepción adquirida por una experiencia vaga, no determinada por el entendimiento y que se produce casualmente.
- c) Conocimiento de las causas a partir de los efectos o deducción de una conclusión a partir de un universal siempre acompañado de una cierta propiedad³⁶.
- d) Percepción en la que se conoce la cosa por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima. La cosa conocida de esta manera nos hace comprender lo que en verdad sea conocer una cosa³⁷.

Los tres primeros modos de percibir son imperfectos, no nos hacen conocer *adecuadamente*³⁸, siendo el tercero el menos imperfecto de todos ellos. El cuarto es el modo ideal de conocer, modo por el cual Spinoza reconoce haber conocido muy pocas cosas hasta ese momento, y a él debemos aspirar. El método ha de llevarnos a este tipo de conocimiento «de las cosas que interesa conocer», de lo cual se desprende que hay cosas cuyo conocimiento no nos interesa y de las cuales basta con tener un conocimiento inferior. Veamos, pues, cuáles son esas cosas que nos interesa conocer y cómo podemos llegar al *conocimiento perfecto de ellas*.

³⁵ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 7.

³⁶ Aquí tenemos la equiparación entre Aristóteles y Descartes a que nos referíamos en la nota 7 del presente trabajo.

³⁷ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, págs. 7-9. Compárese con la clasificación de los modos de conocer en la *Ethica*, Prop. XL, escolio II; Opera, tomo I, pág. 106.

³⁸ En páginas sucesivas daremos una amplia explicación de lo que significa *conocer adecuadamente*.

Dice G. Deleuze³⁹ que el *De Intellectus Emendatione* presenta dos partes distintas: una referente a la meta del método y que versa en principio sobre la forma de la idea verdadera; otra que se refiere sobre todo a los medios para alcanzar esa meta y que versa sobre el contenido de la idea verdadera. Siguiendo este orden, estudiaremos primero qué es el método para Spinoza (a), después veremos en qué consiste la verdad de una idea (b) y, finalmente, expondremos el contenido de esa idea verdadera (c) por cuya norma habremos de regirnos a la hora de construir el sistema en ella implicado.

a) *Reflexión y verdad*

«El verdadero método, nos dice Spinoza, es la vía por la cual la verdad misma o las esencias objetivas de las cosas o las ideas —pues todo significa lo mismo— son buscadas (*quaerantur*) en el orden que conviene... Consiste en comprender lo que es la idea verdadera, distinguiéndola de las otras percepciones, investigando su naturaleza... El método no es otra cosa que el conocimiento reflexivo o idea de la idea». Pero, como sin una idea verdadera primitivamente dada no hay idea de la idea, o sea, reflexión sobre la idea verdadera, o sea, método, «...ante todo debe haber en nosotros una idea verdadera que sea como un instrumento innato que, por su misma comprensión (*qua intellecta*), nos haga comprender al mismo tiempo la diferencia entre semejante percepción y todas las demás». Y el buen método será «el que muestre cómo dirigir el espíritu según la norma de una idea verdadera». En esto consiste la primera parte del método⁴⁰.

Así pues, el punto de partida del método parece ser la necesidad de que en nosotros se dé una idea verdadera, ya que, si no se diera, no podría haber reflexión sobre ella, no podría mostrarnos su norma ni podría haber método. No partiremos, pues, de la ignorancia; si el método es posible, tiene que existir un instrumento innato, instrumento que podríamos calificar de *capacidad de verdad* por parte del entendimiento, el cual «vi sua nativa facit sibi instrumenta intellec-

³⁹ Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Éditions de Minuit, París, 1968, pág. 114.

⁴⁰ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 12.

tualia, quibus alias vires acquirit ad alia opera intellectualia...»⁴¹; esta capacidad es la que nos pone de entrada en posesión de la idea verdadera, idea adecuada o esencia objetiva de la cosa. Dicha idea verdadera es la certeza misma, ella representa el criterio y por su orden nos tendremos que regir; la reflexión sobre ella constituye el método. A esto se impone una objeción, y es que la reflexión sobre la idea podría no ser necesaria, quizá el método sea un aditamento innecesario puesto que, si la primera idea verdadera se nos da prescindiendo de él, ¿no podríamos seguir descubriendo ideas verdaderas de la misma manera?⁴². Nos parece que la objeción sólo tiene sentido desde una consideración del método externa al sistema; si nos quedáramos en el primer momento de descubrimiento de la idea verdadera, no habría método, pero tampoco habría sistema; la idea verdadera funciona como criterio y, una vez que le reconocemos ese carácter, no podemos menos que exigir las mismas condiciones al resto de las ideas.

En una nota a pie de página, Spinoza dice que lo que nos interesa saber es cuál es esa idea verdadera y no cómo la primera esencia objetiva es innata en nosotros, lo cual pertenece al estudio de la naturaleza⁴³. La caracterización que hicimos del entendimiento y el establecimiento de su estatuto a partir de la *Ética* quizá nos ayude a no pedir explicaciones de lo que en realidad son peticiones de principio.

Hasta este momento, la exposición tiene todo el aspecto de presentar una hipótesis. Hemos visto cuáles son las condiciones para que pueda darse el método tal como lo hemos caracterizado. Nos falta esa idea verdadera, principio del método y del sistema, que barrería todo tipo de hipótesis; Spinoza afirma que la tenemos y la designa como «algo distinto de su objeto»⁴⁴, esencia objetiva que a su vez es esencia formal de la certeza⁴⁵, de tal manera que la certeza no es otra cosa que la esencia objetiva, es decir, «quod certitudo nihil sit praeter

⁴¹ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 10.

⁴² Parkinson, G. H. R., o. c., págs. 11-12.

⁴³ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 11, nota.

⁴⁴ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 11.

⁴⁵ La idea, en tanto que esencia formal de un objeto, puede ser a su vez esencia objetiva de otra idea; es la ya conocida *idea ideae, idea ideae ideae...*, y su eterna posibilidad de reflexión.

ipsam essentiam objectivam; id est, modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo»⁴⁶. De donde se deduce que, para tener certeza de lo verdadero, no hace falta ningún signo más que la posesión de la idea verdadera, es la *veritas index sui*⁴⁷. Resumiendo con palabras de M. Gueroult, «la idea es inmediatamente idea de la idea, reflexión, saber del saber, en una palabra, certeza»⁴⁸.

b) *La forma de la verdad y el modelo matemático*

La tarea que se nos presenta ahora es la de buscar esa idea que presente los caracteres de verdad, que conlleve la certeza requerida, que sea signo y norma de sí misma y de las demás ideas. Si, por ventura, accediéramos a la idea y al conocimiento reflexivo del ser más perfecto —seguimos jugando con las hipótesis—, siendo esta idea superior a las demás, su conocimiento reflexivo sería superior al del resto de las ideas y por su norma deberíamos regirnos⁴⁹.

Esta idea, pues no otra busca Spinoza, la hemos de adquirir «lo antes posible», repite en numerosos pasajes del *De Intellectus Emendatione*; ella será la que nos ayude a barrer las hipótesis entre las que nos estamos moviendo, hipótesis que podemos considerar fingidas si recordamos la caracterización preliminar que del entendimiento dimos.

La idea verdadera es *index sui*, lleva en sí misma la marca de su verdad, lo cual quiere decir que no podemos buscar un criterio extrínseco para definirla. No consiste la verdad en una adecuación del entendimiento y la cosa: «Nam, quod id spectat, quod formam veri constituit, certum est, cogitationem veram a falsa non tantum per denominationem extrinsecam, sed maxime per intrinsecam distinguí»⁵⁰, pero tampoco consiste en que conozca por la causa primera,

⁴⁶ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 11.

⁴⁷ No es sólo «*index*» sino también «*norma*» de sí misma: *Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Ethica*, II, Prop. XLIII, escolio; Opera, tomo I, pág. 108.

⁴⁸ Gueroult, M., o. c., pág. 29.

⁴⁹ *Perfectissima ea erit methodus, quae ad datae ideae Entis perfectissimi normam ostendit, quomodo mens sit dirigenda. De int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 12.

⁵⁰ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 21.

lo cual sería un criterio para diferenciarla de la idea falsa, ya que: «Cogitatio enim vera etiam dicitur, quae essentiam alicujus principii objective involvit, quod causam non habet, et per se et in se cognoscitur. Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet»⁵¹. La forma del pensamiento verdadero no reconoce un objeto exterior al pensamiento como causa, sino que debe depender de la capacidad y de la naturaleza misma del entendimiento. Precisamente de esta concepción de la verdad se deriva la beatitud en el libro V de la *Ética*.

Para estudiar la forma de la verdad no tenemos que hacer más que ponernos en presencia de una idea verdadera de la cual sepamos con la mayor certeza que su objeto depende del poder de nuestro pensamiento y que no corresponde a ningún objeto en la naturaleza, por ejemplo, la idea de esfera, en la cual yo invento una causa, como es un semicírculo que gira alrededor de su centro, y la esfera es, por así decir, engendrada por rotación. Esta idea es verdadera con certeza aunque sepamos que ninguna esfera de la naturaleza se ha formado así⁵². Partimos en busca de una idea verdadera en la que se cumplieran los requisitos necesarios para serlo y nos encontramos, en primer lugar, con la idea de una figura geométrica. Dice M. Gueroult⁵³ que el paralelo que en Spinoza podemos encontrar entre Geometría y Metafísica se basa en el hecho de que la revelación del entendimiento como capacidad de verdad es aportada al hombre precisamente por la Geometría. En la Geometría, el hombre capta en acto la producción espontánea de ideas por su pensamiento y ve cómo la verdad de esas ideas se impone a él por el hecho de que, produciéndolas él mismo, las capta interiormente en su génesis. En efecto, por ello encierran necesariamente en sí el conocimiento de su causa o razón total y se atestiguan como necesariamente verdaderas. Es más, sólo las ideas de esta clase pueden imponerse como verdaderas. De donde resulta que el hombre, no habiendo visto en ninguna parte

⁵¹ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 22. Compárese con la definición de *sustancia* que da en la *Ética*, Opera, tomo I, pág. 37. La verdad de esta definición tiene aquí su fundamento.

⁵² *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 22.

⁵³ Gueroult, M., *o. c.*, pág. 28.

más que en la Geometría tales ideas, les confiere de entrada el privilegio de verdad. Por lo tanto, si la Metafísica es posible como ciencia, también debe poner en juego esta capacidad de verdad, de tal manera que el entendimiento produzca espontáneamente las ideas de los seres reales, al igual que en Geometría produce espontáneamente las ideas de los entes de razón. Los principios de estos presupuestos, que se desarrollan en el *De Intellectus Emendatione*, no se elevan más allá de la «idea verdadera dada» y de la «potencia innata del entendimiento humano». La justificación de la doctrina del saber, fundamento de la de las definiciones, no reposa en dicha obra más que sobre el análisis del acto de intelección. Este acto, originalmente captado en la conciencia en su forma psicológica, se encuentra finalmente reabsorbido en la operación lógica del conocimiento geométrico⁵⁴.

Estamos, pues, en presencia del modelo matemático a que nos referíamos en la primera parte de este trabajo. El propio Spinoza dice —acometiendo una vez más la crítica de la finalidad o causa final— que la verdad habría permanecido oculta para siempre al género humano si la Matemática, que se ocupa no de los fines sino solamente de las esencias y propiedades de las figuras, no hubiera mostrado a los hombres *otra regla de verdad*⁵⁵. El funcionamiento de este modelo nos conducirá a una teoría de la definición, de la cual no anticipamos más que el nombre porque ella constituye la segunda parte del método, tercero de los puntos que nos habíamos propuesto tratar y que consiste en una consideración desde el punto de vista material de la idea verdadera, de su contenido.

La idea verdadera que se nos ha puesto como modelo no es ni más ni menos que una definición geométrica; una serie de notas van a caracterizarla: la claridad y distinción —que, por formales, son insuficientes— y la adecuación, que hace referencia a un contenido.

c) *Idea adecuada y definición*

1) La idea formalmente verdadera es «index sui», lleva en sí su certeza, es clara y distinta, pero aparece solitaria y vacua, inexpressiva. La idea formalmente verdadera es la idea de la idea; la idea material-

⁵⁴ Gueroult, M., *o. c.*, pág. 29.

⁵⁵ *Ethica*, I, Apéndice; Opera, tomo I, pág. 69.

mente verdadera es, como vamos a ver, la *idea adecuada*. Este es el momento en que debemos explicar qué es la adecuación, en qué consiste.

En muchas ocasiones da la impresión de que Spinoza habla indistintamente de idea verdadera, idea adecuada e idea clara y distinta, pero nada más lejos de su intención que el identificarlas. Cada una de estas expresiones corresponde a un nivel distinto de consideración. Veamos, en primer lugar, cómo define la idea adecuada:

Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet.

(Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato)⁵⁶.

No podemos acudir a un criterio extrínseco, como podría ser la adecuación con el objeto, para definir la idea adecuada; los caracteres intrínsecos de la idea verdadera son: claridad, distinción y adecuación. Puede haber una idea verdadera que sea clara y distinta, pero que no sea adecuada; ésta nunca puede servirnos de norma. La idea adecuada, sin embargo, siempre es clara y distinta, pertenece a un género superior, ella puede servirnos de norma. La adecuación es fundamento de la claridad y distinción, pero nunca viceversa. ¿En qué consiste, pues, la adecuación? G. Deleuze⁵⁷ nos dice que la idea de la idea se define como *idea reflexiva* (clara y distinta) mientras que la idea adecuada se define como *idea expresiva*. Es *idea expresiva* la que expresa su causa, explica la esencia de la cosa y encierra el conocimiento de la causa próxima de la cosa.

Supongamos que tenemos una idea verdadera que reconocemos por su claridad. Esta idea, al no encerrar el conocimiento de su causa, se nos manifiesta aislada y su carácter es azaroso. Para que pierda ese carácter azaroso será preciso engarzarla con otras ideas, incluirla en un encadenamiento que, siendo necesario, la convertirá a ella en necesaria. Ese encadenamiento es la referencia a la causa; una idea formalmente verdadera se convierte en adecuada si la ligamos a su causa. Tenemos una idea adecuada en la medida en que, de la cosa

⁵⁶ *Ethica*, II, Definición IV y Explicación; Opera, tomo I, pág. 73.

⁵⁷ Deleuze, G., *o. c.*, pág. 118.

de la cual concebimos claramente ciertas propiedades, damos una *definición genética*, de la cual se derivan por lo menos todas las propiedades que conocemos (e incluso otras que no conocemos)⁵⁸.

Hemos dicho «definición genética» y no «nominal» ni «real» porque estos dos últimos tipos de definición quedan englobados en el primero, que es el que Spinoza pretende utilizar. Justamente a continuación, cuando hablemos de la teoría de la definición, veremos claramente por qué lo que a Spinoza le interesaba de las matemáticas no era la geometría analítica de Descartes, sino el método sintético de los «Elementos» de Euclides conjugado con las concepciones genetistas de Hobbes⁵⁹. La definición genética es la expresión más clara de la síntesis como composición y método progresivo, «ars inveniendi»⁶⁰.

Quizá comprendamos mejor lo que es una idea clara pero no adecuada si acudimos a un ejemplo que nos pone el propio Spinoza⁶¹: si definimos el círculo como una figura cuyas rectas trazadas del centro a la circunferencia son iguales, estamos expresando una propiedad del círculo, lo cual es una idea clara pero no adecuada porque esta definición no revela la esencia del círculo; sin embargo, si lo definimos como la figura engendrada por una línea en movimiento, uno de cuyos extremos permanece fijo, habremos explicado la génesis del círculo, habremos expresado su esencia y tendremos una idea adecuada. Las propiedades deberán ser derivadas de la esencia, pero no viceversa, ya que éstas son efectos y el conocimiento del efecto procede del de la causa; las notas de claridad y distinción son aplicables a los efectos, pero no así la de adecuación, que sólo podemos aplicar a la causa; el conocimiento del efecto puede ser claro y distinto, pero el conocimiento de la causa es más perfecto, es adecuado. Lo claro y lo distinto se derivan de lo adecuado. En definitiva, la idea clara y distinta queda asimilada a una percepción, mientras que la idea adecuada es conocimiento⁶².

2) Con esto nos hemos introducido en el núcleo de la segunda parte del método, que es la *teoría de la definición*. En esta etapa se

⁵⁸ Deleuze, G., *o. c.*, págs. 118-120.

⁵⁹ Con respecto al tema de la definición genética en Hobbes, véase la citada obra de De Angelis, págs. 92-93.

⁶⁰ Confróntese con lo que decíamos acerca del método sintético, *supra*.

⁶¹ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 29.

⁶² Deleuze, G., *o. c.*, págs. 137-138.

ha de realizar todo un programa: tener ideas claras y distintas —o sea, formalmente verdaderas—, que posteriormente se convertirán en adecuadas, cuando demos de ellas una definición que exprese su causa, causa que, en definitiva, no es otra que Dios⁶³, al cual se remiten, en el cual tienen su origen —al igual que las cosas o modos de la extensión— y de acuerdo con cuyo orden se encadenan; de esta manera podremos reproducir la estructura real de la Naturaleza⁶⁴.

Este programa sólo podríamos entenderlo a partir del paralelismo enunciado en la *Ética*⁶⁵ con palabras que se han convertido en uno de los tópicos spinozianos: «Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum...», «...sive Naturam sub attributo Extensionis, sive sub attributo Cogitationis, sive sub alio quocumque concipiamus, unum eundemque ordinem, sive unam eandemque causarum connexionem, hoc est easdem res, invicem sequi reperiemus». Quizá el término «paralelismo» no sea correcto en el caso de Spinoza y sólo sea lícito aplicarlo cuando se refiere a series autónomas e independientes en su principio; pero se nos antoja que incurrimos en idéntica falta si calificamos la relación existente entre la serie de los modos del pensamiento y la de los modos de la extensión de «isomorfismo», lo cual hace referencia a una identidad de estructuras con independencia de los contenidos; por eso nos parece que la denominación de «isonomía», que tomamos de Deleuze⁶⁶, es la más acertada. Isonomía que comporta una igualdad de principio entre series autónomas o independientes. Y si a esto añadimos que dicho principio es causa inmanente de los modos de cada atributo, no podrá extrañarnos ni la manera como Spinoza pretende conocer el orden de la naturaleza ni su convencimiento de que ésta es la verdadera vía.

⁶³ Convertir las ideas en adecuadas equivale a hacerlas verdaderas en el más pleno sentido de la palabra por medio de su referencia a Dios: «Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt», *Ethica*, II, Prop. XXXII; *Opera*, tomo I, pág. 100.

⁶⁴ «Scopus itaque (hujus Methodi) est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet, quae ex pura mente, et non ex fortuitis motibus corporis factae sint. Deinde, omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad totam et quoad ejus partes». *De Int Emendatione*; *Opera*, tomo I, pág. 28.

⁶⁵ *Ethica*, II, Prop. VII y escolio; *Opera*, tomo I, págs. 77-78.

⁶⁶ Deleuze, G., *o. c.*, pág. 95.

Volviendo a nuestro programa, lo primero de que se trataba en esta segunda parte del método era de convertir las ideas claras y distintas en adecuadas. Así pues, debemos concebir los objetos solamente por su esencia o por su causa próxima, a saber: «si el objeto existe en sí o, como se dice comúnmente, es causa de sí, deberemos comprenderlo sólo por su esencia. Si, por el contrario, no existe en sí, sino que necesita una causa para existir, entonces tendremos que comprenderlo por su causa próxima, ya que el conocimiento del efecto no es, en realidad, más que la adquisición de un conocimiento más perfecto de la causa»⁶⁷. Y en una nota a pie de página añade: «De todo esto resalta que no podemos comprender nada de la naturaleza sin hacer al mismo tiempo más amplio el conocimiento de la causa primera, Dios»⁶⁸.

Puesto que las ideas se convierten en adecuadas por medio de la definición, nos interesa en gran manera conocer las condiciones de la buena definición y el medio para encontrarla. Máxime cuando la vía para adquirir nuevos conocimientos es la que parte de una definición: «...recta inveniendi via est ex data aliqua definitione cogitationes formare»⁶⁹. El método sintético se afirma, una vez más, como «ars inveniendi»; si la definición de que partimos es buena, podremos reproducir correctamente el orden de la naturaleza, con lo cual se anuncia el carácter deductivo del sistema del saber.

Siguiendo a Spinoza, «la mejor conclusión se extraerá a partir de una esencia particular afirmativa o de una definición verdadera y legítima, ya que de los meros axiomas universales⁷⁰ el entendimiento no puede descender hasta las cosas singulares» ... «Para ser perfecta, la definición deberá explicitar la esencia íntima de la cosa y no poner ciertas propiedades del objeto en lugar de su esencia»⁷¹ ... «Sin lugar a dudas... esto importa poco en el caso de las figuras y de todos los

⁶⁷ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 28.

⁶⁸ Esto puede ser interpretado como regresión (cuanto mejor conocemos la naturaleza, mejor conoceremos a Dios) o como anticipo del punto de partida de la *Ética*: sólo si conocemos adecuadamente la esencia de Dios, podremos comprender la naturaleza. Esto segundo parece encajar mejor con el contexto.

⁶⁹ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 29.

⁷⁰ No podríamos entrar a explicar el estatuto de los axiomas; para ello remitimos a la obra ya citada de Gueroult, págs. 85-92.

⁷¹ Véase la definición inadecuada de círculo que dimos, *supra*, pág. 103.

entes de razón, pero con respecto a las cosas físicas y reales es muy importante, ya que no comprenderemos las propiedades de las cosas mientras ignoremos sus esencias; si dejamos a éstas de lado, pervertiremos el encadenamiento de las ideas del entendimiento, que debe reproducir el de la naturaleza y así nos alejaremos de nuestro fin»⁷². He aquí las reglas de una buena definición:

Si se trata de una *cosa creada*: a) la definición deberá comprender la causa próxima; b) el concepto de la cosa —su definición— debe ser tal que todas sus propiedades, considerándola aisladamente y no junto a otras, puedan ser deducidas de ella.

Si se trata de una *cosa increada*: a) la definición excluye toda causa, es decir, que el objeto, para ser explicado, no necesita más que de su ser propio; b) dada la definición, no hay lugar para preguntarse por la existencia de dicha cosa; c) concerniendo al espíritu, no debe contener sustantivos que puedan ser adjetivados, es decir, no debe contener términos abstractos; d) de su definición se deben poder concluir todas sus propiedades⁷³.

Y para respetar el *orden*⁷⁴, para que todas nuestras percepciones puedan ser unificadas y ordenadas, la razón exige que averigüemos «lo antes posible» si existe un Ser que sea causa de todas las cosas, de manera que su esencia objetiva sea también causa de nuestras ideas, y cuál es ese Ser. Entonces nuestro espíritu podrá, como hemos dicho, reproducir perfectamente la naturaleza, ya que poseerá objetivamente su esencia, su orden y su unidad⁷⁵.

Ahora bien, si queremos buscar aquello que precede a todo lo demás, necesitamos un principio que rija nuestro pensamiento. Y puesto que el método es el conocimiento reflexivo mismo, «este principio que debe regir nuestros pensamientos no puede ser otra cosa que el conocimiento de lo que constituye la forma de la verdad, así

⁷² *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 29.

⁷³ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, págs. 29-30.

⁷⁴ Parkinson, en la obra que hemos citado, pág. 13, hace notar que el concepto de *orden propio* es característico de las metodologías racionalistas del siglo XVII. Este concepto está presente en la idea cartesiana de «mathesis universalis» y en la leibniziana de «characteristica universalis», metodologías cuyo modelo es el de las matemáticas. Para Descartes el método consiste en *orden*, aserción que coincide con la de Spinoza acerca de la necesidad de seguir el *orden propio*.

⁷⁵ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 30.

como el conocimiento del entendimiento, de sus propiedades y de su fuerza...»⁷⁶. Estas propiedades y fuerza del entendimiento habría que deducirlas de su definición⁷⁷, definición que no podemos dar porque el entendimiento no es una idea clara en sí misma. Por lo tanto, el procedimiento que se impone es el regresivo: partir de las propiedades del entendimiento que percibimos clara y distintamente para aclarar su definición⁷⁸.

Las propiedades claramente percibidas del entendimiento son: a) encierra certeza; b) forma ideas o bien absolutamente o bien a partir de otras ideas; c) las que forma absolutamente expresan la infinitud; d) forma las ideas positivas antes que las negativas; e) percibe las cosas *sub specie aeternitatis*; f) las ideas claras y distintas que formamos parecen derivar de la sola necesidad de nuestra naturaleza, de tal manera que parecen depender únicamente de nuestra capacidad; g) las ideas que forma a partir de otras ideas pueden ser determinadas por el espíritu de muchas maneras, y h) las ideas son más perfectas cuanto mayor es la perfección del objeto que expresan⁷⁹.

Para Parkinson⁸⁰, esta descripción de las propiedades del entendimiento no tendría otra finalidad que la de avanzar ciertos rasgos del sistema deductivo. Lo que está claro es que esta caracterización del entendimiento no nos permite dar una definición del mismo, no podemos infringir la norma que nos prohíbe poner las propiedades del objeto en lugar de su esencia al definirlo; por otra parte, nos encontraríamos en un atolladero si, partiendo de ellas, quisiéramos dar una definición, ya que en su inventario se detiene la exposición del *De Intellectus Emendatione*. Pero esto no importa, como tampoco nos importa en este momento averiguar los motivos de esta detención. A través de muchas páginas de este estudio hemos podido ver cómo Spinoza tenía ya en sus manos la pieza maestra del sistema.

⁷⁶ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 32.

⁷⁷ Definición que avanzamos, *supra*, pág. 95.

⁷⁸ Procedimiento regresivo fingido, a nuestro parecer, y que responde a la intención pedagógica del *De Int. Emendatione*.

⁷⁹ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 33.

⁸⁰ Parkinson, *o. c.*, págs. 30-31. Compárese también este inventario de propiedades con las obtenidas por deducción en la *Ethica*, II, Prop. XLIII, XLIV y corolario II; Opera, tomo I, págs. 107-110.

La capacidad de verdad del entendimiento que Spinoza plantea como tesis desde el primer momento, capacidad que se revela en la geometría, sumada al hecho de que el entendimiento no puede concebir⁸¹ más de lo que en realidad puede existir⁸², nos garantiza la rectitud y adecuación con que hemos de concebir la idea de Dios. Si tenemos una idea de Dios —idea que no es un simple nombre—, simple, clara y distinta, idea que no sólo es posible —posibilidad entendida como no contradicción en afirmar su existencia— sino que es necesaria, ya que la contradicción estaría precisamente en negar su existencia⁸³, esta idea, por fuerza, tiene que tener un ideatum: Dios, fuente y origen de la naturaleza, que no puede ser un concepto abstracto ni un universal. Con palabras de Spinoza: «...nulla circa ejus ideam metuenda est confusio, modo normam veritatis (quam jam ostendimus) habeamus: est nimirum hoc ens unicum, infinitum, hoc est, est omne esse, et praeter quod nullum datur esse». Y añade en una nota a pie de página: «Si enim tale ens non existeret, nunquam posset produci; adeoque mens plus posset intelligere, quam Natura praestare, quod supra falsum esse constitit»⁸⁴.

De nuevo tenemos que acudir al modelo matemático, al modelo que nos ofrece la geometría, cuyos objetos, por el mero hecho de poder ser concebidos y definidos de tal manera que sus propiedades se deriven de la definición, adquieren el privilegio de la existencia; la coherencia de las notas de su esencia lleva consigo la necesidad de su existencia. Si este modelo lo aplicamos a la realidad, tenemos el sistema de Spinoza; la definición clave del sistema es la definición de Dios⁸⁵, si de ella se desprenden todas sus propiedades, tendremos una idea adecuada de Dios a partir de la cual podremos deducir todo el sistema.

⁸¹ Nótese que decimos «concebir» y no «imaginar». La imaginación, modo ínfimo de percibir, sólo puede ser fuente de errores: *Ethica*, II, prop. XL, escolio II; Opera, tomo I, pág. 106.

⁸² Afirmación que viene avalada por la isonomía existente entre las series de los modos.

⁸³ «...nec possum, postquam naturam Dei novi, fingere eum existentem aut non existentem...». Y en nota a pie de página: «Quamvis multi dicant se dubitare, an Deus existat, illos tamen nihil praeter nomen habere, vel aliquid fingere, quod Deum vocant...». *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 16.

⁸⁴ *De Int. Emendatione*; Opera, tomo I, pág. 24.

⁸⁵ *Ethica*, I, Def. VI; Opera, tomo I, pág. 37.

3. LA DEDUCCIÓN PRODUCTIVA

La metodología de Spinoza se consuma en una teoría de la *deducción productiva*⁸⁶. La metodología de Spinoza encierra la afirmación de que el conocimiento constituye un sistema deductivo, al cual subyace la idea de *orden* a que aludimos un poco más arriba. La teoría de la definición⁸⁷ y el sistema deductivo poseen una relevancia especial para la metodología en el sentido moderno de la palabra; efectivamente, no podría ser de otra manera desde el momento en que el valor de verdad de una proposición viene dado por su inclusión en un sistema deductivo. Ciertamente es que la metodología moderna se mueve en un nivel formal, mientras que Spinoza opera con contenidos, pero esto sólo podría constituir una prueba más de que éste está aplicando un modelo matemático a la explicación metafísica de la realidad. Por otra parte, no sería el único ejemplo de una ontología condicionada por una metodología que podemos encontrar en la historia del pensamiento. Esta afirmación, sin embargo, no es correcta del todo, ya que parece aludir al método como algo externo al sistema y no es éste, precisamente, nuestro punto de vista con respecto a Spinoza.

A partir de la idea de Dios deducimos todas las ideas, unas de otras, en el *debido orden*⁸⁸. Siendo real dicha idea, las ideas que de ella se deduzcan tendrán que ser ideas de seres reales; su producción es al mismo tiempo la deducción de lo real, de ahí que le llamemos «deducción productiva». A partir de la idea de Dios, la producción de las ideas es en sí misma una reproducción de las cosas de la naturaleza; 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.

Hemos visto cómo Spinoza plantea explícitamente su metodología como una «reforma del entendimiento», reforma que difícilmente

⁸⁶ Deleuze, G., *o. c.*, págs. 123-126.

⁸⁷ Parkinson, *o. c.*, pág. 13. Allí se hace referencia únicamente a la definición.

⁸⁸ Deleuze, G., *o. c.*, pág. 123.

podría ser llevada a cabo si éste, desde el comienzo, no fuera susceptible de tal tipo de reforma. Por eso partimos del sistema para explicar el método, por eso suscribimos de buena gana, y para concluir, las palabras de Lachíeze-Rey⁸⁹: «No podemos separar en el spinozismo el sistema del método, ya que éste, dada la teoría de la causalidad inmanente, no podría ser otra cosa que la expresión directa de la arquitectura del Universo, desde el momento en que este Universo ha sido reconocido como inteligible». Reflexión, definición, deducción; no podríamos verlas como partes independientes del método, sino como momentos en la expresión de una idea que se constituye en sistema.

MARÍA DEL ROSARIO ZURRO

⁸⁹ Lachieze-Rey, P., *o. c.*, pág. 261.