


# Spinoza y la filosofía verdadera. Estudio a partir de las recepciones de Burgh, Steno y Leibniz

Leila Jabase  
Universidad Nacional de Córdoba - CONICET (Argentina) ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.88966>

Recibido: 31 de mayo de 2023 / Aceptado: 14 de septiembre de 2023

**ES Resumen:** el presente artículo aborda la pregunta por la filosofía, las ideas y la verdad en el pensamiento spinoziano, así como el camino para acceder a ellas. Para esto, trazamos un recorrido histórico que comprende una serie de cartas y comentarios que incluyen a Burgh, Steno y Leibniz. Esto nos permitirá, por un lado, mostrar la relevancia histórico-filosófica del debate y, por otro, sostener nuestra hipótesis, según la cual Spinoza consideraría su filosofía como verdadera porque parte de una concepción sobre la naturaleza misma de las ideas que no otorga un estatuto de realidad al error en cuanto tal, dado que en la inmanencia spinoziana no hay ideas completamente inadecuadas o falsas.

**Palabras clave:** alma; error; filosofía; idea; verdad.

## ENG Spinoza and the true philosophy. A study from the receptions of Burgh, Steno and Leibniz

**ENG Abstract:** this article addresses the question of philosophy, ideas and truth in Spinozian thought, as well as the way to access them. For this purpose, we trace a historical journey through a series of letters and commentaries by Burgh, Steno and Leibniz. This will allow us, on the one hand, to show the historical-philosophical relevance of the debate and, on the other hand, to support our hypothesis, according to which Spinoza would consider his philosophy as true because it is based on a conception of the very nature of ideas that does not grant a status of reality to error as such, since in Spinozian immanence there are no completely inadequate or false ideas.

**Keywords:** error; idea; philosophy; soul; truth.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Spinoza y la filosofía verdadera. 3. Los idiotas, las iletradas y el acceso a la filosofía. 4. Contra los escépticos o 'misósofos': Leibniz, Steno y la polémica spinoziana. 5. Verum index sui et falsi: acerca de la verdad y el error. 6. Consideraciones finales. Homo cogitat: la filosofía verdadera como beatitud.

**Cómo citar:** Jabase, L. (2024) "Spinoza y la filosofía verdadera. Estudio a partir de las recepciones de Burgh, Steno y Leibniz". *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41 (1), 39-50.

*No habrá nunca una puerta. Estás adentro  
y el alcázar abarca el universo  
y no tiene ni anverso ni reverso  
ni externo muro ni secreto centro.*

Jorge Luis Borges

### 1. Introducción

Hacia finales de 1675, Spinoza recibe desde Florencia una extensa y apasionada carta de Albert Burgh, un antiguo pupilo suyo que también había sido un amigo y admirador de su filosofía. El joven holandés le había

prometido a Spinoza escribirle si en su viaje a Italia le ocurriese algo digno de ser contado. Esto acontece, en efecto, cuando encuentra allí su fe católica y decide entrar en la Iglesia, dejando atrás las enseñanzas del *Deus sive natura*. Emprende así la redacción de

su carta en la que le implora a Spinoza que se convierta a su misma fe, la cual considera ahora como la única verdadera. Sin embargo, a medida que el texto avanza, el tono de las palabras se eleva hasta volverse abiertamente agresivo. Al punto de enunciar que la filosofía de quien fuera su maestro es tan incierta y fútil como lo es toda la filosofía, y que, finalmente, Spinoza no es más que “[un] miserable pigmeo, [un] vil gusanillo de la tierra, peor aún, ceniza y alimento de gusanos”.<sup>1</sup> Como veremos, nos quedaremos ante todo con cierta interpelación que el joven pupilo le dirige a Spinoza, dejando de lado los agravios, para pensar las dimensiones de lo que ella pone de manifiesto: la pregunta por la filosofía como tal. Luego, analizaremos la posterior respuesta que Spinoza redacta, así como la relación con el científico y teólogo danés Steno, que también le escribe a Spinoza a propósito de su filosofía. Seguidamente, veremos el efecto que estos intercambios tienen en Leibniz, quien en 1677 escribe una serie de comentarios sobre las disputas que tanto Burgh como Steno habían tenido con Spinoza. De este modo, se verá cómo a partir de estas cartas y comentarios se pone en evidencia la relevancia histórica y filosófica de un debate que involucra un entramado de personajes significativos, que responden de maneras diferentes a un asunto en común. Al mismo tiempo, emerge una cuestión de relevancia para el pensamiento spinoziano, como es la temática de la verdad, la naturaleza de la actividad filosófica y el acceso a ella, así como la respuesta a quienes la desprecian. En efecto, veremos que para Spinoza su filosofía es la filosofía verdadera, como lo es toda filosofía que implique la afirmación de ideas adecuadas. Sobre esta base, nuestra hipótesis es que Spinoza considera que su filosofía es verdadera porque se basa en una concepción de la naturaleza misma de las ideas que no otorga un estatuto de realidad al error como tal, dado que en la inmanencia spinoziana no hay ideas completamente inadecuadas o falsas. Por lo cual Spinoza también dirá que la verdad no precisa de un signo para ser identificada, pues ella es índice de sí misma y de lo falso. Asimismo, dada dicha naturaleza verdadera de las ideas, abordaremos el estatuto del error, así como los conceptos de adecuación e inadecuación de las ideas, en el marco de la epistemología spinoziana. Igualmente, nos detendremos en la idea que es el alma, la cual a su vez es *en* el pensamiento o sea un atributo divino. Analizaremos el hecho de que nuestra alma en tanto que idea del cuerpo es comprendida entera y adecuadamente sólo por Dios, y que nosotros sólo lo hacemos en la medida en que comprendemos las afecciones de nuestro propio cuerpo. Al mismo tiempo, dado que somos *en* Dios, no podemos ser una idea falsa ni pueden ser totalmente falsas el compendio de ideas

que nos componen en tanto que somos un alma, ni aun ser “mejores” en un sentido ontológico trascendente, pues lo bueno y lo malo, lo peor y lo mejor son más bien formas para enunciar lo que nos es útil desde el punto de vista de los modos.

## 2. Spinoza y la filosofía verdadera

Podría decirse que las cartas de Burgh y Steno, si bien difieren en las formas y la calidad de los argumentos, son convergentes en varios puntos significativos, comenzando por el hecho de que ambos confrontan a Spinoza con la religión a la vez que explícitamente pretenden lograr su conversión a una de ellas en particular. Asimismo, Burgh y Steno coinciden en los caminos de vida que han elegido, puesto que luego de haber tenido amistad con nuestro filósofo, se convirtieron al catolicismo en Italia y reciben posteriormente la ordenación sacerdotal, decidiendo dejar de lado la filosofía. El vínculo de Burgh con Spinoza es desde 1668<sup>2</sup> primeramente como discípulo de Van den Enden y luego suyo, y Steno algunos años antes, alrededor de 1662-1663, siendo ya un reconocido anatomista.<sup>3</sup> Se considera que es durante este tiempo que ambos se vieron seducidos por sus ideas,<sup>4</sup> a la vez que frecuentaban el círculo de colegiantes de Leiden al que Spinoza pertenecía cuando vivía en la localidad cercana de Rijnsburg, y donde discutían con los cartesianos.<sup>5</sup>

En cuanto a la datación de las cartas, Steno afirma allí no haber cumplido aún el cuarto año en la Iglesia<sup>6</sup> y, puesto que la conversión de Steno tuvo lugar en noviembre de 1667, se considera que la carta fue escrita en 1671, cuatro años antes que la de Burgh, aunque fue impresa en 1675 en Florencia.<sup>7</sup> Sin embargo, comenzaremos por el estudio de la carta de Burgh pese a ser posterior a la de Steno, pues nos permite presentar más adecuadamente nuestro problema a la vez que seguimos la edición de Gebhardt por la

<sup>1</sup> Ep67, G/IV/283. Los textos de Spinoza se citarán según las siguientes abreviaturas: CM *Pensamientos Metafísicos*; E *Ética*; Ep *Epistolario*; TIE *Tratado de la reforma del entendimiento*; TTP *Tratado Teológico-político*; TP *Tratado Político*. A-(axioma), C-(corolario), E-(explicación), P-(proposición), Pref-(prefacio), S-(escolio), App-(apéndice), Ch-(capítulo) y D-(demostración). En los pasajes del TIE se añade el número de párrafo. Las referencias siguen la edición de Carl Gebhardt, y se citan como G/ número de volumen/ número de página/. Por último, seguimos la traducción castellana de la obra por Atilano Domínguez.

<sup>2</sup> Ver Scherz, G., “Biography of Nicolaus Steno”, en Kardel y Maquet (ed. & trans.) *Nicolaus Steno. Biography and Original Papers of a 17th Century Scientist*, Berlin, Springer-Verlag, 2013, p. 334.

<sup>3</sup> Scherz, 2013, p. 91. Asimismo, ver: Jorink, E., “*Modus politici vivendi*: Nicolaus Steno and the Dutch (Swammerdam, Spinoza and Other Friends), 1660–1664”, en Andrault, R. y Lærke, M. (eds.), *Steno and the Philosophers*, Leiden, Brill, 2018, p. 13.

<sup>4</sup> Según recoge Scherz, “un sacerdote calvinista, Johannes Sylvius, escribe más tarde con reproche al converso Steno: ‘Tú que eras digno de ser amigo de Spinoza’” (Scherz, 2013, p. 92, n. 110).

<sup>5</sup> El mismo Steno es muy ilustrativo sobre este punto: “Hace alrededor de quince o dieciséis años, estudiando yo en la Universidad de Leiden, en Holanda, tuve la ocasión de tratar con cierta familiaridad al llamado Spinoza (...). Mediante el trato con un tal Van Enden, sospechoso de ateísmo, y la lectura de la filosofía de Descartes, había comenzado a hacer una filosofía propia en la que lo explicaba todo por la sola materia” Steno, N., “Denuncia de Niels Stensen de la filosofía de Spinoza al Santo Oficio” en *Spinoza, B. Ética demostrada según el orden geométrico*, Anexo 1, trad. y ed. por Lomba, P., Madrid, Trotta, 2020, p. 429. Asimismo, ver Totaro, P., “Introduction”, en Spruit, L. & Totaro, P. (eds.), *The Vatican Manuscript of Spinoza’s Ethica*, Leiden/Boston, Brill, 2011, p. 10.

<sup>6</sup> Ep67Bis, G/IV/295.

<sup>7</sup> Fue recién descubierta en 1921 por W. Meijer, quien la publica en *Chronicon Spinozanum*. Véase: Stenonis, N., “Ad novae philosophiae reformatorem de vera philosophia epistola”, en *Chronicon Spinozanum vol. 1*, W. Meyer (ed.), La Haya, Curis Societatis Spinozanae, 1921, pp. 31-43.

cual se acostumbró a situarla cronológicamente de acuerdo a la fecha de impresión.<sup>8</sup>

Como decíamos, más allá del carácter repetitivo y cargado de agravios, creemos que en la carta de Burgh es posible encontrar un elemento de importancia para analizar, como es la pregunta de por qué la filosofía spinoziana sería la mejor entre todas las filosofías posibles. Burgh enuncia este interrogante de la siguiente manera:

¿Cómo sabe que su filosofía es la mejor filosofía entre todas las que antes fueron enseñadas en el mundo, las que se enseñan ahora, o las que serán enseñadas en el porvenir? ¿Acaso, para no mencionar la consideración de las futuras, ha examinado usted todas las filosofías, tanto antiguas como modernas, que se enseñan aquí, en la India y en todo el orbe terrestre? Y aunque las hubiese examinado debidamente, ¿cómo sabe que ha elegido la mejor?<sup>9</sup>

Seguidamente, dado que toda filosofía sería incierta y fútil, y en el caso de la de Spinoza, totalmente falsa y conduciría a quienes la siguen al desastre, Burgh lo exhorta a reconocer “su pésima herejía”,<sup>10</sup> a creer en Cristo crucificado, a librarse de la perversión de su naturaleza y reconciliarse así con la Iglesia. El camino de conversión le parece simple: redimirse de los pecados “advirtiendo la funesta arrogancia de sus pobres y alocados razonamientos”.<sup>11</sup> Toda la primera mitad de la carta se resume en similares planteos en los que se critica la posición de Spinoza respecto de la religión y su interpretación de la sagrada escritura, así como la incapacidad de la filosofía para dar cuenta de la naturaleza de las cosas o garantizar la salvación del alma. Las páginas restantes consisten en una extensa apología de la fe católica y de la autoridad de la Iglesia, cuya perdurabilidad a través de los siglos se nutriría de la vida ejemplar de sus miembros más insignes.

Pese a todos estos elementos, para no faltar a su ‘deber de amigo’, Spinoza recoge la pregunta principal de la carta de Burgh:

Parece que usted quiere hacer uso de la razón, y me pregunta cómo sé que mi filosofía es la mejor entre todas las que alguna vez fueron enseñadas en el mundo, se enseñan aún o serán enseñadas alguna vez en el porvenir. (...) Yo no presumo haber descubierto la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera. Pero si me pregunta cómo lo sé, responderé: del mismo modo que usted sabe que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; y que esto basta no lo negará nadie que tenga el cerebro sano, y no sueñe con espíritus inmundos que nos inspirarían ideas falsas, semejantes a las verdaderas. Pues lo verdadero es índice de sí mismo y de lo falso.<sup>12</sup>

La respuesta spinoziana condensa varios elementos en los que quisiéramos detenernos, pues responden a cómo Spinoza entiende tanto la filosofía como la naturaleza de la verdad. Primeramente, rechaza la pregunta por la mejor o peor y, con ello, la posibilidad de la comparación, como si no hubiera realmente una variedad de filosofías sino siempre la misma, la cual es la única y verdaderamente inteligible. Del mismo modo que no hay una variedad de resultados a la suma de los ángulos de un triángulo puesto que siempre se llegará al mismo número equivalente a dos rectos, tampoco hay una variedad o duplicación de la verdad. La idea verdadera es una y la misma, ya sea en la mente de Dios o en el entendimiento finito de uno de sus modos. Creemos que es a partir de ello como hay que pensar la afirmación de que Spinoza no presume haber descubierto la mejor filosofía, sino que sabe que entiende la verdadera, esto es, su propia filosofía. Pero el hecho de que sea verdadera, no necesariamente excluye a los demás sistemas filosóficos; la tesis de Spinoza no es una afirmación de carácter personal, puesto que su identidad, como cualquier otra, es histórica y situada en un mar de afectos fluctuantes. Spinoza no pretende concebirse como “un imperio dentro de otro imperio”,<sup>13</sup> pues sabe que es un modo finito que no puede concebirse por sí solo ni de manera total, y que se rige por las mismas leyes que rigen a todas y cada una de las determinaciones de la substancia. Antes bien, creemos que el núcleo en cuestión de la afirmación spinoziana es que no hay tal cosa como una filosofía totalmente falsa pues, siempre que hablemos de filosofía tratamos con una idea adecuada, la cual es una acción del entendimiento que brota de la fortaleza del alma, y que es la misma idea que encontramos en el Entendimiento de Dios. Por lo cual, decir que su filosofía es la filosofía verdadera involucra no solo la cuestión de la verdad y del conocimiento, sino también la naturaleza misma de las ideas y el hecho de ser determinaciones de un atributo divino. De modo que, aunque a primera vista podría parecer una respuesta que busca despachar rápidamente a un interlocutor necio, creemos que ella se condice y sustenta en su propia concepción ontológica. Este punto será retomado en nuestros últimos dos apartados.

### 3. Los idiotas, las iletradas y el acceso a la filosofía

En cuanto a la carta de Steno, no contamos con una respuesta de Spinoza y se desconoce si llegó siquiera a leerla. Sin embargo, es publicada luego por su autor con el título *Carta de Niels Stensen sobre la verdadera filosofía al reformador de la nueva filosofía*, volviéndose una suerte de panfleto anti spinozista. Poco tiempo después incluso denunciará a Spinoza ante el Santo Oficio en Italia, entregándoles una copia de la *Ética*, logrando así la inclusión de la obra en el *Index librorum prohibitorum*.<sup>14</sup> El núcleo principal de esta carta consiste en la acusación de que la filosofía de Spinoza es eminentemente materialista, contraria a la virtud, y que es una filosofía para pocos, pues excluye a quienes no son idóneos para

<sup>8</sup> Sobre este punto ver el artículo de Klever, W., “Steno's Statements on Spinoza and Spinozism”, en *Studia Spinozana* 6, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, pp. 303-316.

<sup>9</sup> Ep67, G/IV/281.

<sup>10</sup> Ep67, G/IV/282.

<sup>11</sup> Ep67, G/IV/283.

<sup>12</sup> Ep76, G/IV/319-320.

<sup>13</sup> E3Pref, G/II/137.

<sup>14</sup> Totaro, 2011, p. 20.

ella. De este modo, Steno le reclama a Spinoza que él se ocupa solo del destino del cuerpo, mostrándose incapaz de proveer un camino para la salvación del alma: “usted deja a quienes no son idóneos para su filosofía en un estado de vida tal, que es como si fuesen autómatas sin alma, nacidos exclusivamente para el cuerpo”.<sup>15</sup> En consecuencia, busca mostrarle a Spinoza que “sólo en el cristianismo encontrará la verdadera filosofía, que enseña de Dios cosas dignas de Dios, y del hombre cosas convenientes para el hombre”.<sup>16</sup> Seguidamente, Steno direcciona sus argumentos a convencer a Spinoza de que la verdadera filosofía no es la filosofía de la naturaleza, sea ella spinozista, cartesiana o cualquier otra, sino la enseñanza de las sagradas escrituras al mismo tiempo que el saber producto de la inspiración divina de los profetas. Más adelante también dirá que de nada le sirve a Spinoza declarar que reserva a la filosofía el cuidado del alma, “dado que su filosofía del alma no es más que un sistema de suposiciones”.<sup>17</sup> De este modo, su posición se presentará como abiertamente fideísta, a la vez que escéptica en lo que respecta al poder humano para obtener verdaderamente el más mínimo conocimiento del mundo. Tal es lo que su experiencia previa como filósofo natural, como anatomista y geólogo, lo ha llevado ahora a concluir: que nada puede ser realmente conocido mediante el poder humano, por lo que es preciso rechazar toda posibilidad de saber, y abrazar la afirmación de la religión como única fuente de verdad real. Steno dirá así, que “el perfecto cristiano es perfecto filósofo, incluso si solo se trata de una viejita, o de una sierva destinada a servicios humildes, o de un idiota cualquiera a los ojos del mundo, que se gana el pan lavando andrajos”.<sup>18</sup> A diferencia de la filosofía spinoziana, pues, la Iglesia les promete a todos la verdadera felicidad y seguridad, esto es, la felicidad y seguridad eterna, unida a la paz y a la verdad. A la vez, a diferencia de la filosofía, proporcionaría los medios necesarios para su consecución. “Y todo esto no lo promete únicamente a los doctos, o a los dotados de un ingenio particular (...), sino indistintamente a todos los seres humanos, cualquiera sea su edad, sexo o condición”;<sup>19</sup> para ello solo bastaría someterse y arrepentirse ante Dios.

Ahora bien, es importante esta apelación de Steno a la diversidad de los sujetos susceptibles de conocer la verdad sobre Dios y de ser salvados, pues pone en un primer plano la cuestión del acceso y del camino del conocimiento. A propósito de la filosofía spinoziana, existe una anécdota sobre esta problemática, presente en la biografía que en 1705 escribe Colerus, un predicador alemán de la comunidad luterana de La Haya que entrevista a personas que conocieron a Spinoza en vida. Allí puede leerse la respuesta de Spinoza a Van der Spyck, la casera

de la casa donde él vivía, y que, por su género, es ciertamente una interlocutora poco habitual.<sup>20</sup> La reconstrucción de Colerus reza como sigue:

Preguntándole en cierta ocasión su hospedera si, a su juicio, podría ella salvarse en su religión, [Spinoza] le contestó: «su religión es buena; no se preocupe de buscar otra para salvarse, con tal que usted la aplique a una vida tranquila y devota».<sup>21</sup>

Desde luego, es difícil determinar la exactitud o veracidad de este testimonio, así como la intención de Spinoza en esas palabras.<sup>22</sup> Pero si nos atenemos a lo que enseñan sus escritos, podría pensarse que Spinoza habló de manera veraz, pero con equivocidad, al decirle que puede salvarse con su religión. Pues difícilmente podía referirse a la salvación que es la beatitud de la filosofía o al amor intelectual de Dios que nace del tercer género de conocimiento, y no de la obediencia a una religión, como veremos en nuestro último apartado. Sin embargo, las palabras de Spinoza a Van der Spyck sí pueden ser una muestra de que finalmente la ética spinoziana trata acerca de vivir una vida justa, de buscar la composición y la potenciación de los afectos, y de procurar que muchos otros y otras, al igual que una, también puedan adquirir tal naturaleza.<sup>23</sup> Las palabras de Steno, por el contrario, parecen responder más a su posición fideísta respecto de la posibilidad del conocimiento, que al enaltecimiento de la capacidad de pensar de las personas simples. Asimismo, es posible pensar que Steno eleva a los idiotas y, por extensión, a las personas iletradas, así como a la figura de la mujer simple, porque abraza la fe y rechaza transitar el camino de la razón humana. En términos spinozistas, podríamos decir que se ensalza la idiotez porque se elige la obediencia y no la libertad, así como la satisfacción de las pasiones tristes como el temor o la superstición antes que la filosofía, ese camino que es tan difícil como raro. Sin embargo, y justamente por esto último, creemos que el problema acerca del acceso a la filosofía, así como su función o utilidad para la potencia del alma, continúa siendo un asunto para reflexionar en el pensamiento de Spinoza. Puesto que, como es visible, el camino de la filosofía, de la beatitud y del amor intelectual de Dios exige una fuerza de perseverancia tal, un grado de conatus determinado, que creemos no es el de aquel que se guía solamente por su imaginación y por sus pasiones, tan sujeto por ello a la fluctuación del ánimo y

<sup>15</sup> Ep67Bis, G/IV/292. Por otra parte, la primera referencia que encontramos en la carta es sobre la reciente publicación del *Tratado Teológico-Político*, de quien sospecha es Spinoza el autor. Allí también le critica que refiera todas las cosas a la seguridad pública y que descuide por completo la salvación del alma: “la Religión que usted introduce es una religión de los cuerpos, no de las almas”. (Ep67Bis, G/IV/297).

<sup>16</sup> Ep67Bis, G/IV/295.

<sup>17</sup> Ep67Bis, G/IV/292.

<sup>18</sup> Ep67Bis, G/IV/298.

<sup>19</sup> Ep67Bis, G/IV/293.

<sup>20</sup> En efecto, la mujer representa una figura un tanto problemática al interior de su obra, como es claro en el conocido pasaje que Spinoza les dedica a las mujeres en su *Tratado Político*: “Mas quizá pregunte alguno si acaso las mujeres están bajo la potestad de los hombres por naturaleza o por ley. Ya que, si ese hecho sólo se fundara en una ley, ninguna razón nos forzaría a excluirlas del gobierno. Ahora bien, basta consultar a la misma experiencia para comprobar que ello se deriva de su debilidad.” (TPCh11, G/III/359-360).

<sup>21</sup> Colerus, J., “Biografía de Spinoza” en *Biografías de Spinoza*, Domínguez A. (comp.), Madrid, Alianza, 1995, p. 113.

<sup>22</sup> Sobre este punto ver Cook, T.J., “Did Spinoza lied to his landlady?”, en *Studia Spinozana 11*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995, pp. 15-37.

<sup>23</sup> De modo que no precisa preocuparse de buscar otra religión distinta de la que ya tiene para salvarse, sino preocuparse por vivir una tranquila y ser justa. Lo cual es común tanto al filósofo o filósofa, como a la casera Van der Spyck.



a caer en manos de profetas que alegan contar con un acceso privilegiado al conocimiento de Dios. De modo que hace falta pensar en los modos de acceso a ese camino filosófico y, por ello, hace falta pensar en un método. En palabras de nuestro autor, es preciso una enmendación del entendimiento en orden a conocer de manera adecuada la naturaleza de Dios y de las cosas.

#### 4. Contra los escépticos o 'misósofos': Leibniz, Steno y la polémica spinoziana

Ahora bien, sabemos que toda una dimensión de la modernidad se constituyó a partir de la recepción de los filósofos antiguos, y que implicó la resurrección de ideas tanto de la tradición estoica o epicúrea como escéptica. En particular, las que nos interesan aquí son las que derivan de esta última, pues la duda escéptica, que se encontraba propagada en los debates filosóficos de la época, para algunos desde luego ponía en peligro la fe, pero para otros servía para enseñar la debilidad de la razón humana. Sin embargo, también podía mostrar la futilidad de las disputas dogmáticas, así como la posibilidad de contribuir al desarrollo de una nueva filosofía de la naturaleza. En cuanto a Spinoza, si bien es conocida su expresión sobre los escépticos en términos de "autómatas que carecen de mente",<sup>24</sup> ello no significa que rechace la duda en todas sus formas, sino más bien aquella que hace de la duda una decisión voluntaria de quien piensa. La duda es, para Spinoza, una disposición del alma que brota de afectos contrarios, que en *Ética* lleva el nombre de *fluctuatio animi*<sup>25</sup> y en el TIE es referida como un estado que surge cuando se investigan las cosas sin orden.<sup>26</sup> Sin embargo, también puede constituir un aspecto del método en la forma de prudencia. En efecto, tal como señala Bernard Rousset,<sup>27</sup> no se trata de decir que Spinoza ignora sin más la duda o que la desatienda; antes bien, se sirve de ella en su filosofía cuando pone en cuestión los modos de imaginar o el conocimiento de oídas, esto es, el que nos llega por la tradición. El TTP mismo es una muestra de cómo Spinoza se sirve en gran modo de la duda y la prudencia, respecto de las Escrituras y enseñanzas recibidas.<sup>28</sup> Para Rousset, tal puesta en duda lo lleva casi a la temeridad, exponiéndose a ser agredido y finalmente expulsado. Pero Spinoza "dudó y siguió practicando una duda, (...) sin hacer de ella, sin embargo, su principio, como lo hizo Descartes."<sup>29</sup> Podría decirse, junto con Rousset, que entrar en la duda y salir de ella se produce de manera inmanente, sin una decisión externa de dudar proveniente de una

supuesta voluntad, y sin una iluminación exterior al objeto de duda.<sup>30</sup> Tal como se ha mostrado en numerosas ocasiones, los puntos de vista epistemológicos de Spinoza –en particular su forma de tratar con una cierta forma de escepticismo– se derivan de sus compromisos metafísicos que también subyacen a su psicología.<sup>31</sup> En este sentido, Michel Della Rocca argumenta que "el compromiso de Spinoza con el principio de razón suficiente conduce a su rechazo naturalista de ciertas bifurcaciones en la realidad, como las que un sistema cartesiano postula entre mente y cuerpo y entre voluntad e intelecto";<sup>32</sup> o entre el carácter representacional de las ideas o estados mentales y el estatus epistémico de ellas, una bifurcación con la que Spinoza ve comprometido al escéptico radical.<sup>33</sup>

Dicho esto, creemos que es revelador referir también a Leibniz, ya que no solo se ocupa de este problema, sino que además conoce muy bien las ideas de Spinoza y de Steno e interviene en la discusión en cuestión. En tal sentido, hacia finales de la década de 1670 y principios del 80 escribe una serie de textos motivados por su búsqueda de refutar tales posturas. Ejemplos de ello son el *Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad*, así como el *Diálogo entre un teólogo y un misósofo*, entre otros. Destacamos este último, puesto que muestra claramente en la postura del 'misósofo', a aquel que desprecia el saber humano en todas sus formas; a la vez, se cree que Leibniz tenía en mente al mismo Steno en la construcción de dicho personaje.<sup>34</sup> Asimismo, Leibniz pone su empeño en mostrarle al misósofo que "los principios lógicos y metafísicos rigen en la esfera de la verdad y del ser, por lo que son comunes tanto a Dios como a las criaturas".<sup>35</sup> De modo que principios tales como 'lo mismo no puede simultáneamente ser y no ser', o 'el todo es mayor a la parte', no pueden más que ser admitidos por ambos.

Por su parte, tal vez la referencia más clara a Steno la encontramos en la *Teodicea* de 1710, en la que Leibniz comparte su impresión personal:

El buen M. Stenonis danés, (...) era un gran anatómico y estaba muy versado en el conocimiento de la naturaleza; pero abandonó desgraciadamente sus investigaciones, y de

<sup>24</sup> TIE47 G/II/18.

<sup>25</sup> E3P17S, G/II/153.

<sup>26</sup> TIE80, G/II/30.

<sup>27</sup> Rousset, B., "Spinoza et le doute cartésien" en Moreau, P.-F. (dir.), *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Tomo II, Paris, Éditions Albin Michel, 2001, p. 364.

<sup>28</sup> Tal como puede leerse en el *Prefacio*: "...decidí examinar de nuevo, con toda sinceridad y libertad, la Escritura y no atribuirle ni admitir como doctrina suya nada que ella no me enseñara con la máxima claridad. Guiado por esta cautela, elaboré un método para interpretar los sagrados volúmenes." (TTPPref, G/III/9).

<sup>29</sup> Rousset, 2001, p. 365 [Todas las traducciones del francés y del inglés son de mi autoría].

<sup>30</sup> Rousset, 2001, p. 378.

<sup>31</sup> Della Rocca, M., "Spinoza and the Metaphysics of Scepticism", *Mind*, 116, 464, 2007, pp. 851-874.

<sup>32</sup> Della Rocca, 2007, p. 851. Asimismo, también Dominik Perler, por su parte, apunta a que, si el escéptico quiere desafiar la afirmación de que las ideas no son separables de los estados corporales, "necesita entrar en una disputa sobre el estatus metafísico de las ideas y debe proporcionar argumentos para una relación meramente contingente entre las ideas y los estados corporales." Perler, D., "Spinoza on Skepticism" en Della Rocca, M. (ed.) *The Oxford handbook of Spinoza*, Nueva York, Oxford University Press, 2018, p. 237.

<sup>33</sup> Della Rocca, 2007, 851.

<sup>34</sup> Grua, G., *Textes inédits de G. W. Leibniz*, G. Grua (ed.), Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 157.

<sup>35</sup> A-VI-iv; 2215. Los textos de Leibniz se citan de acuerdo a las siguientes abreviaturas: A (Sämtliche Schriften und Briefe, ed. Akademie der Wissenschaften (Berlín: Akademie-Verlag 1923- [...]), seguido del número de serie y de volumen en números romanos y del número de página en números arábigos. Seguimos la traducción castellana de Ezequiel de Olaso [Olaso, E. (ed.) *Leibniz. Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Charcas, 1982. Las traducciones del francés de *Teodicea* y de las epístolas de Leibniz son de mi autoría.

un gran físico que era se convirtió en un teólogo mediocre. (...) Nos refería que lo que había contribuido mucho a determinarle a hacerse del partido de la Iglesia romana, había sido la voz de una dama de Florencia, que le había gritado desde una ventana: 'No vayáis por donde queréis ir, caballero, sino por el lado contrario.' 'Esta voz me impresionó' nos dice porque yo estaba en aquel momento meditando sobre la religión.<sup>36</sup>

Como bien estima Mogens Laerke,<sup>37</sup> es probable que estas palabras de Leibniz hayan contribuido a consolidar la imagen histórica de Steno como el fideísta que desprecia la filosofía y toda posibilidad de conocer la naturaleza. Asimismo, Leibniz conoce muy bien la controversia que Steno había tenido con Spinoza varios años antes, sobre la cual redacta en 1677 una carta dirigida a Johann Friedrich, Duque de Hannover, dando su propia impresión del asunto.<sup>38</sup> Leibniz cuenta allí que ha leído la carta de Steno dirigida a Spinoza, quien en ese entonces había fallecido hace algunas semanas, "un hombre de profunda meditación, que tenía el talento de expresarse claramente".<sup>39</sup> Leibniz considera que la carta es por demás polémica,

...para llamar la atención de Spinoza (quien se dedicó enteramente a la filosofía) y con el fin de obligarlo a que considere la verdadera iglesia. Siendo una cuestión que consideraba fuertemente, Spinoza no se sintió muy conmovido por la exhortación del Sr. Steno, debido a la gran diferencia de sus sentimientos. De hecho, pareciera que el Sr. Steno presume demasiadas cosas para persuadir a un hombre que creía tan poco.<sup>40</sup>

Seguidamente, Leibniz resume el contenido de la misma y dice que Steno intenta señalarle a Spinoza las ventajas de la Iglesia Romana, la cual ofrece una forma fácilmente accesible para que todos los hombres sean eternamente felices sin distinción entre los hábiles y los idiotas, lo que la filosofía no podría hacer. Sin embargo, Leibniz agrega que "Spinoza sin duda dirá que las promesas son hermosas, pero que hizo un voto de no creer nada sin pruebas".<sup>41</sup> Finalmente, el elemento principal que Leibniz recoge de la carta apunta a la supuesta imperfección de toda la filosofía, dado que "ella no sabría explicar en qué consiste la unión del alma con el cuerpo, ni cómo el alma se apercibe de las acciones o pasiones de la materia".<sup>42</sup> Por lo cual sería en vano esperar un mejor conocimiento de la naturaleza de Dios, del alma y del cuerpo que el que han tenido todos los hombres santos de dicha iglesia.

Luego de este resumen, Leibniz le dice a Johann Friedrich que desconoce la respuesta que Spinoza le habrá dado a Steno sobre sus cuestionamientos,

pero le ofrece la respuesta que él mismo daría si fuera su lugar hacerlo, en la cual objeta punto por punto los argumentos de Steno.<sup>43</sup> Empieza por notar que la hipocresía y la ambición a menudo imitan la santidad y que a los paganos no les han faltado personas cuyas vidas han sido austeras e irreprochables. Luego agrega:

sólo diré que la mayoría de los que han vivido de una manera supuestamente santa han sido impulsados por el miedo al infierno. (...) Sobre la imperfección de la filosofía, no nos tomaremos la molestia, pues no es necesario saberlo todo. Y si no explicamos cómo el alma está unida con el cuerpo, no por ello somos menos capaces de descubrir muchas otras proposiciones importantes. Aunque tal vez este problema sea más fácil de resolver de lo que pensamos; que en verdad al comienzo las pruebas basadas en hipótesis que no están aseguradas son inciertas, pero las demostraciones de la geometría y de la metafísica no deben ser de esta naturaleza, y lo que contravendría a estas demostraciones ciertamente no sería la palabra de Dios.<sup>44</sup>

El argumento de Leibniz contra Steno es, pues, que para amar a Dios debemos conocerlo, es decir, es preciso tener alguna noción de lo que llamamos Dios. "No me sorprende dice Leibniz que esté disgustado con la filosofía, porque aún no ha experimentado la fuerza de las demostraciones metafísicas".<sup>45</sup>

Por otro lado, Leibniz no solo conoce las palabras de Steno, sino que a principios de 1677 también lee la respuesta de Spinoza a la misiva enviada por Burgh. Leibniz no ha leído la carta de Burgh en cuestión, pero se sirve de la reconstrucción que Spinoza hace de ella y le parece que las razones de aquel no son muy convincentes. Seguidamente, confiesa que tampoco le satisfacen las objeciones del filósofo holandés, a pesar de que se explica muy bien.<sup>46</sup> De todos modos, esto no le impide sostener luego un claro soporte en lo que respecta a la respuesta de Spinoza acerca de la filosofía, que destaca por su carácter inequívoco:

Lo que [Spinoza] dice sobre la certeza de la filosofía y la demostración es bueno e indiscutible; y reconozco que los que siempre nos preguntan: 'Cómo sabes que no te equivocas si tantos otros tienen otras opiniones' se están burlando de nosotros, o se están burlando de sí mismos. Porque eso es lo mismo que si uno respondiera a mi argumento: "¿Cómo sabes que tu conclusión es verdadera?", pero sin estar dispuesto a examinar las premisas.<sup>47</sup>

Asimismo, Leibniz procura resolver la dificultad denunciada por el escepticismo acerca de la legitimidad de las demostraciones, procediendo

<sup>36</sup> §100, A-VI-vi, 158.

<sup>37</sup> Lærke, M., "Leibniz and Steno, 1675-1680" en R. Andrault y M. Lærke (eds.), *Steno and the Philosophers*, Leiden, Brill, 2018, p. 63.

<sup>38</sup> A-VI-iv, 2197-2202.

<sup>39</sup> A-VI-iv, 2197.

<sup>40</sup> A-VI-iv, 2198.

<sup>41</sup> A-VI-iv, 2198-2199.

<sup>42</sup> A-VI-iv, 2198.

<sup>43</sup> A-VI-iv, 2199. "No conozco qué respuesta le habrá dado el Sr. Spinoza; en cuanto a mí, os diré ingenuamente lo que yo respondería si fuera mi lugar hacerlo." (A VI, iv, pp. 2199/ Grua: p. 161).

<sup>44</sup> A-VI-iv, 2200-2201.

<sup>45</sup> A-VI-iv, 2201.

<sup>46</sup> A-II-i, 468.

<sup>47</sup> A-II-i, 469-470.

indirectamente, es decir, no a partir de lo que uno afirma sino de lo que el otro acepta. Tal es lo que presenta en *Sobre los principios* (1683?): “Concluyo el absurdo argumentando a partir de las proposiciones concedidas. Por eso toda demostración es en verdad una deducción al absurdo. (...) Hay que decir que las demostraciones no proceden de ninguna afirmación sino de las proposiciones concedidas, o sea, de las hipótesis, y lo único que hay que hacer es mostrar que algunas hipótesis se contradicen entre sí”.<sup>48</sup> En este marco, puede comprenderse que el problema de Leibniz con la posición de Steno no era que criticara a Spinoza y a la ciencia cartesiana sino, como dice Lærke, “[el] ataque injustificado a la ciencia como tal.”<sup>49</sup>

### 5. *Verum index sui et falsi*: acerca de la verdad y el error

Luego de haber analizado las cartas de Burgh y Steno así como la recepción que Leibniz hace de ellas, quisiéramos retomar la respuesta de Spinoza. Habíamos dicho que nuestra hipótesis consistía en afirmar que Spinoza consideraba su filosofía como verdadera porque parte de una concepción sobre la naturaleza misma de las ideas que no otorga un estatuto de realidad al error como tal, dado que en la inmanencia spinoziana no hay ideas completamente inadecuadas o falsas. Como vimos, la pregunta sobre cómo sabe que su propia filosofía es la mejor, Spinoza la responde manifestando que la verdad es índice de sí misma y de lo falso (*verum index sui et falsi*), y que él no presume haber descubierto la mejor entre muchas otras, sino que sabe que entiende la verdadera. De modo que hay que considerar ambas frases en conjunto. Para Spinoza la verdad es índice y es norma de sí misma y de lo falso no solo porque el error no existe como tal, sino porque una idea adecuada es también su propia afirmación, en el sentido de que no hay diferencia entre entender una idea y afirmarla, entre entender que los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos y su aserción. Por ello, cuando Spinoza sostiene que entiende la filosofía verdadera, implica que no hay una filosofía completamente falsa, pues si entendemos, tenemos una idea adecuada que es verdadera y nuevamente la afirmamos. Al mismo tiempo, pierde sentido pensar la filosofía en términos estrictamente comparativos al modo de mejores y peores, o pasadas y futuras, pues considerado en sí mismo todo sistema filosófico, si realmente es filosófico, algún aspecto de la naturaleza entiende y expresa alguna idea adecuada que brota de la fortaleza de un alma singular, es decir, de la acción de un entendimiento. Por esta misma razón puede leerse en el TIE que la verdad tampoco necesita de un signo para ser identificada, lo cual se explica justamente porque no puede tener una norma externa a sí misma. Según dice, sobre la certeza de la verdad no se requiere nada más que la posesión de la idea verdadera, del mismo modo que para saber no es necesario *saber* que sabemos:

Dado, pues, que la verdad no necesita de ningún signo, sino que basta con tener las

esencias objetivas de las cosas o, lo que es lo mismo, las ideas, para que desaparezca toda duda, se sigue que el verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad después de haber adquirido las ideas, sino en el camino por el que se buscan, en el debido orden, la verdad misma o las esencias objetivas o las ideas (pues todo esto viene a ser lo mismo).<sup>50</sup>

Además, los signos son imágenes, es decir *corporis affectio* y, por tanto, son determinaciones de la Extensión, no del Pensamiento. No podría lo extenso ser norma del pensamiento, no puede lo inadecuado ser norma de lo adecuado, sino que es a la inversa. Porque la falsedad para Spinoza consiste en la sola privación de conocimiento y estas ideas no poseen nada de positivo en cuya virtud se llamen falsas, sino que en cuanto referidas a Dios todas las ideas son verdaderas.<sup>51</sup> Es imposible concebir en la inmanencia de la substancia un modo positivo del pensar que revista la forma del error o de la falsedad pues, siendo Dios la única substancia y el error una mutilación, tal modo del pensar no puede darse en Dios que es potencia absoluta, ni fuera de Dios pues no hay un afuera de la substancia. “Dios es causa inmanente pero no transitiva de todas las cosas”,<sup>52</sup> es decir, los efectos permanecen en la causa que los produce. Asimismo, el error no es un afecto que exprese una esencia sino una privación implícita en las ideas inadecuadas propias de los modos, esto es, considerada en relación con el alma y el cuerpo singular de alguien. Pero todas las ideas, tanto las adecuadas como las inadecuadas, se siguen unas de otras con la misma necesidad.<sup>53</sup> Es por ello que nada de lo que tiene de positivo una idea falsa es suprimido por la presencia de lo verdadero.<sup>54</sup> De esta manera, Spinoza presenta una concepción original de la verdad al sostener que una idea falsa igualmente expresa y afirma algo positivo, donde no hay idea alguna que no contenga algo verdadero, por más mutilado que sea: es decir, en la medida en que estamos vivos siempre *algo* comprendemos. Lo cual equivale a decir que el error en sentido absoluto no expresa una realidad, pues lo que tiene de positivo es lo verdadero, aunque se encuentre mutilado o incompleto. Esto se entiende mejor aún si recordamos que una imaginación es una idea que, de modo confuso, revela más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior. A propósito de ello, Spinoza presenta el ejemplo del sol:

Quando contemplamos el Sol, imaginamos que dista de nosotros aproximadamente doscientos pies, en lo que nos equivocamos mientras ignoramos su verdadera distancia; ahora bien, conocida esa distancia, desaparece el

<sup>50</sup> TIE36, G/II/15.

<sup>51</sup> E2P32, G/II/116.

<sup>52</sup> E1P18, G/II/63.

<sup>53</sup> E2P36, G/II/117. Igualmente, “...la falsedad no puede consistir en una privación absoluta (efectivamente, se dice que yerran o se equivocan las almas, no los cuerpos), ni tampoco en una absoluta ignorancia (...). [C]onsiste en una privación de conocimiento, implícita en el conocimiento inadecuado de las cosas, o sea, en las ideas inadecuadas y confusas” (E2P35D, G/II/117).

<sup>54</sup> E4P1, G/II/211.

<sup>48</sup> A-VI-iv, 125.

<sup>49</sup> Lærke, 2018, p. 79.



error, ciertamente, pero no aquella imaginación, es decir (...), no por ello dejaremos de imaginar que está cerca de nosotros.<sup>55</sup>

De modo que no imaginamos que el sol esté tan próximo porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque el alma concibe el tamaño del Sol en la medida en que el cuerpo es afectado por él. Asimismo, la idea adecuada no anula o sustituye la inadecuada, sino que ambas ideas conviven en la medida en que dure el cuerpo. Es importante tener en cuenta este punto a propósito de nuestra hipótesis, pues se vincula con el problema acerca de cómo tenemos tales ideas adecuadas, qué relación tienen con las inadecuadas y si puede o no pensarse algún tipo de progresión entre ambas. Creemos que es en el TIE donde puede encontrarse una respuesta a ello. Siendo la obra donde Spinoza más se ocupa de considerar la naturaleza no solo de las ideas, sino de la verdad, el error y el método, uno de los pasajes más relevantes es cuando Spinoza habla de la idea verdadera en términos de un instrumento innato:

es indispensable, ante todo, que exista en nosotros una idea verdadera, a modo de instrumento innato, para que, una vez entendida ella, se entienda a la vez la diferencia que existe entre esa percepción y todas las demás. (...) Y como es evidente por sí mismo que la mente se entiende tanto mejor cuantas más cosas entienda sobre la Naturaleza, resulta que esta parte del método será tanto más perfecta cuantas más cosas entienda la mente, y que alcanzará su máximo grado de perfección cuando fije su atención en el ser perfectísimo o reflexione sobre él.<sup>56</sup>

De modo que es la noción de idea en tanto que verdad innata la que constituye el fundamento de todo método, que consiste en deducir unas ideas de otras, partiendo de dicha idea verdadera dada. De lo que se trata es de identificarla en cada uno y cada una, y conocerla de manera adecuada, conforme a su propia naturaleza. Al mismo tiempo, considera que para ello es preciso una enmienda o reforma del entendimiento, que consiste en separar las ideas inadecuadas de las adecuadas, así como la imaginación y el entendimiento. Spinoza reconoce que se trata de una tarea difícil, por lo que considera que se requiere una meditación continua y un plan de vida que oriente nuestros esfuerzos a dicho objetivo fijo que es “adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo”.<sup>57</sup> Es en este contexto que Spinoza piensa que el método de la filosofía no es más que el conocimiento reflexivo o “la idea de la idea”.<sup>58</sup> Esta cuestión es retomada en la *Ética*, donde Spinoza escribe que “quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera”.<sup>59</sup> A continuación de lo cual explica que, así como el alma es la idea del cuerpo, la idea del alma es “la idea de la idea”.<sup>60</sup> Y nadie que tenga una

idea verdadera ignora que la idea verdadera implica una certeza pues

Tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente, o sea, del mejor modo posible, y nadie puede dudar de ello, a no ser que piense que una idea es algo mudo como una pintura sobre un lienzo, y no un modo del pensar, a saber, el hecho mismo de entender.<sup>61</sup>

En otras palabras, Spinoza considera que no es posible saber que se entiende una cosa, a no ser que se la entienda previamente:

¿qué puede haber más claro y cierto, como norma de verdad, que la idea verdadera? Ciertamente, la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas.<sup>62</sup>

Por su parte, la idea verdadera se distingue de la falsa en la medida en que se adecúa a aquello de lo que es idea, por lo cual tiene mayor realidad o perfección que la falsa. Aún más, Spinoza nos recuerda que la idea verdadera y la idea falsa se encuentran en la misma relación que el ser y el no-ser.<sup>63</sup> Tengamos presente que nuestra alma, en cuanto percibe verdaderamente las cosas, es una parte del entendimiento infinito de Dios y, por tanto, es tan necesario que sean verdaderas las ideas claras y distintas del alma como lo son las ideas de Dios. Al mismo tiempo, la idea no remite a un mero contenido representacional, no es una *pintura muda*, sino a una potencia, a un esfuerzo que se afirma en la existencia y en la búsqueda por perseverar en su ser.

En cuanto al error, podríamos decir que es la idea sin su contexto, sin su relación con las demás ideas o, lo que es lo mismo, “la incongruencia del nexo subjetivo de las ideas en mi mente con el segmento relevante en el orden y conexión de las ideas”.<sup>64</sup> Una suerte de desajuste que puede corregirse reasignando las ideas a sus objetos propios y, por lo tanto, retirando los compromisos impropios que implicaron nuestros juicios iniciales. Sin embargo, como vimos, aunque reajustemos y reasignemos las ideas a sus objetos propios, las ideas inadecuadas, las imágenes, continúan encontrándose presentes puesto que son los trazos y vestigios que, estando impresos en el cuerpo, lo constituyen. En este punto, compartimos la lectura de Gueroult, para quien “hay dentro del hombre, debido a la presencia simultánea en él de la imaginación y el entendimiento, una presencia simultánea de lo falso y lo verdadero”.<sup>65</sup> En este sentido, puede decirse que no se elimina la inadecuación, pero se desactiva el error: pues la idea verdadera impide a la falsa afirmarse como verdadera, pero siguen siendo ideas en la mente de alguien. Igualmente, podemos potenciar nuestra

<sup>55</sup> E4P1S, G/II/211.

<sup>56</sup> TIE39, G/II/16.

<sup>57</sup> TIE14, G/II/8.

<sup>58</sup> TIE38, G/II/16.

<sup>59</sup> E2P43, G/II/123.

<sup>60</sup> E2P21S, G/II/109.

<sup>61</sup> E2P43S, G/II/124.

<sup>62</sup> E2P43S, G/II/124.

<sup>63</sup> E2P43S, G/II/124.

<sup>64</sup> Yovel, Y., “The Second Kind of Knowledge and the Removal of Error”, en Y. Yovel (Ed.) *Spinoza. The Jerusalem Conferences Volume II. Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Leiden, Brill, 1994, p. 95.

<sup>65</sup> Gueroult, M., *Spinoza. II, L’Ame (Éthique II)*, Olms, Hildesheim, 1974, p. 434.



imaginación en la medida en que la nutramos, lo cual se logra mediante el aumento de nuestros vínculos con otros modos, mediante la composición con una mayor diversidad de individuos al mismo tiempo que perseverando y sosteniendo la *ratio* singular que somos. Es por ello que, tal como nos enseña el TIE, la filosofía es para Spinoza una actividad para realizar junto con otros, que busca que muchos junto con una adquieran una mayor potencia<sup>66</sup>. Sin embargo, aunque nos convirtamos en sabias o sabios, no nos liberamos de nuestras imágenes y de nuestras ilusiones. Así, vivimos pensando que tenemos libre arbitrio y nos manejamos en el mundo asignándole fines y proyectando en él lo que nos es útil pese a que podamos comprender que no se encuentran realmente en la Naturaleza. De modo que para Spinoza no se trata de pensar que por el mero hecho de tener ideas inadecuadas nos encontramos *ipso facto* en el error, sino que de lo que se trata es de que mediante la posesión de las ideas adecuadas comprendamos y dejemos de padecer, sin duda que muy parcialmente, por afectos de los que no somos causa adecuada.

## 6. Consideraciones finales.: la filosofía verdadera como beatitud

Llegados a este punto, quisiéramos profundizar aún más en las consecuencias de la teoría spinozista de la verdad en vinculación con la actividad filosófica. Para ello, consideramos importante aludir al axioma II de la segunda parte de la *Ética: Homo cogitat* [el hombre piensa].<sup>67</sup> Según nos revela Spinoza, esta parte de la obra en la que se enmarca el axioma trata sobre el origen y naturaleza del alma, y explica que, si bien de Dios se siguen una infinidad de cosas, él se detendrá sólo en las que puedan conducir a la felicidad humana. Es decir, Spinoza nos advierte con claridad que el motivo que lo conduce es el de pensar cómo practicar la beatitud, que es la felicidad suprema. En razón de ello, entre sus primeras definiciones encontramos la de idea, la cual es “un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante”,<sup>68</sup> remarcando que se trata de un concepto más bien que una percepción puesto que formar una idea es una acción, y no es padecer por obra del objeto. Seguidamente, define la idea adecuada como aquella que, “considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera”.<sup>69</sup> Asimismo, ‘intrínseco’ debe ser entendido como distinto a la conformidad de la idea con lo ideado por ella. Para comprender mejor esta explicación, es útil compararla con la que Spinoza da en el TIE sobre la idea verdadera:

La idea verdadera (pues tenemos una idea verdadera) es algo distinto de su objeto

(*ideato*): pues una cosa es el círculo, y otra, la idea del círculo. La idea del círculo, en efecto, no es algo que posee centro y periferia, como el círculo, ni la idea del cuerpo es el cuerpo mismo. Ahora bien, al ser algo distinto de su objeto ideado, también será algo inteligible por sí mismo.<sup>70</sup>

Más adelante, Spinoza agrega:

Por lo que respecta a aquello que constituye la forma de la verdad, es cierto que el pensamiento verdadero se distingue del falso no sólo por una denominación extrínseca, sino, sobre todo, por una denominación intrínseca. (...) La forma del pensamiento verdadero debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y no admite como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento.<sup>71</sup>

De modo que, podemos decir, existe en las ideas *algo* real que es su denominación intrínseca, por lo que las ideas verdaderas se distinguen de las falsas, y que solo depende de nuestra capacidad o facultad de *comprender*. Creemos que es en este contexto que puede ser mejor comprendido el lema “el hombre piensa”, es decir, en tanto que expresión del atributo Pensamiento el hombre es una idea que ejecuta una idea o, lo que es lo mismo, que reflexiona: tal es su denominación intrínseca. De esta manera puede determinar sus propios pensamientos y aplicar el método filosófico mediante tal acción reflexiva, separando y distinguiendo unas ideas de otras a partir de la norma de la idea verdadera dada. Es así como el individuo humano logra que ciertas ideas adecuadas se afirmen con mayor potencia que otras inadecuadas, sin que ambas dejen de convivir entre sí. La filosofía permite ajustar la relación entre unas y otras, concordando el orden y conexión de las mismas mediante nociones comunes, mediante el vislumbrar de las conexiones y causas entre las cosas y así ver *sub specie aeternitatis*. De este modo, “el alma actúa según leyes ciertas y cual un autómatas espiritual”,<sup>72</sup> lo cual significa que cuando la mente examina y comprende adecuadamente las ideas “comienza a deducir correctamente de ellas las cosas que de ellas se derivan, [y] proseguirá felizmente sin interrupción alguna”.<sup>73</sup> Es de esta forma como somos más libres y ejercitamos la beatitud pues, tal como vimos, cuando comprendemos padecemos menos por afectos contrarios a nuestra naturaleza. No es el caso de quienes desprecian el saber, como los fideístas Burgh y Steno. Aunque, paradójicamente, sea este último quien acusa que la filosofía spinoziana trata al individuo humano cual autómatas sin alma. Resulta interesante esta acusación, teniendo en cuenta dos expresiones spinozianas: la del autómatas espiritual que refiere a quien comprende el orden y conexión entre las ideas, y la referencia a los escépticos en términos de “autómatas que carecen de mente”,<sup>74</sup> los cuales ni siquiera se sienten a sí mismos pues

<sup>66</sup> Ciertamente, la manera en que esto se logra merece un tratamiento *in extenso* que supera las limitaciones del presente artículo. Sin embargo, apuntamos a que la enmienda del entendimiento se da de la mano del aumento de las relaciones de composición con otros modos y, de esta forma, la imaginación de un cuerpo se ve nutrida y aumentada. Sobre este punto, ver: Villaverde Rico, M.J., “Spinoza: *homo homini Deus*”, *Revista Co-herencia*, 15 (28), 2018, pp. 299-320.

<sup>67</sup> E2A2, G/II/85.

<sup>68</sup> E1D3, G/II/84.

<sup>69</sup> E2D4, G/II/85.

<sup>70</sup> TIE33, G/II/14.

<sup>71</sup> TIE69, G/II/26-27.

<sup>72</sup> TIE85, G/II/32.

<sup>73</sup> TIE61, G/II/24.

<sup>74</sup> TIE48, G/II/18.

su ánimo está completamente obcecado. Pues, en tanto que no hay ideas enteramente falsas, al mismo tiempo que el individuo humano mismo es una idea o relación entre ideas en un atributo divino como es el pensamiento, cualquiera tiene una idea verdadera.

Ahora bien, para aplicarnos como autómatas espirituales, sabemos que es preciso practicar cierta forma de vida y encaminarnos a tal objetivo fijo que es la adquisición de la verdad. Sin embargo, Spinoza repara en más de una ocasión en la rareza y dificultad del camino de la sabiduría, como en las últimas palabras de la *Ética*:

Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.<sup>75</sup>

De modo que, dado que no podríamos adquirir tal naturaleza mediante la sola obediencia, resta pensar aún más qué tipo de rol cumple ella. Es importante atender a tal dificultad para pensar su relación con el camino de la filosofía y el ejercicio real de la beatitud o suprema felicidad. Lo cual no resulta fácil de resolver, considerando que Spinoza también define claramente en el TTP la utilidad y la necesidad de la Sagrada Escritura o Revelación para la salvación. En efecto, dado que no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia es el camino hacia ella, sino que sólo la revelación enseña que eso se consigue por una singular gracia de Dios y no por la razón, Spinoza reconoce que

...la Escritura ha traído a los mortales un inmenso consuelo. Porque todos, sin excepción, pueden obedecer; pero son muy pocos, en comparación con todo el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón. De ahí que, si no contáramos con este testimonio de la Escritura, dudáramos de la salvación de casi todos.<sup>76</sup>

Es útil contraponer aquí las supuestas palabras que Spinoza le dedicó a Van der Spyck, sobre no preocuparse en buscar otra religión para salvarse, siendo suficiente aplicar la que ya tiene a una vida piadosa. Pues también nos conecta con la pregunta de si la beatitud de la filosofía es muy distinta de la salvación de las personas simples o que se rigen mayormente por la obediencia. Ciertamente, contra las acusaciones de Steno, tales palabras son una muestra de que Spinoza no trata a quienes no son supuestamente idóneos para su filosofía como si fuesen autómatas sin alma. Sin embargo, igualmente nos resulta interesante este cuestionamiento, pues pone de manifiesto una problemática clásica de la filosofía de la que Spinoza es parte, como es el acceso al conocimiento y a la comprensión verdadera de las cosas. A la vez, remite a la cuestión de la imaginación y de la vida afectiva, y acerca de lo

que es necesario para hacer prosperar la actividad filosófica.

A propósito de esto último, es útil recordar el fragmento del *Tratado Teológico-Político* donde Spinoza aborda el rol de la filosofía en pos de la verdad y la libertad, en abierta oposición a la función de la fe, y tensionando aún más las diferencias entre las formas de salvación:

En efecto, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la obediencia y la piedad. Por otra parte, los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes, y debe extraerlos de la sola naturaleza; en cambio, los fundamentos de la fe son las historias y la lengua, y hay que sacarlos solamente de la Escritura y la revelación.<sup>77</sup>

A partir de esto es posible pensar que la salvación conlleva la reforma del imaginario supersticioso de la religión, siendo una suerte de introducción al camino de la filosofía y, en suma, una filosofía de la religión que es una des-religión.<sup>78</sup> Ello ciertamente se condice con la impronta que Spinoza muestra en la quinta parte de la *Ética*: “El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas según el tercer género de conocimiento no puede surgir del primer género, pero sí del segundo”.<sup>79</sup> Pues todo cuanto entendemos clara y distintamente, lo entendemos, o bien por sí, o bien por medio de otra cosa que se concibe por sí.<sup>80</sup> Esto es, las ideas que son en nosotros claras y distintas, o sea, las que se refieren al tercer género de conocimiento, no pueden seguirse de las ideas mutiladas y confusas que se refieren al primer género de conocimiento, y del cual la superstición es una de sus expresiones. Asimismo, la búsqueda de la verdad es el proyecto en el que mayor comunión puede haber entre los individuos humanos, pues es en ella en la que todos coinciden, ya que la idea verdadera es la misma en todos los modos de la comprensión, así como es la misma en el entendimiento de Dios. Este pensamiento puede encontrarse en los primeros intercambios de Spinoza con Blyenberg:

<sup>77</sup> TTPCh14, G/III/179.

<sup>78</sup> Tal como supiera sostener André Tosel en su clásico debate con Henri Laux. Ver: Tosel, A. “Que faire avec le *Traité Théologico-politique* ? Réforme de l’imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie?” en *Studia Spinozana 11*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995, pp. 165-188. Por su parte, Henri Laux respondería que la filosofía de la religión de Spinoza no es una des-religión sino más bien una suerte de “filosofía en progreso”, y que el TTP es, también, una muestra del poder específico de la religión revelada en el análisis de sus condiciones de interpretación. Laux, H. “Religion et philosophie dans le *Traité Théologico-politique*. Débat avec André Tosel”, en *Studia Spinozana 11*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995, pp. 189-199.

<sup>79</sup> E5P28, G/II/297.

<sup>80</sup> En efecto, tanto el tercer género de conocimiento como el segundo, se constituyen por ideas adecuadas (E2P41, G/II/123). Sin embargo, aunque ellas conviven con las ideas adecuadas en un mismo individuo, desde la perspectiva de la naturaleza naturada, no se siguen las unas de las otras. De modo que, dado que la idea inadecuada, en tanto que inadecuada, constituye el primer género de conocimiento, el esfuerzo de conocer las cosas según el tercer género no puede surgir del primero, pero sí del segundo, que es adecuado.

<sup>75</sup> E5P42S, G/II/308.

<sup>76</sup> TTPCh15, G/III/188.

...por lo que a mí me toca, de todas aquellas cosas que están fuera de mi poder, nada es-timo más que poder tener el honor de traba-zos de amistad con gentes que aman sinceramente la verdad; porque creo que nada de cuanto hay en el mundo y cae fuera de nuestro poder podemos amarlo con más tranquilidad que a tales hombres. En efecto, es tan imposible destruir el amor que ellos mutuamente se profesan, por estar fundado en el amor que cada uno de ellos tiene con el conocimiento de la verdad, como no abrazar la verdad una vez percibida. Este amor es, además, el mayor y más grato que puede darse hacia las cosas que están fuera de nuestro poder, ya que nada, fuera de la verdad, es capaz de unir totalmente distintos sentidos y espíritus.<sup>81</sup>

Es por este motivo que Spinoza remarca en el TIE la importancia de procurar que todos puedan adquirir ideas adecuadas, mostrando que la filosofía no es una acción que el individuo realiza en solitario, sino una actividad a realizar con otros, lo cual también significa que es parte de mi felicidad procurar la de los demás.<sup>82</sup> En este sentido, la conexión entre la filosofía y la amistad se vuelve más que evidente, siendo también uno de los mejores ejemplos de aquello en que consiste la fortaleza del alma, en sus dos expresiones, los afectos activos de la firmeza y la generosidad.<sup>83</sup> Tales son los afectos que conducen a la beatitud, que se oponen a toda forma de tristeza y remiten a la acción del alma en cuanto que comprende. Y cuando el individuo se comprende a sí mismo más aún se alegra y ama a Dios, síve la naturaleza, reconociéndose como una parte de la totalidad de ella.

Por último, es posible considerar que la beatitud es, ante todo, una configuración del deseo que es nuestra esencia. Pero ya no como mera conciencia de nuestro apetito sino como conocimiento de nuestros afectos. Sabemos que el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo,<sup>84</sup> pero también la voluntad y el entendimiento son apetito y son una expresión del *conatus*. Solo difieren en que la voluntad es el apetito referido solo al alma y al esfuerzo del entendimiento por afirmar la verdad de una idea.<sup>85</sup> La conciencia, en cambio, en abierta oposición a la tradición cartesiana, no equivale al conocimiento sino más bien al registro de nuestras apeticiones. Es decir, sabemos que deseamos esto o aquello, pero ignoramos las causas que nos determinan a desear y nos disponen a procurarnos ciertos objetos más que otros. A causa de ello padecemos y somos arrasados por afectos opuestos, “semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios”,<sup>86</sup> ignorantes de nuestro destino. Por el contrario, “quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de igual modo sus afectos, ama a

Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos”.<sup>87</sup> Al mismo tiempo, concebimos las cosas como actuales de dos maneras, o bien en relación al tiempo o bien en cuanto contenidas en Dios siguiéndose unas de otras en virtud de la necesidad de su naturaleza. Las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad.<sup>88</sup> De este modo, Spinoza logra anudar la filosofía con el deseo y el contento, pero también con el amor hacia las cosas singulares que, sin dejar de ser ellas partes finitas, toman parte en el infinito. Podemos concluir, pues, que el camino para practicar tal filosofía, sobre todo si pretendemos sostenerlo en el tiempo que dura el cuerpo, ciertamente se presenta arduo. Pero tal filosofía no exime ni niega a nadie la capacidad para pensar y ejercer la potencia del *conatus intelligendi*<sup>89</sup> que nos es siempre propia en la medida en que permanezcamos siendo individuos. Como tales presentamos una relación y una forma singular que no expresa un mero movimiento inercial de un cuerpo que es afectado solo por causas externas, sino que, antes bien, es también la muestra de una fuerza de perseverancia que sostiene una interioridad afectiva de la que, aunque más no sea en un grado pequeñísimo, podemos ser causa adecuada. En tal sentido, creemos que la filosofía de Spinoza puede ser pensada como el esfuerzo en pos de la verdad que es al mismo tiempo una afirmación de la potencia. La cual nunca se ejecuta en solitario sino siempre en comunidad y mediante la amistad, implicando también un *ethos* o forma de ser. De modo que toda filosofía que brote de la fortaleza de nuestro ánimo en el que la potencia se afirma, y por tanto comprenda algo del mundo y exprese un saber adecuado de nosotros mismos, no puede más que ser para Spinoza una filosofía verdadera y envolver una forma de beatitud. Podemos concluir esto porque Spinoza presenta una concepción de la naturaleza misma de las ideas que no otorga un estatuto de realidad al error como tal o en sentido total. Asimismo, porque en la inmanencia spinoziana no hay ideas completamente inadecuadas o falsas, y porque el alma misma es una idea que, a su vez, es *en* el pensamiento o sea un atributo divino. En consecuencia, sostuvimos que no puede ser ella una idea falsa ni pueden ser totalmente falsas el compendio de ideas que la componen en tanto que es un alma. A partir de allí, dado que la mente humana es una idea que piensa, hemos intentado mostrar que, al hacerlo, comprende algo de sí misma y del mundo y, por eso mismo, ejerce su potencia y cultiva la beatitud. De modo que tal es la respuesta que podríamos extraer de la filosofía spinoziana tanto para Burgh como para Steno: cualquiera tiene una idea verdadera y todos siempre algo comprenden. Por más mínimo que sea, siempre poseemos algo intrínsecamente verdadero en las ideas con las que contamos, incluso quien se reconoce escéptico y aduce *saber que no sabe*.

<sup>81</sup> Ep19, G/II/86-87.

<sup>82</sup> TIE14, G/II/8.

<sup>83</sup> E3P59S, G/II/188.

<sup>84</sup> E3P9S, G/II/148.

<sup>85</sup> “...entiendo por «voluntad» aquella facultad por la que el alma afirma o niega lo verdadero o lo falso, y no el deseo, por el que el alma apetece o aborrece las cosas.” (E2P48S, G/II/130).

<sup>86</sup> E3P59S, G/II/189.

<sup>87</sup> E5P15, G/II/290.

<sup>88</sup> E5P29S, G/II/298-299.

<sup>89</sup> A propósito de esta expresión ver: Yovel, Y., “Transcending the mere survival: from *conatus* to *conatus intelligendi*” en Yovel, Y. (Ed.) *The Jerusalem Conferences Vol.III. Desire and Affect: Spinoza as Spychologist*, Nueva York, Little Room Press, 2000, pp. 46-61.

## Referencias

- Colerius, J., "Biografía de Spinoza" en *Biografías de Spinoza*, Domínguez A. (comp.), Madrid, Alianza, 1995, pp. 97-142.
- Cook, T. J., "Did Spinoza lied to his landlady?", en *Studia Spinozana 11*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995, pp. 15-37.
- Della Rocca, M., "Spinoza and the Metaphysics of Scepticism", *Mind*, 116 (464), 2007, pp. 851-874.
- Grua, G., *Textes inédits de G. W. Leibniz*, G. Grua (ed.), Paris, Presses Universitaires de France, 1948.
- Gueroult, M., *Spinoza. II, L'Âme (Éthique II)*, Olms, Hildesheim, 1974.
- Jorink, E., "Modus politicus vivendi: Nicolaus Steno and the Dutch (Swammerdam, Spinoza and Other Friends), 1660-1664" en Andrault, R. y Lærke, M. (eds.), *Steno and the Philosophers*, Leiden, Brill, 2018, pp. 13-44.
- Klever, W., "Steno's Statements on Spinoza and Spinozism", en *Studia Spinozana 6*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, pp. 303-316.
- Lærke, M., "Leibniz and Steno, 1675-1680" en Andrault, R. y Lærke, M. (eds.), *Steno and the Philosophers*, Leiden, Brill, 2018, pp. 63-84.
- Laux, H., "Religion et philosophie dans le Traité Théologico-politique. Débat avec André Tosel", en *Studia Spinozana 11*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995, pp. 189-199.
- Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), Berlin, Akademie-Verlag, 1923-[...].
- Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, Ezequiel de Olaso (ed.), Buenos Aires, Editorial Charcas, 1982.
- Perler, D., "Spinoza on Skepticism" en Della Rocca, M. (ed.) *The Oxford handbook of Spinoza*, Nueva York, Oxford University Press, 2018, pp. 220-239.
- Rousset, B., "Spinoza et le doute cartésien", en Moreau, Pierre-François (dir.), *Le scepticisme au XVIe et au XVII siècle*, Tomo II, Paris, Éditions Albin Michel, 2001, pp. 362-381.
- Scherz, G., "Biography of Nicolaus Steno", en Troels Kardel and Paul Maquet (ed. & trad.), *Nicolaus Steno. Biography and Original Papers of a 17th Century Scientist*, Berlin, Springer-Verlag, 2013, pp. 5-344.
- Stenonis, N., "Ad novae philosophiae reformatorem de vera philosophia epistola", en *Chronicon Spinozanum vol. 1*, W. Meyer (ed.), La Haya, Curis Societatis Spinozanae, 1921, pp. 31-43.
- Steno, N., "Denuncia de Niels Stensen de la filosofía de Spinoza al Santo Oficio" en *Spinoza, B. Ética demostrada según el orden geométrico*, Anexo 1, trad. y ed. por Lomba, P., Madrid, Trotta, 2020, pp. 429.
- Spinoza, B., *Opera*, C. Gebhardt (ed.), Heidelberg, Winter, 1925.
- Spinoza, B., *Obras Completas*, Domínguez, A. (trad.), Madrid, Vivelibro, 2015.
- Tosel, A., "Que faire avec le Traité Théologico-politique ? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie ?" en *Studia Spinozana 11*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995, pp. 165-188.
- Totaro, P. & Spruit, L., (eds.), *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Leiden, Brill, 2011.
- Villaverde Rico, M.J., "Spinoza: homo homini Deus", *Revista Co-herencia*, 15 (28), 2018, pp. 299-320.
- Yovel, Y., "The Second Kind of Knowledge and the Removal of Error", en Yovel, Y. (ed.) *Spinoza. The Jerusalem Conferences Volume II. Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Leiden, Brill, 1994, pp. 93-110.
- Yovel, Y., "Transcending the mere survival: from conatus to conatus intelligendi" en Yovel, Y. (Ed.) *The Jerusalem Conferences Vol.III. Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, Little Room Press, Nueva York, 2000 pp. 46-61.