

## El geometrismo como método y como estilo de pensar en Espinosa (\*)

### Aspectos del problema

El geometrismo ha sido —y seguirá siendo— un complejo problema para cuantos se han acercado o se acerquen al sistema de Espinosa. Que el geometrismo es algo con lo que hay que contar a la hora de estudiar el sistema espinosista, tiene ya valor de tópico y, como suele suceder con casi todos los tópicos, cuenta con sólidas razones para haberse convertido en tópico. Basta tener en cuenta que la obra fundamental del autor, la *Ética*, a la que él llama su filosofía, lleva el *mos geometricus* en el título, y la realización efectiva de la obra confirma, al menos en términos generales, la exactitud del título. Ahora bien, aceptar el tópico no implica conocer su valor, su función en el sistema, ni el carácter de pertenencia intrínseca o de simple neutralidad metodológica que pueden corresponderle al geometrismo.

Todos estos aspectos del problema, y otros más que nos irán saliendo al paso, pensamos que no se pueden afrontar con un mínimo de solvencia antes de conocer las grandes líneas del sistema que se quiere adjetivar como geométrico. Es obvio que suponemos conocidas esas grandes líneas. También hemos de dar por supuesto el conocimiento de los planteamientos teóricos del método, entendido básicamente como reflexión, que Espinosa hace en el DIE. Sin embargo, habremos de acudir en el decurso de este artículo al DIE, por cuanto

---

(\*) Las citas de Espinosa están tomadas de *Opera quotquot reperta sunt*. Ed. de J. van Vloten & J. P. N. Land. Martinus Nijhoff, La Haya, 1914, 2 vols. Las referencias de las obras fundamentales se darán, habitualmente, con las siglas siguientes: E = *Ethica*; DIE = *De Intellectus Emendatione*; CM = *Cogitata Metaphysica*; TTP = *Tractatus Theologico Politicus*; TP = *Tractatus Politicus*.

nos parece que cabe una relectura geometrizable de algunos textos de la obra que, en una primera lectura, parecen no tener tal carácter.

El siglo XVII es un siglo de clara vocación metodológica. Mas todo método tiene —explícita o implícita— una doble dimensión: la subjetiva y la objetiva, la que se refiere al *modus procedendi* considerado desde la mente misma, y la que se refiere a la proyección sobre los objetos de ese *modus procedendi*. Es perfectamente coherente con la vocación epocal y con la influencia de Descartes, aunque no se trate más que de una difusión contagiosa, que se hayan primado los aspectos subjetivos del método. Aunque también aquí nos atreveríamos a decir que, en general, incluso en este nivel subjetivo se ha potenciado más la *pars destruens* que la *pars positiva* del método. Funciona aquí la consideración del método como *medicina mentis*, planteamiento acaso más baconiano que cartesiano. Y por esta razón hay que decir que la *emendatio intellectus* debe ser entendida en nuestro autor como una «medicación» del entendimiento, ya que se trata de una facultad que, debido al mal uso que de ella hacemos desde niños, llega a connaturalizar errores de procedimiento que es necesario extirpar. Por eso, en el DIE, se nos dice que hay que hacer volver el *intellectus* sobre sí mismo en un proceso reflexivo que permita reconocerse en su genuina naturaleza de *instrumentum innatum*<sup>1</sup>, del que sólo es necesario desvelar las reglas para que el alma se comporte *quasi aliquod automa spirituale*<sup>2</sup>.

Teniendo en cuenta todo esto, el geometrismo no tiene por qué estar explícitamente afirmado ni explícitamente excluido en el DIE. Sencillamente no es el lugar ni el momento de su aparición. En él se trataba simplemente de someter al intelecto a una cura de reflexión interiorizante. Creemos que eso puede ser suficiente para obviar la paradoja de que un autor dedique una obra a teorizar sobre el método y eluda hablar del método efectivo de que se está valiendo —no olvidemos que el DIE fue una obra nunca acabada, pero posiblemente nunca dejada de la mano— en la elaboración, o, al menos, exposición de su filosofía. La respuesta, en suma, es que el geometrismo no pertenece al momento puramente subjetivo del método.

Por otra parte, no parece que se necesite un gran sentido crítico para acusar a casi todos los teorizadores del método de que en la realización de sus obras se olviden con demasiada frecuencia de poner en práctica lo que defendieron en teoría. El ejemplo más significativo es del propio Descartes. ¿Es que resulta fácil reconocer en los

<sup>1</sup> DIE, págs. 10-11.

<sup>2</sup> *Ob. c.*, pág. 27.

tratados publicados con el *Discurso del método* la puesta en ejercicio de las reglas proclamadas en esta famosa obra? ¿Es que, salvo que usemos nociones absolutamente desportilladas, cabe afirmar que las *Meditaciones* se ajustan a un método que quepa adjetivar como «matemático»? No es que posiblemente no pudiera haberlo hecho, según se puede desprender del final de las *Resp. II*, sino de que no lo hizo de hecho. Y de que ésta era la situación tuvo perfecta conciencia el propio Espinosa. Por ello, para exponer con mayor claridad la filosofía cartesiana, se sintió en la necesidad de reducir a exposición geométrica rigurosa los *Principia philosophiae cartesianae*, según se desprende claramente del prólogo de Meyer a esta obra.

Ante esta situación, no sería Espinosa reo de mayores delitos que los cometidos por otros que, habiendo preconizado un método, no se atenían luego a él. Pero ni siquiera creemos que ésta sea la situación de nuestro filósofo. Pensamos más bien que la *Ética* supone la concepción y realización de una *vuelta reflexiva* del entendimiento sobre sí mismo, así como la importancia de la *idea verdadera* y la necesidad de empezar por la *idea de mayor pregnancia objetiva*, por citar sólo algunos motivos fundamentales del DIE. Todo esto se supone, pero no basta: hay que enfrentar ese entendimiento, al que se ha sometido en el DIE a una cura reflexiva, con la realidad de su conjunto y en su despliegue. Y hay que enfrentarlo, a ser posible, con absoluta garantía de no incurrir en error. Y certificado de garantía contra el error no lo tiene, para un racionalista, más que la matemática de herencia euclídea.

Si damos por supuesto que esto basta para justificar el recurso de Espinosa al método geométrico, no por ello, sin embargo, hemos adelantado mucho. Cualquier mediano conocedor de la historia de la filosofía, concretamente de la época de nuestro autor, sabe que, en principio, el método no es algo que se halle en relación de neutralidad con la filosofía que se sirve de él. La coimplicación de método y filosofía los convierte en absolutamente indisociables: no cabe separar la filosofía de Descartes del procedimiento analítico, ni la de Hume del empirismo observacional, ni la de Kant del método trascendental. Hasta tal punto es así que, frecuentemente, el carácter fundamental del método sirve de fundamento de denominación del sistema, por ejemplo, empirismo, trascendentalismo, etc. ¿Sucede lo mismo con el método geométrico de Espinosa? Con esta pregunta tocamos el meollo de la cuestión y, por lo mismo, la respuesta no resulta nada fácil. Sin hacer la respuesta más fácil, acaso la podríamos hacer más clara, planteando la pregunta de esta otra manera: ¿tiene el método geométrico en Espinosa un carácter meramente expositivo (lo cual equivaldría a decir que el método es «neutro» respecto del sistema) o es un método consustancial al modo de pensar de Espi-

nosa y, por lo mismo, entrañado en el sistema y, al menos en parte, generante del mismo? Cabría responder aceptando una de tantas posturas estereotipadas sobre el geometrismo de nuestro filósofo. Esto sería fácil, pero nos resulta difícil aceptarlo, porque, al menos en muchos casos, da la impresión de que la respuesta no se ha obtenido de la lectura y análisis de los textos mismos del autor, sino de la actitud inicial con la que cada estudioso se ha acercado a esos textos. A nosotros nos gustaría que la respuesta emergiese desde la lectura misma de Espinosa. Por supuesto que la tarea no es fácil, porque hay que reconocer que es la lectura, que, ciertamente, estimamos parcial, de esos mismos textos la que ha dado pie a tan contrapuestas posiciones.

Así, por ejemplo, no le falta razón a Parkinson para decir que el método geométrico es un método de prueba<sup>3</sup>, porque efectivamente en muchas ocasiones el geometrismo parece funcionar como recurso probatorio. También cuenta con fundamento Harris al afirmar que el método es un procedimiento expositivo, bastando para ello pensar que Espinosa se valió del método geométrico para exponer un sistema (el de Descartes) con el que estaba en disconformidad<sup>4</sup>. Esta postura, por razones similares, cuenta, desde hace muchos años, con la opinión favorable de Wolfson<sup>5</sup>. Que hay textos en el autor en favor de esta posición, es manifiesto. He aquí uno de sus cartas:

«Para demostrar esto con claridad y brevedad no pude arbitrar nada mejor que proponértelo, probado *more geometrico*, al examen de tu ingenio»<sup>6</sup>.

Frente a esta postura que hace del método geométrico algo externo al sistema y neutro respecto de él, tampoco es rara la de los que, haciendo de Espinosa el ápice de extremosidad del racionalismo matematizante, piensan que el geometrismo no sólo es interno al sistema, sino que el geometrismo en cuestión es, por una parte, el cauce único, aunque a veces disimulado, del pensar de Espinosa, y, por otra, el lecho procústeo que lo obligó a su determinismo, antifinalismo, etcétera, etcétera<sup>7</sup>. Como en otras muchas ocasiones, ambos extremos se nos hacen sospechosos. ¿Qué duda cabe de que el método geométrico cumple una finalidad expositiva y demostrativa? ¿Qué duda cabe también de que, dado su innegable rumbo racionalista, nuestro autor

<sup>3</sup> PARKINSON, G. H. R.: *Spinoza's Theory of Knowledge*. Clarendon Press, Oxford, 1964, pág. 34.

<sup>4</sup> HARRIS, E.: *Salvation from despair. A reappraisal of Spinoza's Philosophy*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, págs. 29-30.

<sup>5</sup> WOLFSON, H. A.: *The philosophy of Spinoza*. Schocken Books, Nueva York, 1961, vol. I, págs. 54-55.

<sup>6</sup> Carta 2, pág. 5.

<sup>7</sup> Muy cercano a esta postura está LAGNEAU, J.: *Quelques notes de J. Lagneau sur Spinoza*, en *Revue de Métaphysique et de Morale* (1895), págs. 384-390.

está en proclividad a una cierta matematización del pensar? Ahora bien, ¿no son conciliables ambas opiniones, e, incluso más, no tendrá una significación más profunda el geometrismo dentro del estilo de pensar y en la visión metafísica que Espinosa tiene de la realidad total? Creemos que la respuesta a esta pregunta debe ser absolutamente afirmativa, y, por ello, vamos a tratar de fundamentarla desde diversos ángulos.

### *Coherencia entre método geométrico y sistema*

Es indudable que la coherencia de un determinado método con un determinado sistema debe inducirnos a pensar que el método no es del todo neutro e indiferente al sistema mismo. Por eso hacemos de la demostración de esta coherencia nuestro primer paso. Y este paso adquirirá valor demostrativo si la coherencia no se muestra como simple coincidencia, sino que se transforma en exigencia interna del sistema. Y tal creemos que es el caso de Espinosa.

Vamos a comenzar por una razón global que, por una parte, puede parecer extrínseca y, por otra, es difícil de documentar con textos de Espinosa, ya que cabe decir, por igual, que está apoyada en la casi totalidad de los textos, por ejemplo, de la *Ética*, o, por el contrario, que no se encuentra explícita en texto alguno. Nos referimos a lo que podríamos denominar la «unidad impersonal» del sistema de Espinosa. Que nuestro filósofo en su obra máximamente sistemática y especulativa trató de hacer un sistema de máxima unidad, descontextuado de cualquier circunstancia personal, nos parece difícilmente negable, por más que quepa sospechar traiciones a este impersonalismo en algunas expresiones de las partes finales de la *Ética*. Si hay tales «traiciones», son frases que más se escapan a un propósito, que responden a él. Pues bien, a la hora de desplegar este sistema unitario e impersonal, cabe decir que Espinosa se vio obligado a contar con el método geométrico, y ello no sólo para exponer el sistema —cosa que también sucede—, sino para montarlo y desarrollarlo en esta unidad interna e impersonal neutralidad. No se trata de un sistema acumulativo, sino de un despliegue ajustado a la canónica racional más rigurosa, la matemática. El sistema no crece en una espontaneidad vital, sino en una legalidad rigurosa, que, por virtud del paralelismo, no es legalidad que la razón imponga a la realidad o que la realidad imponga a la razón, sino legalidad de tener que pensar el ser tal como éste es, expresando la razón en el plano «objetivo» lo que el ser es en el plano «formal». Que esto cabría hacerlo con un procedimiento distinto del geométrico, es innegable y la historia de la filosofía así lo demuestra. Pero Espinosa filosofó en un determi-

nado momento histórico, en el que, desacreditada la lógica aristotélica, no había llegado el momento de la dialéctica hegeliana, que han sido los otros dos grandes métodos en simbiosis con la creación metafísica. Pensando con su época y desde su época, su monolitismo metafísico resultó, a nuestro modo de ver, causa exigitiva del geometrismo.

Una segunda razón, si no más profunda, si más clara, radica en el carácter determinista del sistema espinosiano. En la historia de la filosofía ha habido, antes y después de él, otros sistemas deterministas. Pero no ha habido sistema alguno con tan rígido determinismo «teologizante» sobre la base de un monismo sustancial. Además, esto es todavía más patente frente a los otros racionalistas. En efecto, por muchos que hayan sido los *slogans* en favor del método matemático, por ejemplo en Descartes, ese método matemático era el método para un filosofar en el que había un lugar para la libertad humana, donde cabía un cierto finalismo humano y donde la voluntad libre de Dios estaba por encima incluso de las exigencias de las leyes matemáticas. No es éste el caso de Espinosa e, indudablemente, es Descartes el autor contra el que apuntan estos párrafos:

«Otros piensan que Dios es causa libre debido a que puede, según opinan, hacer que aquellas cosas que hemos dicho que se siguen de su naturaleza, esto es, que están en su potestad, no se efectúen o no sean producidas por él. Pero esto es lo mismo que si dijeran que Dios puede hacer que no se siga de la naturaleza del triángulo que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, lo cual es absurdo. Yo, en cambio, pienso haber mostrado con suficiente claridad (*vide Prop. 16*) que de la suprema potencia de Dios o de la naturaleza infinita se siguen infinitas cosas de infinitos modos, es decir, que todas las cosas han dimanado necesariamente, o se siguen siempre con la misma necesidad, de la igual suerte que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos»<sup>8</sup>.

Y en el famoso *Apéndice* de la I parte señala que ha sido la matemática la causa principal que ha conseguido liberar a los hombres del prejuicio finalista<sup>9</sup>. Y es que la matemática está en acuerdo absoluto con la afirmación que abre el *Apéndice* en el sentido de que *todas las cosas han sido predeterminadas por Dios, no por virtud de la libertad de la voluntad, o por su absoluto beneplácito, sino por virtud de la absoluta naturaleza de Dios o de su infinita potencia*. Estamos ante un determinismo eterno, inmutable, radicado en e identificado con Dios. Y no se trata de que esta tesis sea una «innovación» de la *Ética*. La encontramos ya con toda claridad en TTP. He aquí una formulación:

<sup>8</sup> E, I, pr. 17, *schol.*

<sup>9</sup> E, I, *Appendix*.

«Todas estas cosas muestran con total claridad que la Naturaleza guarda un orden fijo e inmutable, que Dios ha permanecido el mismo durante todos los siglos que nos son conocidos y desconocidos, y que las leyes de la naturaleza son hasta tal punto perfectas y fecundas que no cabe añadirles ni detraerles nada»<sup>10</sup>.

Más aún en los CM, obra en la que el pensamiento de Espinosa pierde aristas, tanto por el momento de gestación del sistema como por la terminología escolástica de que es subsidiaria, nos encontramos con esta vinculación entre matemáticas y determinismo:

«Porque, si los hombres comprendieran con claridad el orden total de la Naturaleza percibirían que todas las cosas tienen una necesidad igual a aquéllas que son objeto de estudio en la matemática»<sup>11</sup>.

El determinismo es geométrico, porque son geométricas las leyes de la naturaleza, porque es determinista la actividad eterna e inmutable de Dios y porque, salvo los impedimentos de nuestra ignorancia, debe ser determinista nuestro conocimiento racional. Reparemos en esto, ya que, si luego vamos a decir que el geometrismo de Espinosa no es total, su respuesta bien podría ser que esto se debe precisamente a las deficiencias de nuestro conocimiento, porque si fuésemos capaces de conocerlo todo *sub specie aeterni tatis*, entonces no habría fisuras en nuestra visión geometrizarante de la realidad.

En tercer lugar, y a pesar de las objeciones que el propio Espinosa reconoce, según acabamos de apuntar, no hay duda de la enorme confianza que él tiene en el sistema expuesto de la *Ética*. Como cualquier filósofo, sabe distinguir perfectamente entre las exigencias de la vida y las de la razón filosofante. Para la vida basta la conjetura, atenerse a lo verosímil, renunciar a la demostración. Pero en la especulación *veritatem cogimur sequi*<sup>12</sup>.

Y Espinosa tiene conciencia de que no sólo ha perseguido la verdad, sino de que la ha conseguido en su filosofía, y de que la ha conseguido con rigor de verdad matemática:

«No presumo, pues, de haber descubierto la mejor filosofía pero sé que es verdadera la que yo entiendo. Y si me preguntas cómo sé esto, te respondo que lo sé del mismo modo que tú sabes que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; y no negaré que esto es suficiente quien tenga un cerebro sano y no sueñe espíritus inmundos, los cuales nos inspiran ideas falsas semejantes a las verdaderas: en efecto, lo verdadero es criterio (*index*) de sí mismo y de los falsos»<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> TTP, C. VI, pág. 170.

<sup>11</sup> CM, II, c. IX.

<sup>12</sup> Carta 56, pág. 190.

<sup>13</sup> Carta 76, pág. 233.

Es importante esta conciencia de haber logrado una filosofía verdadera con una verdad tan estricta como la de una deducción geométrica. Lo cual —y hay que decirlo una vez más— no significa que Espinosa haya pensado que todas las verdades que componen su filosofía y las demostraciones de cada una de estas verdades estén investidas de ese rigor matemático. Eso es un ideal, pero lo importante es haber encontrado el camino e incluso haber recorrido algunas etapas. De nuevo otro texto manifestativo del reconocimiento de la limitación del matematicismo:

«Recabas, a fin de probar que hay espíritus en el mundo, unas pruebas con fuerza demostrativa, siendo así que de éstas hay muy pocas en lo que al mundo se refiere e incluso no existe ninguna, al margen de las pruebas matemáticas, que tenga el grado de certeza que hemos deseado, dado que nos damos por contentos con conjeturas probables y verosímiles. Si las razones con las que se prueban las cosas fueran demostraciones, se descubriría que sólo los necios y obstinados se opondrían a ellas. Pero, querido amigo, no somos tan afortunados... La prueba demostrativa es la que va de la causa al efecto y la que va del efecto a la causa. Hay algunos de este tipo, pero son muy pocas»<sup>14</sup>.

Cabría decir, frente al pasaje que acabamos de citar, que, si son tan pocas las verdades que podemos lograr instaurar en este nivel de rigor matemático, acaso no es el método geométrico el mejor, a la hora de intentar exponer y justificar un sistema de tantas ambiciones comprensivas como, de hecho, es el de nuestro autor. Aparte de que él podría respondernos que esto sería contentarnos con algo inferior, hay otra respuesta que tiene mucho que ver con lo que venimos exponiendo sobre la coherencia del geometrismo con el planteamiento del sistema de Espinosa. Se trata de la intención salvífica y liberadora de la filosofía de Espinosa. Este intento salvífico y liberador, como se echa de ver en las tres partes últimas de la *Ética*, se cumple principalmente en la «racionalización» del dinamismo afectivo y pasional del hombre. Pues bien, este dominio racional de las pasiones y afectos sólo se logra cuando se llega a una visión de tales pasiones y afectos como *necesarios*. Siendo esto así, resulta que, al optar por una salvación en el reconocimiento de la necesidad, se opta, al mismo tiempo, por el método matemático como el mejor camino para el logro de esa salvación. Este nos parece a nosotros que es el sentido de aquel pasaje del TP, donde, tras decir que se acerca a las cuestiones políticas con intento de someterlas a una demostración rigurosa, continúa:

---

<sup>14</sup> Carta 55, págs. 186-187.

«Para analizar las cosas referentes a esta ciencia con la misma libertad de espíritu de la que hacemos uso respecto de las cosas matemáticas, me preocupé cuidadosamente de entender las acciones humanas y de no hacerlas objeto de risa, de lamentaciones ni de rechazo; y por ello consideré los afectos humanos... no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que pertenecen a ella de la misma manera que a la naturaleza del aire pertenece el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas semejantes; y estas cosas, aunque resultan incómodas, son, sin embargo, necesarias y tienen causas ciertas mediante las cuales intentamos entender su naturaleza»<sup>15</sup>.

### *El carácter modélico del saber geométrico*

Que el «orden geométrico» o, más en general, el matemático ejerce una atracción modélica sobre todo el quehacer filosófico del siglo XVII en el contexto racionalista, es algo generalmente admitido<sup>16</sup>. Y Espinosa no es, ciertamente, una excepción a esta regla general. Ahora bien, en su caso la atracción modélica se cumple primordialmente por vía geométrica, como hace patente, sin más, el título de su obra fundamental. ¿Dónde están las razones de esta atracción? Nos parece que, para responder a esta pregunta, debemos acudir al DIE. En efecto, es allí donde encontramos expuestas dos tesis atinentes a este propósito. Nos referimos a la concepción de la mente como *automa spirituale* y al modo de entender la definición.

La concepción de la mente (*anima*) *quasi aliquod automa spirituale* se nos presenta en el DIE como resultante, por una parte, de la fidelidad a la concepción de la ciencia como conocimiento que va de la causa al efecto<sup>17</sup>, y, por otra, de haber descubierto por reflexión que las ideas verdaderas se generan en y desde el entendimiento mismo (17 bis). Si recordamos que el punto de partida está en la posesión de la idea verdadera<sup>18</sup>, nos encontramos con que esa idea debe estar en el entendimiento y proceder de él; y con que, si vamos a hacer ciencia, esa idea tiene que convertirse en «causa» desde la cual vayamos a los efectos que de ella se deducen o por ella producen, según

<sup>15</sup> TP, C. I, § IV. Esta sería, posiblemente, la perspectiva desde la que hay que entender la famosa frase del Prefacio a la III parte de la *Ética: De Affectum itaque natura et viribus, ac Mentis in eosdem potentia, eadem Methodo agam, qua in praecedentibus de Deo et Mente egi, et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset.*

<sup>16</sup> Cfr. RÁBADE, S.: *Método y pensamiento en la modernidad*. Narcea, Madrid, 1981.

<sup>17</sup> *Veram scientiam procedere a causa ad effectus*, DIE, pág. 27.

<sup>17 bis</sup> *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... Quare id, quod forman verae cogitationis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum, et ab intellectus natura deducendum. Ob c., pág. 22.*

<sup>18</sup> *Ob. c., pág. 11.*

los casos. Habida cuenta del automatismo del intelecto, tenemos que la ciencia se ha de generar desde unas o desde muy pocas ideas poseídas por ese intelecto, tal como la geometría, desde un exiguo número de «definiciones», genera una ciencia completa. Y esto nos aboca a la definición.

Por ello, el carácter modélico del método geométrico tiene mucho que ver con el modo como Espinosa entiende las definiciones. Para nuestro autor el mejor modo de obtener una conclusión es partir de una ciencia particular afirmativa, «es decir, de una definición verdadera y legítima»<sup>19</sup>. Esta identificación entre esencia y definición es algo, para él, indiscutible, ya que una definición perfecta debe explicar la esencia íntima de la cosa definida<sup>20</sup>. Y esto es y debe ser así, porque una genuina definición debe tener un carácter genético y generante: genético, por cuanto debe explicar el «origen» de la esencia definida; y generante, porque, desde tal definición, deben poder explicarse y justificarse las propiedades de la esencia definida<sup>21</sup>. Por eso —se nos dice— no es la verdadera definición del círculo aquella en la que se nos diga que es una figura en la que los radios que van del centro a la circunferencia son iguales; sino que habría que decir que es una figura descrita por una línea que tiene un extremo fijo y el otro móvil, resultando, de esta manera, que la definición anterior es una simple consecuencia inferida de esta segunda.

Pues bien, a lo que hay que aspirar es a conseguir estas definiciones genéticas y generantes al estilo de la geometría e, igual que sucede en la geometría, conseguir que las definiciones de que partimos sean pocas y claras. Que este ideal cree haberlo encontrado nuestro filósofo, es indudable e incluso nos atreveríamos a decir que se le puede haber ocurrido que su filosofía superó a la geometría, por cuanto cabría pensar que de la primera definición de la *Ética*, la de *causa sui*, se infiere, de algún modo, todo el resto. Que esto, sin embargo, no es así, lo tendremos que poner de manifiesto cuando aludamos a las innegables quiebras que el ideal geométrico tiene en nuestro filósofo. Ahora bien, nada de ello debe invalidar el hecho de que Espinosa tenía este ideal, situación puesta de manifiesto en el DIE cuando, por ejemplo, nos dice que, para que nuestra mente refleje el orden total de la naturaleza,

«debe producir todas sus ideas a partir de aquella que refleja el origen y la fuente de toda la Naturaleza, para que esa misma idea sea también la fuente de las demás ideas»<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> *Ob. c.*, pág. 29.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ob. c.*, pág. 13.

<sup>23</sup> *Ob. c.*, pág. 25.

Por eso, en la misma obra, reclama que conozcamos a Dios de la misma manera que conocemos la naturaleza del triángulo<sup>23</sup>. Sólo así se cumplirá aquel rigor absoluto que él cree haber alcanzado en su sistema, convicción que permitirá hacer estas pasmosas afirmaciones que ya hemos citado:

«Mas pienso que he demostrado con suficiente claridad (*vida Prop. 16*) que de la potencia suprema de Dios, o sea, de la naturaleza infinita, han dimanado necesariamente infinitas cosas de infinitos modos, es decir, todas, o que se siguen siempre con idéntica necesidad; del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos»<sup>24</sup>.

Tras lo que estamos diciendo, permítasenos resumirlo todo con las acertadas expresiones de Guérout: «Lo que funda un paralelo tal entre la geometría y la metafísica reside en el hecho de que la revelación del entendimiento como potencia de lo verdadero le viene dada al hombre precisamente por la geometría. En la geometría el hombre aprehende en acto la producción espontánea de ideas por su pensamiento, y ve imponérsele la verdad de estas ideas, debido a que, al producirlas él mismo, las capta interiormente en su génesis. En virtud de esto, efectivamente, las ideas encierran necesariamente en sí mismas el conocimiento de su causa o razón total, y se certifican como necesariamente verdaderas. Más aún, sólo las ideas de este tipo pueden imponerse como verdaderas. De aquí resulta que el hombre, no habiendo visto producirse tales ideas en ninguna otra parte más que en la geometría, confiere a ésta de golpe el privilegio de lo verdadero. En consecuencia, si la metafísica es posible como ciencia, debe poder, también ella, poner en juego esta ponencia de lo verdadero, de tal manera que el entendimiento produzca espontáneamente las ideas de los seres reales igual que la geometría produce espontáneamente las ideas de los seres de razón. De esta suerte obtendrá para sus ideas la misma verdad intrínseca que la geometría obtiene para las suyas»<sup>25</sup>.

### *Caracteres y estructura del método*

He aquí un aspecto del que, dentro del geometrismo de Espinosa, nos gustaría hablar con generosidad. Pero si, fieles al modo de exponer que venimos observando, queremos fundamentalmente que sea

<sup>24</sup> E, I, pr. 17, *schol.*

<sup>25</sup> GUÉROUT, M.: *Spinoza, Dieu (Ethique, I)*. Aubier-Montaigne, París, 1968, páginas 28-29.

nuestro filósofo el que hable, nos encontramos con que es bastante poco lo que vamos a poder decir, porque poco es lo que sobre este aspecto nos dejó dicho. ¿Razón de esto? La dejamos apuntada más atrás: el método geométrico es el ejercido, no el tematizado por Espinosa. Volvamos a la vieja contienda, nada fácil de dirimir, sobre que el DIE tematiza un método y la *Etica* pone en práctica otro. Que no es así del todo, lo hemos apuntado ya de pasada; sin embargo, se hace forzoso reconocer que, si la *Etica* no nos hubiera quedado con la vestidura metodológica con la que efectivamente quedó, no hubiéramos contado con motivo suficiente para llevar adelante nuestra afirmación de que el geometrismo es algo intrínseco a la filosofía definitiva de Espinosa. Es el modo efectivo de hacer filosofía en la *Etica* lo que tiene que hacernos olvidar que el método geométrico sirvió como medio expositivo de una filosofía ajena, y no del todo admitida, en los *Principia*, y lo que tiene que hacernos releer el DIE buscando presencias geométricas tras fórmulas que, en una primera lectura, no parecen delatarlas. Es a la luz de una filosofía «genética», desarrollada en un proceso en el que no sólo son, sino que tienen que ser, absolutamente paralelos el orden de las razones (ideas) y el de las cosas (realidad formal), como se hace posible una lectura geométrica de ciertos pasajes del DIE. Traer a presencia algunos de estos pasajes creemos que puede ser de ayuda en la tarea que ahora nos proponemos.

Desde esta perspectiva geométrica, que, por ser tal, es deductiva y es genética, debe entenderse la afirmación que aparece bastante pronto en el DIE:

«Finalmente, a partir de esto último que hemos afirmado, a saber, que la idea tiene que guardar correspondencia con su esencia formal, se hace patente, a su vez, que, para que nuestra mente refleje de modo absoluto el ejemplar de la Naturaleza, debe producir todas sus ideas a partir de aquella que refleja el origen y la fuente de toda la Naturaleza, para que esa misma idea sea también la fuente de las demás ideas»<sup>26</sup>.

Reparamos: proceso deductivo que no es de simple inferencia, sino de «producción» (*producere*), porque las razones, como las cosas, no se infieren simplemente, sino que se «generan»; y ello desde una única idea, con un ideal de máxima simplicidad deductiva que muy posiblemente, según habremos de ver, no llegó a obtenerse en la *Etica*. En la misma línea, con mayor riqueza, está lo que sigue:

«Para que todas las ideas sean reducidas a una sola, nos esforzaremos en concatenarlas y ordenarlas de tal manera, que nuestra men-

<sup>26</sup> DIE, pág. 13.

te, en cuanto sea posible, refleje objetivamente la formalidad de la naturaleza en cuanto a su totalidad y en cuanto a sus partes»<sup>27</sup>.

Y para que este ideal se cumpla, se exige *que una cosa sea concebida o por su sola esencia, o por su causa próxima*<sup>28</sup>. Un modo tal de concatenación y ordenación si lo va a llevar a ejercicio la *Etica*, definiendo lo que es *in se* por su sola esencia, y lo que es *non in se* por la causa próxima, es decir, la *substantia, causa sui, Deus*, por una parte, y, por otra, los *modi* o *affectiones*<sup>29</sup>.

En todo esto es de suma importancia prevenir equívocos: no se trata de partir de ideas o conceptos «abstractos» o de contenidos puramente ideales, sino que lo que hay que hacer es

«que siempre llevemos a cabo la deducción de nuestras ideas a partir de las realidades físicas o de los entes reales, avanzando, en cuanto ello sea posible, según la serie de las causas desde un ente real a otro ente real»<sup>30</sup>.

Por supuesto, estos entes físicos y reales no pueden ser los entes singulares mudables, sino la serie *rerum fixarum aeternarumque*<sup>31</sup>, porque las propias cosas singulares y mudables dependen, en su ser y en su producirse ordenado y «genético», de las cosas fijas y eternas y de las leyes en ellas inscritas como en sus genuinos códigos<sup>32</sup>. Estas cosas fijas y eternas, siendo ellas mismas algo singular, sin embargo, por su presencia ubicua y su amplísima potencia, funcionarán para nosotros como universales (*erunt nobis tanquam universalia*), porque son tanto el marco de definición de las cosas singulares como su causa próxima<sup>33</sup>. Es decir, son la posibilidad de definir y explicar la génesis de las cosas singulares.

No obstante, hay que volver a insistir en que el geometrismo del DIE no pasa de ser un geometrismo de segunda lectura, una revisión desde la filosofía efectiva de la *Etica*. El geometrismo de Espinosa es el geometrismo de la *Etica*. Pero la *Etica* no teorizó sobre el geometrismo: lo practica, alude a ello ocasionalmente, pero sin detenerse en ningún momento a explicar su estructura y caracteres.

<sup>27</sup> *Ob. c.*, pág. 28.

<sup>28</sup> *Ut res concipiatur vel per solam suam essentiam, vel per proximam suam causam. (Ibid.)*

<sup>29</sup> Cabría añadir, también, textos que abundan en lo mismo, por ejemplo, aquel en el que se nos invita a inquirir *an detur quoddam Ens, et simul quale, quod sit omnium rerum causa, ut ejus essentia objectiva sit etiam causa omnium nostrarum idearum. Ob. c.*, pág. 30. O aquel en que se nos decía que estaríamos en posesión del método más perfecto cuando hubiéramos alcanzado la idea del Ente perfectísimo. *Ob. c.*, pág. 15.

<sup>30</sup> *Ob. c.*, pág. 30.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ob. c.*, pág. 31.

<sup>33</sup> *Ibid.*

Esto hemos de rastrearlo trabajosamente, sin que, acaso, sea posible una conclusión muy clara.

Nos parece que no está de más decir que se trata de un matematicismo y geometrismo bastante distinto del de Descartes, aunque a éste, por la pluma de Meyer, se le reconozca una especie de pontificado en la aplicación del método matemático a la filosofía<sup>34</sup>. La diferencia a que apuntamos puede quedar patente, si recordamos que Descartes, englobando básicamente el geometrismo bajo la rúbrica de la síntesis, afirmaba que, «aunque en los asuntos geométricos se haga muy adecuadamente uso de ella tras la analítica, sin embargo no se puede aplicar tan cómodamente a los asuntos metafísicos»<sup>35</sup>. En Espinosa, la situación se invierte: es el procedimiento sintético-geométrico, y no el análisis, lo que hasta tal punto se acomoda a su metafísica, que, sin ese procedimiento, la metafísica de la *Ética* sería irrealizable.

Además de esto, la *mathesis* cartesiana que considera las cosas bajo el aspecto formal del orden y de la medida<sup>36</sup> le quedaba estrecha a nuestro filósofo, sobre todo si el orden de que se trata es considerado fundamentalmente como una *habitud*, una relación que tiende a ser considerada estáticamente, cuando lo que el holandés necesita es una geometría que explique la producción y la génesis de la realidad. Por fin, no podemos olvidar que en Descartes el matematicismo es un modelo de procedimiento para llegar a la certeza, resultando, por lo mismo, no necesario para la metafísica e incluso no recomendado, según dejamos dicho anteriormente<sup>37</sup>. Nada mejor, para ver cómo Espinosa eleva la geometría al nivel de motor de la metafísica, que hacer nuestra esta exposición resumida de Cassirer: «Descartes, al reducir toda la realidad física a determinaciones puramente geométricas, señala cuidadosamente que lo que aquí se persigue no es una ordenación del *ser*, sino una ordenación del *conocer*, que no se mira, aquí, a la entidad interior de las cosas, sino a la posición lógica de los conceptos... Para Espinosa, no existe semejante limitación: la verdadera conexión de los conceptos lleva directamente en sí la garantía de la absoluta realidad de los objetos. La sucesión rigurosa de los pensamientos, determina por sí misma, el modo cómo los unos brotan deductivamente de los otros, refleja el proceso real, por virtud del cual cobran existencia las cosas concretas»<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> *Principia*. Prólogo de Mayer, pág. 104.

<sup>35</sup> *Resp.* II, AT, VII, pág. 156.

<sup>36</sup> *Regulae ad direct. ing.*, Reg. IV, AT, X, págs. 376-377.

<sup>37</sup> ... *Ex his omnibus est concludendum, non quidem solas Arithmeticam et Geometriam esse addiscendas, sed tantummodo rectum veritatis iter quaerentes circa nullum objectum debere occupari, de que non possit habere certitudinem arithmetica et Geometrica demonstrationibus aequalem.* *Op.*, Reg. II, pág. 366.

<sup>38</sup> CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento*, II. Trad. de W. Rocas, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1956, págs. 28-29.

Volvamos ya a la cuestión inicial: ¿cuál es la estructura del método geométrico usado por Espinosa? Si la pregunta la entendemos en el sentido de que se interroga por los elementos que se cree no pueden faltarle a un método que se adjetive como geométrico, entonces no parece haber dificultad en asentir a lo que cualquier tratadista o estudioso de nuestro filósofo suele decir. Wolfson, por ejemplo, tras recordar que cuantos han usado el método geométrico han tenido como fuente de inspiración a Euclides, señala los cuatro elementos, partes o etapas de dicho método: primero, un conjunto de verdades fundamentales que funcionarán como primeros principios y premisas de la demostración. Pueden ser definiciones, postulados y axiomas o nociones comunes. Segundo, lo que se trata de demostrar, es decir, la proposición que se ha de obtener demostrativamente como conclusión. Tercero, el proceso demostrativo mismo, que va de lo conocido (primeros principios) a lo desconocido (conclusión). Cuarto, las deducciones, las explicaciones y las proposiciones suplementarias que se presentan en forma de corolarios, escolios y lemas<sup>39</sup>. También Meyer, en el famoso prólogo de los *Principia*, recoge estos elementos básicos —*praemisis Definitionibus, Postulatis ac Axiomatibus, Propositiones earumque Demonstrationes subjunguntur*<sup>40</sup>.

Si hay que destacar un momento o elemento fundamental en el método, indudablemente hay que dar la primacía al momento primero. Y es natural que así sea, ya que, por tratarse de un proceso demostrativo, si se carece de las definiciones, postulados o axiomas que constituyen ese primer momento, el proceso deductivo se hace inviable<sup>41</sup>. Importa recordar esto, porque, a su luz, comprendemos la importancia que, en el ejercicio efectivo del método en la *Ética*, tienen las definiciones, axiomas y postulados con que se abre cada una de las partes de la obra. Concretamente se trata de ocho definiciones y siete axiomas en la I parte; siete definiciones y cinco axiomas en la II; tres definiciones y dos postulados en la III; ocho definiciones y un axioma en la IV; y dos axiomas en la V. Repárese en que, como es obvio, es en la I parte donde se necesitan más principios o elementos fundamentales para poner en marcha el método, habiendo una progresiva disminución, en términos generales, en las partes siguientes, de tal modo que la V y última sólo necesita contar con dos axiomas nuevos en su punto de partida. Nos parece que cabe decir que nuestro filósofo opera con una gran economía o austeridad de elementos fundamentales en el punto de partida, característica que nos parece importante, si tenemos en cuenta que se trata de poner las bases de la exposición geométrica de un sistema que intenta dar

<sup>39</sup> WOLFSON, H. A.: *The philosophy of Spinoza*, ed. cit., vol. I, pág. 40.

<sup>40</sup> PPC, Prol., pág. 104.

<sup>41</sup> L. c., pág. 103.

cuenta global de toda la realidad. Indudablemente, no se había olvidado de aquella austeridad con que había concebido el método deductivo ya en el TTP:

«Ahora bien, dado que para deducir las cosas partiendo sólo de nociones intelectuales, se requiere frecuentemente una larga concatenación de percepciones, y, además, se requiere también precaución extrema, agudeza de ingenio y una extremada moderación, cosas todas que raramente se encuentran en los hombres, por ello los hombres prefieren dejarse enseñar por la experiencia antes que deducir todas sus percepciones a partir de un número reducido de axiomas y concatenarlas entre sí»<sup>42</sup>.

Es decir, por larga que haya de ser la cadena de razonamientos (*longa concatenatio*), debe partirse de un exiguo número de principios o de axiomas (*ex paucis axiomatibus*), debiendo desarrollarse el proceso en la conexión mutua de unas razones con otras (*invicem concatenare*). Se ve claro, pues, que, un pudiendo ser prolijo el camino por su longitud, ha de ser austero en sus elementos y riguroso en su proceder. Por eso piensa nuestro filósofo que no es para todos, sino sólo para aquellos que estén educados en la cautela (*praecautio*), que cuenten con agudeza de ingenio (*perspicacitas*) y sepan moderarse (*continentia*), cualidades que, sobre todo tomadas en conjunto, no son frecuentes en los hombres (*raro in hominibus reperiuntur*).

Ahora bien, el hecho de haber enumerado en el mismo plano como elementos o principios básicos del método a las definiciones, los axiomas y los postulados, no debe hacernos olvidar que no están los tres en el mismo nivel, sino que la auténtica fundamentalidad corresponde, sin lugar a dudas, a la definición. Esto está ya perfectamente claro en el DIE, donde se nos había dicho que *el recto camino de investigar consiste en formar pensamientos a partir de alguna definición dada*<sup>43</sup>. Pero no vale cualquier definición. Tiene que ser una definición real, no «inventada», o de una cosa simplemente consabida, como si me da por inventarme mentalmente un templo de determinadas dimensiones, construido con tales materiales, etc.<sup>44</sup>.

Esa definición debe explicar la esencia íntima de la cosa definida, sin permitir que la esencia se vea sustituida por alguna propiedad<sup>45</sup>. Debe, en segundo lugar y tratándose de cosas creadas, incluir la causa próxima o hacerse por ella; y debe, por fin, ser tal que de ella puedan inferirse todas las propiedades de la cosa<sup>46</sup>. En la enumeración de

<sup>42</sup> TTP, c. V, pág. 152.

<sup>43</sup> *Recta inveniendi via est ex data aliqua definitione cogitationes formare.* DIE, pág. 29.

<sup>44</sup> Carta 9, págs. 31-32.

<sup>45</sup> DIE, pág. 29.

<sup>46</sup> *Ibid.*

todos estos caracteres de la definición está dando por supuesto algo que ya ha dejado claro anteriormente y repite ahora: la definición de que se trata y la única que nos vale, precisamente porque es una definición *real*, no es la definición de algo abstracto, sino la definición de una esencia particular afirmativa. Debe ser algo particular, porque, cuanto más especial (particular) es una idea, tanto es más distinta y, por lo mismo, más clara<sup>47</sup>. Y debe ser afirmativa en su contenido, aunque sea negativa en su expresión verbal, porque no se ve cómo un contenido de negación puede generar un proceso de conclusiones<sup>48</sup>. El carácter afirmativo y la inclusión de la causa próxima nos atrevemos a decir que son las exigencias básicas de la definición espinosista (por supuesto, si se trata de definir lo increado, cabría decir que se cumple también, en su nivel, la inclusión de la causa próxima, porque lo increado debe ser entendido y definido como *causa sui*). Creemos que esto se puede confirmar con el siguiente pasaje de una de las cartas:

«Ahora bien, a fin de saber a partir de qué idea entre muchas (posibles) de una cosa se pueden deducir las propiedades de un sujeto, hago observar únicamente esto: que esa idea o definición de la cosa exprese la causa eficiente»<sup>49</sup>.

Por eso —nos dice a continuación— debo definir el círculo como el espacio descrito por una línea, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil, porque esta definición expresa la causa eficiente y de ella puedo inferir todas las propiedades del círculo. Sencillamente, volvemos a estar ante el carácter genético de las definiciones exigidas por el método geométrico y coherentes con él. Permítasenos otra vez hacer nuestras las afirmaciones de Cassirer: «Toda auténtica definición científica es, por tanto, *genética*: no se limita a copiar un objeto existente, sino que pone de manifiesto *las leyes de su propia formación*. Así, por ejemplo, no basta con explicar la circunferencia como una figura en la que todos los puntos se hallan situados a la misma distancia del centro común, pues lo que con ello designamos no es más que *una cualidad* concreta de la circunferencia, que no constituye, ni mucho menos, su *esencia* conceptual. Para captar ésta, es necesario indicar la regla de la *construcción* de la circunferencia, explicarla, por tanto, como aquella figura geométrica que nace mediante el movimiento de rotación de una línea recta en torno a uno de sus dos puntos extremos, considerado como fijo... El método de la geometría nos enseña, así, a conocer una variedad de contenidos individuales, nacidos sin embargo conforme a una ley universal. Y es esto y solamente esto lo que le permite servir de modelo a la metafísica. La función de la meta-

<sup>47</sup> *Ob. c.*, pág. 30.

<sup>48</sup> *L. c.*, págs. 29-30.

<sup>49</sup> Carta 60, pág. 200.

física no consiste en reducir el múltiple ser vivo de los fenómenos a conceptos genéricos vacíos, sino en comprenderlo y desarrollarlo en su sucesión natural y partiendo de las condiciones reales que lo engendran»<sup>50</sup>.

Reparemos que, una vez más contra Descartes, no estamos aquí en un análisis matemático al servicio del *ordo cognoscendi*, sino que, por el contrario, nos movemos en el *ordo essendi*, debiendo aquél subordinarse a éste. Por eso, el sistema de Espinosa no empezará desde un *cogito* como primera certeza subjetiva que nos abocará más tarde a Dios, primera verdad en el *ordo essendi*. Aquí empezaremos por Dios, e igual que todas las cosas se derivan de él, lo mismo debe suceder con nuestras ideas. Por ello, como muy bien apunta Guérout, mientras en Descartes el geometrismo sólo significa fidelidad a la norma que confiere a la geometría su rigor, por el contrario, en nuestro autor el método es geométrico, porque construye los conceptos o ideas de los objetos<sup>51</sup>.

Es así, y sólo así, como el método geométrico cumplirá aquel ideal de ser el método *optima* y *tutissima*, el mejor y el más seguro, según la expresión de Meyer al comienzo de su famoso *Prólogo*. Y será el mejor y más seguro para la metafísica, ya que, del mismo modo que la geometría está segura de la verdad de sus conocimientos por deducirlos de definiciones genéticas que tienen como punto de partida el principio infinito de la cantidad, igualmente debe estar segura la metafísica de la verdad de sus afirmaciones si opera con definiciones genéticas que se forman a partir de un principio absoluto (Dios-Substancia). Una y otra, geometría y metafísica, sólo tendrán que preocuparse del rigor en la concatenación de sus deducciones<sup>52</sup>.

### *Un sistema geométrico*

Si lo que venimos diciendo tiene sentido y refleja, tal como creemos, el pensamiento de Espinosa, no debe extrañar que hablemos ahora de un «sistema geométrico». En cierta manera esto ha quedado apuntado, sobre todo cuando nos hemos referido a la coherencia entre método y sistema. Pero nos parece necesario algo más: intentar ver el carácter geométrico del sistema mismo, porque su autor se autodisciplinó a «pensar geoméricamente». Sólo así cabrá intentar discernir si el *ordine geometrico demonstrata* que figura en el título de la *Ética* es la simple enunciación de un método elegido, aunque no obligado, o si, por el contrario, el *ordo geometricus* es el único método que a Espi-

<sup>50</sup> CASSIRER, E.: *Ob. c.*, págs. 25-26.

<sup>51</sup> GUÉROULT, M.: *Spinoza. Dieu (Ethique, I)*, ed. cit., pág. 36.

<sup>52</sup> GUÉROULT, M.: *Ob. c.*, pág. 27.

nosa le cabía elegir en su contexto histórico por exigencias internas de su modo de pensar y del intento sistematizador de su pensamiento.

Comencemos por aclarar que la distinción entre *ser* y *deber ser* que algunos sistemas adoptaron expresamente y que cabe proyectar sobre otros, principalmente si se distingue entre el *ser* y *operar natural* y el *ser* y *operar moral*, es una distinción que no puede tener cabida en el sistema de nuestro autor. En él el *ser* no *es sin más*, sino que *debe ser*, *tiene que ser* necesariamente. Una de las formulaciones más explícitas es la siguiente:

«De la necesidad de la naturaleza divina tuvieron que seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todas las cosas que pueden caer bajo el intelecto infinito)»<sup>53</sup>.

Se parte, para este absoluto *deber ser*, de la necesidad de Dios, al cual, definido como *causa sui*, hay que concebirlo como absolutamente necesario en su esencia y en su existencia. Pues bien, si Dios *obra con la misma necesidad con la que existe*<sup>54</sup>, dado que Dios es causa eficiente inmanente de todas las cosas<sup>55</sup>, es forzoso afirmar que todas las cosas y sus modificaciones *sequi debent*, tienen que seguirse, sin que contingencia alguna, azar o casualidad, pueda romper la absoluta obligación ontológica del *tener que ser*. Dicho de otra manera, estamos en el reino de la más absoluta necesidad.

En este punto hay que tener presente el determinismo espinosista, determinismo al que cabría considerar como una categoría funcional dentro del sistema de nuestro autor<sup>56</sup>. Conviene, sin embargo, no confundir el determinismo con la necesidad, o no reducir, minimizándola, la necesidad al determinismo. Porque, entre las muchas formas de entender el determinismo, una podría ser convertir en deterministas todos los procesos naturales, incluidos los actos humanos, porque una voluntad superior así lo determinó, siendo posible que esa voluntad determinante fuese, en sí misma, libre: todo determinado, menos la voluntad determinante. O cabe incluso entender el determinismo de tal modo que no afecte sólo a las cosas naturales, sino al mismo ser superior, el cual, si cabe hablar así, se autoimpone la determinación. Este último es el modo como pensó Séneca poder esquivar hábilmente la contraposición entre el fatalismo estoico y la libertad de Dios:

«Sírvase la naturaleza de sus cuerpos a su gusto; nosotros, alegres y valientes para todo, pensemos que nada nuestro perece. ¿Qué es lo propio de un varón bueno? Ofrecerse al hado. Es una gran satisfac-

<sup>53</sup> S, I, pr. 16.

<sup>54</sup> Dios *eadem, qua existit, necessitate agit* (E, IV, Proef).

<sup>55</sup> E, I, pr. 16, cor. 1; pr. 18, etc.

<sup>56</sup> E, I, pr. 29.

ción el dejarse arrastrar con el universo. Sea lo que sea lo que nos determinó a vivir de este modo y a morir de esta manera, eso mismo vincula a los dioses con idéntica necesidad. Aquel mismo que es el fundador y rector de todas las cosas, escribió, sin duda, los hados, pero también los sigue; obedece siempre, mandó una sola vez»<sup>67</sup>.

No es ninguno de estos el caso de Espinosa. Su determinismo no es más que la aplicación y concreción a los procesos naturales de la absoluta necesidad ontológica, sin que quepa, desde ninguna perspectiva, hablar de un determinismo decidido o impuesto: es el determinismo de la rigurosa necesidad en el ser y en el operar que es esencial tanto a la *Natura Naturans* como a la *Natura Naturata*, pero siendo siempre la de la *Natura Naturata* una «expresión» o explicitación de la *Natura Naturans*. Por eso es obvio que Espinosa nos hable casi siempre de la necesidad desde la *Essentia actuosa Dei*, ya que, si *todo lo que existe, existe en Dios, y sin Dios nada puede existir ni ser concebido*<sup>68</sup>, de la necesidad de Dios se infiere con absoluta inevitabilidad la necesidad de cualquier realidad distinta (no separada) de Dios.

Cabría decir que también la metafísica tradicional había entendido a Dios como el ser necesario. Así es, por el acento de esa necesidad se ponía más en el ser que en el operar, por entender que había que dejarle a Dios una infinita libertad de decisión, ya que, sin ella, no se veía modo de explicar coherentemente la creación en el tiempo, los milagros, etc. Es esta libertad no necesitada la que Espinosa le niega a Dios por creerla atentatoria contra su infinita perfección e inmutabilidad. Esta inflexión hacia un mayor rigor en el modo de entender la necesidad divina aparece en diversos pasajes del TTP, por ejemplo, en el c, IV; y está formulada con claridad en CM:

«Pues si los hombres comprendieron con claridad el orden total de la naturaleza, descubrirían que todas las cosas son tan necesarias como aquellas que son tratadas en la matemática; mas, como esto supera el conocimiento humano, por eso determinadas cosas son juzgadas por nosotros como posibles, pero no como necesarias. Por consiguiente, o hay que decir que Dios no puede nada, porque todas las cosas son realmente necesarias; o que lo puede todo, y que la necesidad que descubrimos en las cosas proviene exclusivamente del decreto de Dios»<sup>69</sup>.

Esta necesidad divina, transiendo toda la realidad, es un motivo reiterante y hasta machacón de la *Etica*. Pocos textos más significativos que el de pr. 17 de la I parte. Tras afirmar que *Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit*, dirá después, haciendo honor

<sup>67</sup> *De prov.*, 5, 7.

<sup>68</sup> *Quiequid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest* (E, I, pr. 15).

<sup>69</sup> CM, II, c. IX.

al *mos* y *ordo geometricus*, que todas las cosas han tenido que proceder de Dios con la misma necesidad absoluta con que se siguen las secuencias matemáticas<sup>60</sup>.

Por eso las cosas no han podido ser producidas por Dios con modo y orden distintos de como han sido y son producidas<sup>61</sup>, porque, si pudiesen haber sido producidas con naturaleza distinta o determinadas a operar de modo distinto, «entonces también la naturaleza de Dios podría ser distinta de lo que ya es», lo cual es absurdo<sup>62</sup>. En una palabra, *la necesidad de las cosas es la misma necesidad de la eterna naturaleza de Dios*<sup>63</sup>.

Creemos que sería superfluo insistir más en este punto: las cosas son necesarias con la misma necesidad divina y el modelo para comprender y explicar esta necesidad, según vimos con los textos, es la necesidad geométrica. En cambio, parece conveniente decir algo sobre el modo de conocer las cosas necesarias. En principio, lo necesario *debe ser conocido como necesario*.

Que así tenga que ser, es lógico dentro de la gnoseología de Espinosa. Si no conocemos como necesario lo que realmente es necesario, nuestro conocimiento no cumple las exigencias de verdad y de adecuación. Por tanto, superado el primer nivel de conocimiento (sentidos e imaginación), entramos en los dominios del conocimiento necesario de lo necesario. Por eso, tras establecer en la pr. 40 de la II parte de la *Ética* los tres niveles de conocimiento, se nos dirá respecto de la razón:

«Es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas no como contingentes, sino como necesarias»<sup>64</sup>.

Y el motivo lo aduce la demostración al afirmar que a la razón le corresponde *res vere percipere*, percibir las cosas con verdad, o sea, *ut in se sunt*, como son en sí; y en sí no son contingentes, sino necesarias. Precisamente porque la razón tiene que conocer las cosas como necesarias, ya, en el cor. II de la misma proposición, a ella se atribuye conocer las cosas *sub quadam aeternitatis specie*, expresión que nos debe resultar clara, si recordamos que, por virtud de su necesidad, las cosas se incorporan a la necesidad de su causa, Dios, trascendiendo así la duración para integrarse también en la eternidad que corresponde a Dios. El mismo Espinosa se encarga de recordarnos esto, al

<sup>60</sup> E, I, pr. 17, cor. 2, schol.

<sup>61</sup> E, I, pr. 33.

<sup>62</sup> L. c., dem.

<sup>63</sup> *Rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae necessitas* (E, II, pr. 44, cor. 2, dem.).

<sup>64</sup> E, II, pr. 44.

decirnos en la demostración del corolario citado que *haec rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae necessitas*.

Que esta visión necesaria de la realidad necesaria es una visión geometrizable, nos parece inferirse de la afirmación espinosista de que se trata de una necesidad nacida de su pertenencia a una infinita cadena causal, cadena que, según comparaciones aducidas anteriormente, debe contar con el rigor de la inferencia geométrica. El texto de Espinosa dice así:

«La mente comprende que todas las cosas son necesarias, y que están determinadas a existir y a operar por virtud de un infinito nexo de causas»<sup>65</sup>.

Con ello, de nuevo nos vemos abocados al genetismo entrañado en el sistema y en la concepción de la realidad en él propuesta. En efecto, para nuestro filósofo no se trata tanto de ver cómo son las cosas en su ser constituido, cuanto de asistir a su modo geométrico de constituirse: «El método de la geometría nos enseña, así, a conocer una variedad de contenidos individuales, nacidos sin embargo conforme a una ley universal. Y es esto y solamente esto lo que le permite servir de verdadero modelo a la metafísica. La función de la metafísica no consiste en reducir el múltiple ser vivo de los fenómenos a conceptos genéricos vacíos, sino en comprenderlo y desarrollarlo en su sucesión natural y partiendo de las condiciones reales que lo engendran. La meta del conocimiento filosófico sólo se alcanza cuando, gracias a este método, *se conoce lo particular como algo particular*, cuando se le señala, así, el lugar unívoco que le corresponde dentro de la trabazón total de la naturaleza, del lugar que en ella ocupa y en el que nace»<sup>66</sup>.

Así es como en Espinosa, acaso con más perfección que en ningún otro racionalista, se consigue la coincidencia, si es que no identificación, de la *causa* y la *ratio*. Y sólo cuando tiene lugar esta coincidencia se puede realizar aquel ideal que proponía el DIE: *que nuestra mente refleje de modo absoluto el ejemplar de la Naturaleza*<sup>67</sup>.

Esta visión necesitarista y geometrizable de la realidad hace que el *operari* de la *Natura* pueda ser entendido como un *sequi* matemático<sup>68</sup>. Y sería curioso confirmar este intercambio funcional entre el *operari* y el *sequi*, viendo el gran número de veces que el término *sequi*, de clara progenie lógico-deductiva, tiene en la obra de Espinosa

<sup>65</sup> E, V, pr 6, *dem.*

<sup>66</sup> CASSIRER, E.: *Ob. c.*, págs. 26-27.

<sup>67</sup> *Ut mens nostra omnino referat Naturae exemplar* (DIE, pág. 13).

<sup>68</sup> CASSIRER, E.: *Ob. c.*, pág. 48.

una significación ontológica en equivalencia a producirse, generarse, etcétera<sup>69</sup>.

Y no olvidemos que de este modo de ver la realidad no se exceptúa al hombre. Y no hay excepción para el hombre no sólo porque es una parte de la naturaleza, sino porque el hombre requiere este conocimiento necesario en orden al dominio de sus afectos y pasiones, dominio que se hace imprescindible para obtener la felicidad, meta del pensar espinosista:

«En cuanto la mente entiende todas las cosas como necesarias, en ese mismo grado posee un poder mayor sobre los afectos, es decir, se ve menos afectada por los mismos»<sup>70</sup>.

Desde esta perspectiva se entiende muy bien el propósito de un tratamiento geométrico de los afectos y pasiones, tal como, de hecho, se plantea en el Prefacio de la III parte:

«Voy a tratar, pues, sobre la naturaleza y las fuerzas de los afectos y sobre el poder de la mente respecto de ellos, con el mismo método con el que traté antes sobre Dios y sobre la Mente; y consideraré las acciones y apetitos humanos como si se tratase de un problema de líneas, de planos o de cuerpos.»

Se intenta, porque así lo exige el fin felicitante y salvífico de la filosofía, establecer y aclarar la potencia de la mente sobre los afectos y acciones del hombre. Para ello, deben ser sometidos a un tratamiento geométrico como partes y elementos de la *Natura*, igual que fueron tratados geoméricamente en las partes anteriores Dios (*Natura Naturans*) y la mente (parte central de la *Natura Naturata*). Sólo asistiendo a su génesis y desarrollo geométrico podrá el hombre saber el puesto de cada uno de sus afectos y pasiones y, por lo tanto, sabrá cómo debe comportarse con ellos y someterlos a la potencia de su mente.

El resultado de este sistema, proyectado y realizado desde un estilo geométrico de pensar, es una concepción majestuosa y serena de la naturaleza, donde todo tiene su lugar y todo acontece como debe acontecer. La naturaleza, la realidad, tiene esa identificación e identidad consigo misma que se deriva de su originación y desarrollo de carácter geométrico. Este es el sentido solemne de aquella profesión en la identidad de la naturaleza que hace en el *Praef.* de la III parte de la *Etica*:

«Mas este es mi modo de entender las cosas: en la naturaleza no se produce nada que pueda atribuirse a defecto de la misma; en efec-

<sup>69</sup> Puede verse, a simple título de ejemplo, en E, I, Axioma III; pr. 16; pr. 17, cor. 2, *Schol.*; pr. 21, etc.

<sup>70</sup> E, V, pr. 6.

to, la Naturaleza es siempre la misma así como es también en todas partes la misma la virtud y el mismo su poder de obrar; es decir, las leyes y las reglas de la naturaleza, según las cuales se producen todas las cosas, cambiando de unas formas a otras, son siempre y en todas partes las mismas, y, por ello, debe ser también la misma la razón de entender la naturaleza de las cosas, sean éstas cuales sean, es decir, deben ser entendidas mediante leyes y reglas universales de la Naturaleza.»

Es ver la naturaleza y la realidad desde una perspectiva eterna, con la eterna majestad de la uniformidad, si bien —debe tenerse en cuenta— no se trata de la uniformidad de lo estático e inmóvil, sino de la majestad de las reglas inmutables de la generación, producción y cambio, aunque a esta visión majestuosa sólo se accede raras veces y tras laboriosos esfuerzos que rompan con el modo habitual de entender las cosas al que nos inclinan las limitaciones y defectos de nuestra razón. Este creemos es el sentido del siguiente párrafo:

«La Naturaleza no se siente contenida en las leyes de la razón humana, las cuales no pretenden más que la verdad útil y la conservación de los hombres, sino que está contenida en otras infinitas leyes que miran al orden eterno de toda la Naturaleza, del que el hombre es una partícula, y por la sola necesidad de este orden todos los individuos están determinados a existir y a operar de un modo cierto. Así pues, todo lo que en la Naturaleza nos parece ridículo, absurdo o malo, proviene del hecho de que conocemos las cosas sólo parcialmente y de que ignoramos, en su mayor parte, el orden y coherencia de la Naturaleza total»<sup>71</sup>.

### *Geometrismo y conocimiento de razón*

¿En qué género o nivel de conocimiento se instala el geometrismo espinosista? Nos parece que la respuesta a esta pregunta sólo cabe hacerla con una distinción. Efectivamente, si entendemos el geometrismo como el estilo de pensar de un autor determinista, que tiene una visión necesitante y, en definitiva, unificante de la realidad por virtud del monismo sustancial, entonces habría que responder que el geometrismo, como expresión de esa visión penetrativa de la realidad, debe instalarse en el nivel superior de conocimiento, que es, para nuestro autor, la intuición. Esa visión intuitiva de rigor geométrico es la que engendra en nosotros amor hacia la realidad inmutable y eterna, haciéndonos tomar conciencia de que a ella pertenecemos —*cujus re-*

<sup>71</sup> TP, C. I, § VIII, págs. 8-9.

<sup>72</sup> E, V, pr. 20, *schol.*

<sup>73</sup> *Sentimus experimurque nos aeternos esse* (E, V, pr. 23, *schol.*).

<sup>74</sup> E, V, pr. 33.

*vera sumus compotes*—<sup>72</sup>, hasta llegar a poder decir el famoso *senti-mos y experimentamos que somos eternos*<sup>73</sup>. Por eso, el amor que surge de este tercero y supremo género de conocimiento es un *amor intelectual* de Dios<sup>74</sup>, porque sólo el amor intelectual, que es el único eterno<sup>75</sup> por ser parte del infinito amor con que Dios se ama a sí mismo<sup>76</sup>, puede ser el amor propio de esa experiencia de eternidad que tenemos por ser partícipes de la realidad eterna misma.

Ahora bien, este es el geometrismo que subyace y, si queremos, que impulsa el pensar de Espinosa, pero no es el geometrismo al que suele aludirse cuando de geometrismo se habla en nuestro autor, es decir, el geometrismo que, con mayor o menor rigor, sirvió de vehículo y motor del sistema y que incluso constituyó, en su obra fundamental, el rostro expresivo del mismo. Este es el geometrismo al que, entendida la expresión con generosidad, cabría denominar «geometrismo metódico».

Pues bien, desde esta perspectiva, hay que responder a la pregunta que nos planteábamos afirmando que tal geometrismo se instala en el segundo nivel o género de conocimiento. Nos parece que esta afirmación no debe ofrecer dificultad en su aceptación. Si, como hemos visto, el método geométrico, más ejercido que tematizado por nuestro autor, se caracteriza como un discurso genético adaptado al modelo de la geometría tal como él la entendía, debiendo expresarse en correcta formulación demostrativa, según las explicaciones del *Prólogo* de Meyer refrendadas por el propio Espinosa, entonces este método geométrico sólo puede instalarse en el segundo género de conocimiento, o en el nivel de la razón. Si prescindimos una vez más de *Corto Tratado*, cuya terminología en éste como en otros puntos carece del rigor de las obras posteriores, vemos que en el DIE se presenta este género de conocimiento (tercero en la división cuatrimembre que allí hace) como un proceso discursivo para obtener conclusiones<sup>77</sup>. A su vez, en la II parte de *Ética*, aunque no se mencione explícitamente este carácter discursivo, que, sin embargo, podemos suponer aludido en el término «razón» con que se lo denomina, sin embargo, el método discursivo queda de manifiesto en el ejemplo de la regla de tres que acompaña siempre a la división de los géneros de conocimiento<sup>78</sup>.

Puede alguien sorprenderse de que el método propio ejercido por Espinosa no coincida con el nivel superior de conocimiento en él. Sin embargo, no hay lugar para tal sorpresa, si aceptamos que la intuición o tercer género es, casi siempre, más un ideal que una realidad en el caso del hombre. Si recordamos que ya en DIE nos había dicho que

<sup>72</sup> E, V, pr. 34, *cor.*

<sup>73</sup> E, V, pr. 36.

<sup>77</sup> DIE, pág. 7.

<sup>78</sup> E, II, pr. 40, *schol.* 2.

las cosas que había conocido de este modo habían sido muy pocas<sup>79</sup>, y que en las últimas líneas de la *Etica*, refiriéndose a la unión intuitiva con Dios como meta de toda la filosofía, nos dice que *adeo raro reperitur* —se obtiene muy raras veces—<sup>80</sup>, resultará evidente que no es la intuición el género de conocimiento habitual en el que Espinosa desarrolla su reflexión filosófica. Este género está constituido por el nivel de la razón, y ello tanto por servir, y por ser el único que sirve, de preparación para el tercero, como porque reúne las condiciones y cumple las exigencias que el método geométrico requiere.

Efectivamente, la razón pone en nuestras manos un conocimiento que tiene el carácter de necesidad<sup>81</sup>, aspecto insoslayable en un autor en el que *res vere percipere* —conocer las cosas con verdad— es conocerlas con necesidad<sup>82</sup>. Asimismo, se trata de un conocimiento que elimina la duda<sup>83</sup> y no tiene peligro de error<sup>84</sup>, aunque para esto sea preciso ser extraordinariamente cautos —*nisi maxime caventibus*<sup>85</sup>. Mas, si se toman las debidas cautelas, entonces este conocimiento nos reporta excepcionales resultados, ya que *es proprio de la Naturaleza de la razón percibir las cosas bajo cierta perspectiva de eternidad*<sup>86</sup>.

Conviene, no obstante, advertir que, a pesar de estas excelencias de la razón, aún se queda distante de la intuición o tercer género, especialmente en un punto: el conocimiento de las esencias particulares. Esto es prerrogativa del tercer género. Y este conocimiento de las esencias particulares es, por supuesto, la meta de Espinosa<sup>87</sup>. Es importante tenerlo en cuenta, ya que si al método geométrico, por pertenecer al nivel de la «razón», le está vedado el acceso a las esencias particulares, y, sin embargo, el método geométrico y la «razón» son conocimiento verdadero y adecuado, según la *Etica*, quiere decir que deben conocer esencias, pero no por y desde la particularidad de la esencia y, si se nos permite la expresión, desde su núcleo esencial constitutivo. ¿Cuál es este otro modo de conocer esencias? las *nociones comunes* y las *propiedades*: se conoce la esencia en aquello que tiene de común con otras y se la conoce por sus propiedades.

El tema de las *nociones comunes* ha atormentado a los comentaristas de Espinosa. Y es obvio que así sea: estamos frente a una pieza a la que, como vamos a ver, se concede un papel de relieve en el método, pero los escasos textos con que contamos casi se reducen a

<sup>79</sup> DIE, pág. 8.

<sup>80</sup> E, V, pr. 42, *schol.*

<sup>81</sup> E, II, pr. 44.

<sup>82</sup> *L. c., dem.*

<sup>83</sup> E, V, pr. 36, *schol.*

<sup>84</sup> DIE, pág. 10.

<sup>85</sup> *Ob. c.*, pág. 8, nota 2.

<sup>86</sup> *De Natura Rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere* (E, II, pr. 44, *cor. 2*).

<sup>87</sup> DIE, pág. 7, nota; E, II, pr. 44, *cor. 2, dem*; V, pr. 36, *schol.*

destacar la importancia que tienen, sin decirnos apenas nada sobre cómo deben entenderse. Acaso la parquedad de los textos se deba a que no se trata de un elemento original del espinosismo, sino de algo que, en definitiva, hay que poner en el haber de la tradición estoica (*κοινὰ ἔννοια*), cuya presencia en nuestro autor ha sido reconocida desde siempre. La renovación del estoicismo en el momento de Espinosa pudo haber convertido a las «naciones comunes» en un concepto de aceptación generalizado, con lo que cualquier autor se podía considerar dispensado de explicaciones y justificaciones. Habida cuenta de esto, al menos como hipótesis, pasemos a los textos que nos señalan el papel de las *naciones comunes* en la demostración espinosiana y, por tanto, en el método geométrico.

De ellas se nos dice que son *fundamenta rationis*<sup>88</sup> —fundamentos de la razón— y *ratiocinii nostri fundamenta*<sup>89</sup>. Con las dos afirmaciones parece indicarse que son, por una parte, los elementos fundamentales constitutivos de ese nivel de conocimiento que llamamos «razón», y, por otra, que son el fundamento del procedimiento propio de la razón, que es el raciocinio o demostración. Pues bien, ya se las entiende como *axiomata seu communes animi notiones*<sup>90</sup>, ya como *quae omnibus communia sunt*<sup>91</sup>, ya como aquello en lo que *omnia corpora conveniunt*<sup>92</sup>, es evidente que, perteneciendo a las cosas singulares, no son, sin embargo, lo que constituye la singularidad de esas cosas<sup>93</sup>. Ahora bien, siendo comunes a todas las cosas, y no sólo a los cuerpos, como algún texto aislado puede hacer pensar, son también *omnibus hominibus communes*<sup>94</sup>. Con ello reúnen los requisitos para la más correcta y rigurosa demostración, al ser conocidas por todos los hombres y ser poseídas por todas las cosas. Deben, pues, ser entendidas como aquello que, por ser común a las cosas singulares, tiene valor tanto en el orden del ser como en el orden del conocer<sup>95</sup>, o sea como unas propiedades metafísicas que se ven y deben verse correspondidas en el entendimiento por ideas adecuadas<sup>96</sup>. Desde luego, se puede comprobar que el término «propiedad» o conocimiento por propiedades aparece a la hora de caracterizar el conocimiento peculiar

<sup>88</sup> E, II, pr. 44.

<sup>89</sup> E, II, pr. 40, *schol.* 1.

<sup>90</sup> PP, *Praef.*, pág. 103.

<sup>91</sup> E, II, pr. 44, *cor.* 2, *dem.*

<sup>92</sup> E, II, pr. 38, *cor.*

<sup>93</sup> Una vez más habría que avisar aquí contra algunos descuidos en el uso de su propia terminología técnica por parte de Espinosa. Nos referimos, concretamente, a aquellos pasajes en que las «naciones comunes» son calificadas como «universales», siendo así que los universales, en rigor, pertenecen, por abstractos, al dominio de la imaginación. Cfr. a este respecto, HUBBELING, H. G.: *Spinoza's Methodology*, Van Gorcum, Assen, 1964, pág. 16.

<sup>94</sup> E, II, pr. 38, *ibid.*

<sup>95</sup> DI VONA, P.: *Studi sull'Ontologia di Spinoza*. I. Florencia, 1960, pág. 163.

<sup>96</sup> L. c., pág. 162.

de la razón, tanto en el DIE <sup>97</sup>, como en la *Etica*, donde se la define como el conocimiento por nociones comunes y por ideas adecuadas de las propiedades de las cosas <sup>98</sup>. Como apunta Guérault, puede, también en esto, haber tenido presente nuestro autor el modelo metódico de la matemática y de la física, cuyas genuinas demostraciones debían contar con y partir de unos elementos o principios comunes claramente conocidos y universalmente aceptados <sup>99</sup>.

¿A qué resultado se puede llegar tras todo esto, en orden a comprender la pertenencia del método geométrico al orden de la razón? Se puede responder que el conocimiento demostrativo por nociones comunes consiste básicamente en la aplicación a las realidades singulares de aquello que conocemos y que es propiedad común de las cosas, o, al menos, de un cierto género de cosas, para, de esta manera, determinar la realidad de cada cosa singular en relación con la propiedad o propiedades en cuestión. También cabría decir que es la aplicación de una regla, principio o axioma «universal» a las cosas singulares. Es decir, desde las reglas o nociones comunes deducimos —y podemos añadir: deducimos con rigor geométrico— las cosas singulares que obedecen y tienen que obedecer estas reglas, o que poseen y tienen que poseer los elementos comunes <sup>100</sup>. Sólo así la razón, y el método geométrico como la forma más estricta de ejercicio de la razón, ponen al hombre en el arduo y difícil camino de llegar a conocer por intuición las esencias singulares de las cosas. Pero esta intuición de esencias sería imposible, si no fuera precedida por las laboriosas demostraciones que nos acercan con verdad a las cosas, aunque no nos descubran su esencia íntima.

### *Los límites del geometrismo*

No se puede cerrar una reflexión expositiva y, en cierta medida, crítica sobre el geometrismo de Espinosa sin hacer alguna referencia a sus limitaciones. Hemos repetido varias veces que Espinosa no tematiza, sino que practica el geometrismo. Al lector de la *Etica*, obra focal en todo este tema, en una primera lectura se le puede imponer la impresión de que está ante un geometrismo rígido y sin fisuras. ¿Es así en realidad? De nuevo quisiéramos hacer distinciones a la hora de responder. Creemos que se puede hacer, prácticamente sin restricciones, la afirmación de que Espinosa es un autor que asumió,

<sup>97</sup> DIE, pág. 7.

<sup>98</sup> *Ex eo quod notiones communes, rerumque proprietatum ideas adaequatas habeamus* (E. II, pr. 40, schol. 2).

<sup>99</sup> GUÉROULT, M.: *Spinoza. L'âme (Ethique, II)*. Ed. cit., pág. 362.

<sup>100</sup> *Ob. c.*, págs. 389-390.

consciente e inconscientemente, un claro y consecuente estilo de pensar geométrico. Sólo este estilo de pensar está de acuerdo con el conjunto y hasta con los detalles de su sistema: unidad sustancial, necesitarismo, determinismo, proceso genético constitutivo de la realidad en génesis descendente desde la unicidad sustancial hasta la pluralidad modal, etc. Naturalmente, lo lógico es que el estilo geométrico de pensar se corresponda con el método geométrico en el que el geometrismo de pensamiento se debe incubar y exponer. Pero, ¿es así?

Sinceramente creemos que no, al menos en su totalidad. Y esto no tiene por qué ser, en principio, un ataque a Espinosa y al modo concreto como desarrolló su filosofía en la *Ética*. Efectivamente, cabe reconocer que la realidad se produce y procesualiza *ordine geometrico*; cabe, como consecuencia de esto, reconocer también que el modo único correcto, aspirando a un ideal expositivo, de explicar esa realidad tiene que ser el método geométrico; cabe, asimismo, en fidelidad a estos imperativos, adoptar el método geométrico. Y, sin embargo, a pesar de todo lo dicho, cabe también tener que acabar reconociendo que el método geométrico ejercido no es perfecto y que está lleno de quiebras o de limitaciones. ¿Es contradictorio esto? No, por la sencilla razón de que, para que el método geométrico fuera perfecto, tendría que empezar por ser perfecto el conocimiento que el hombre tiene de la realidad. Y no es esto lo que Espinosa sostiene. Primero, porque el conocimiento absolutamente verdadero es el de tercer género, o sea la intuición, y ya desde el DIE sabemos que son muy pocas —*per pauca*— las cosas conocidas por este tercer género. Segundo, porque, aunque, según hemos expuesto, el método geométrico queda instalado al nivel de la razón o segundo género, tampoco conocemos todas las cosas según la razón, ya que, en muchos casos, nos quedamos en el plano sensoperceptual o imaginativo, que, por su imperfección, es refractario al rigor geométrico.

Aparte de todo esto, sería indicio de clara soberbia filosófica pretender encajar y conocer con rigor geométrico dentro de un sistema la realidad total y todas sus partes. Sin que Espinosa, como casi ningún filósofo, sea un modelo de humildad, creemos, no obstante, que se mantuvo al margen de esta soberbia. Una empresa sistemático-noética de ese calibre la consideraba superior a las fuerzas del entendimiento humano. Así lo confiesa expresamente:

«Parece haber no poco de dificultad en que podamos llegar al conocimiento de estas cosas singulares: ya que percibir todas las cosas al mismo tiempo es tarea que excede con mucho las fuerzas del entendimiento humano»<sup>101</sup>.

<sup>101</sup> DIE, pág. 31.

Lo razonable, entonces, puede ser reconocer que Espinosa puso en práctica el método geométrico en la génesis y exposición de su filosofía sin conseguir, de hecho, una perfección que él mismo creía inalcanzable. Por eso su geometrismo tiene quiebras y limitaciones, de las que no resulta especialmente difícil señalar algunos ejemplos.

Una observación fundamental que sitúa el geometrismo de Espinosa, tal como se nos presenta en la *Ética*, es la negación del carácter lineal de tal geometrismo. Sería lineal, si todo el desarrollo de la *Ética*, en sus diversas partes, se siguiera, con consecuencia geométrica, de las ocho definiciones y siete axiomas que encabezan la primera parte; o, también, si las definiciones y axiomas (II parte), las definiciones y postulados (III parte), las definiciones y un axioma (IV parte), o simplemente los axiomas (V parte) fueran simple aplicación o desarrollo de los de la primera. Sin embargo, no nos parece que haya que ser muy exigentes para negar que esto sea así. El ejemplo más ilustrador a este respecto puede estar en los axiomas de la parte II. No olvidemos que el objeto de esta parte va a ser el desarrollo (¿geométrico?) de los atributos y modos de la extensión y del pensamiento. Pues bien, los axiomas de base tienen más carácter de formulación resultante de la experiencia que de principios axiomáticos estrictamente tales; y, por supuesto, están en desconexión con las definiciones y axiomas que forman la cabecera del sistema:

II. *El hombre piensa*

IV. *Sentimos que un cuerpo es afectado de muchos modos*

Parece difícil rebatir el carácter factual del axioma dos y el sentido empírico o experimental del cuarto. Sin embargo, ambos van a ser fundamentales para el desarrollo geométrico del pensamiento y de la extensión. Con ello la segunda parte de la *Ética* iniciaría su marcha más por vía inductiva que deductivo-geométrica.

Si alguien objeta que en esto cabe ver sólo un defecto de formulación, para hacer, con estas formulaciones cercanas a los hechos y a la experiencia, más inteligible la teoría, cabría responder que, por muy generosos que queramos ser, no es fácil admitir que se trate de defecto de formulación, porque lo que subyace bajo tales formulaciones, ni es una intuición de esencias ni tampoco una definición, ni un postulado o un auténtico axioma, que son el inevitable punto de partida del método geométrico, según queda de manifiesto en el tantas veces aludido *Prólogo* de Meyer.

Ahora bien, más grave podría ser, a la hora de una crítica, señalar que algunos pasos o elementos fundamentales en la constitución y desarrollo del sistema distan mucho de ser resultado de un proceso

geométrico. Esta objeción cabría hacerla nada menos que contra los atributos, salvo que concedamos que la admisión de su realidad constituya uno de los principios del sistema.

Posiblemente el punto donde, desde siempre, se ha reconocido la quiebra más clara del genetismo geométrico de Espinosa esté en los modos, sobre todo en los modos finitos. Basta, en efecto, leer desde esta perspectiva las pr. 21-23, o también, por ejemplo, la 28 de la primera parte para darse cuenta de que de lo infinito (punto de partida) sólo puede derivarse lo infinito. La salida de Espinosa es *dar por supuesto*, pero *no deducir* los modos finitos en «coeternidad» con Dios mismo, como parece que debe entenderse la pr. 28.

Naturalmente, si en elementos tan medulares del sistema como son los atributos y los modos finitos se pierde la nitidez de la línea geométrica, por fuerza esto tiene que acaecer con más frecuencia en la III y IV parte, al estudiar los afectos y pasiones y su dinámica mutua. Por muy geométrico que sea el propósito que se hace en el *Praef.* de la III parte, se tiene la impresión, según se va avanzando en medio de la prolijidad de las proposiciones, de que, en muchas ocasiones, más que asistir a una deducción geométrica, estamos asistiendo a análisis lingüísticos, semánticos e incluso a simples análisis psicológicos de aquellos fenómenos que, por reflexión, descubrimos en nuestro dinamismo interno.

A todo esto cabe añadir que, incluso en su forma externa, Espinosa rompe el modo de proceder del método geométrico, sobre todo en los nada infrecuentes largos escollos, siempre tan clarificadores precisamente por estar exentos de la rigidez del método al que, ciertamente, sirven, pero del que, indudablemente, no se los puede considerar como partes estrictas. Escolios y apéndices, sin oponerse al método, son, sin duda, piezas que, al menos, lo flexibilizan <sup>102</sup>.

Sergio RÁBADE ROMEO

---

<sup>102</sup> PARKINSON, G. H. R.: *Spinoza's Theory of Knowledge*. Ed. cit., pág. 34.