

Ingenium. Revista Electrónica de **Pensamiento Moderno  
y Metodología en Historia de la Ideas**

ISSN: 1989-3663

<http://dx.doi.org/10.5209/INGE.58307>



EDICIONES  
COMPLUTENSE

## El «antiidealismo metodológico» de Spinoza. Una aproximación al *Tratado de la reforma del entendimiento* a la luz de la crítica feuerbachiana

Iker Jáuregui Giráldez<sup>1</sup>

Recibido: 23 de noviembre de 2016 / Aceptado: 26 de enero de 2017

**Resumen.** El presente trabajo pretende ofrecer una relectura del *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza en clave materialista, reinterpretando las críticas y acusaciones de «idealismo metodológico» (tal y como lo criticó Feuerbach) como una forma errónea de entender el materialismo a nivel ontológico y, sobre todo, en el plano de la teoría del conocimiento.

**Palabras clave:** Spinoza, método, materialismo, Feuerbach, idealismo, teoría del conocimiento.

### [en] Spinoza's «Methodological Anti-Idealism». An Approach to the *Treatise on the Emendation of the Intellect* in the light of the Feuerbachian Critique

**Abstract.** This paper tries to reread Spinoza's *Treatise on the Emendation of the Intellect* in a materialist way, construing the criticism and indictments of «methodological idealism» (as Feuerbach wrote) as a wrong way of understanding materialism on its ontological level and, mainly, in its epistemological approach.

**Keywords:** Spinoza, method, materialism, Feuerbach, idealism, epistemology.

**Sumario.** 1. La crítica de Feuerbach al «idealismo» spinozista: entre panteísmo y filosofía especulativa. 2. El espacio de la inteligibilidad: objetividad e inmanencia. 3. El *TIE*: apuntes para una teoría del conocimiento no idealista. 4. Conclusión.

**Cómo citar:** Jáuregui Giráldez, I. (2017) El «antiidealismo metodológico» de Spinoza. Una aproximación al *Tratado de la reforma del entendimiento* a la luz de la crítica feuerbachiana, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 11, 163-175.

Quizás en mayor grado que el resto de figuras malditas de la modernidad filosófica, gran parte de los estudios contemporáneos han abordado los textos del *ateo*

<sup>1</sup> Universidad Complutense de Madrid (España)  
E-mail: [ikerjaur@ucm.es](mailto:ikerjaur@ucm.es)

Spinoza<sup>2</sup> como si de una oferta teórica casi perfecta se tratara, como si se estuviera ante un libro abierto lleno de posibilidades y al que sólo le faltarían un par de detalles para su absoluta «actualización» contemporánea. De este modo, pero siempre justificado por el tiempo y las circunstancias que le tocó vivir, a Spinoza sólo le habría faltado (siempre en un pretérito algo paternalista) cierto giro subjetivo a la hora de hablar de la Sustancia (como lo criticó Hegel), cierto componente material a la base de su ontología (Feuerbach), o cierta lógica del devenir (Labriola) o de la contradicción (Althusser). De este modo, la hermenéutica spinozista fue redactando un enorme *cahier de doléances*, que, como en la Revolución Francesa, dejó por escrito todo lo que merecía ser transformado.

El caso de Feuerbach es paradigmático a este respecto. En nombre de la crítica sensualista al idealismo alemán, las acusaciones de «panteísmo» e «idealismo» que vertió sobre la ontología y la teoría del conocimiento de Spinoza propiciaron una interpretación de la ontología spinoziana en clave idealista. En este sentido, un análisis de dichas acusaciones puede servir para comprender qué es lo que *no* nos encontramos en Spinoza; del mismo modo que la crítica hegeliana al «acosmismo» de Spinoza nos es útil para recoger el marco antisubjetivista en que se mueven las tesis del filósofo marrano, la acusación panteísta nos servirá para mostrar el carácter inmanentista y materialista (por tanto, no especulativa o idealista) de la ontología y la epistemología spinoziana. Del mismo modo, la crítica a la “objetividad” que Feuerbach presenta en su *Historia de la filosofía* nos servirá como pretexto para explicar su teoría del método y los compromisos filosóficos que se desprenden de ella.

Tomando, por tanto, como punto de apoyo e hilo conductor la crítica feuerbachiana, se tratará de refutar la necesaria “traducción materialista” que supuestamente exigiría la filosofía de Spinoza. Al hilo de estas consideraciones se recorrerán los aspectos teóricos básicos que comprometerían una concepción materialista de las tesis de Spinoza, tanto al nivel ontológico (en la teoría de la sustancia que encontramos en la *Ética*) como a nivel epistemológico (en relación a los apuntes metodológicos que encontramos en el *Tratado de la reforma del entendimiento*), mostrando, por un lado, el estrecho vínculo y la absoluta dependencia de estos dos campos (el de la «ontología» y el de la «epistemología») y, por otro lado, el sustrato antiidealista que los atraviesa.

## 1. La crítica de Feuerbach al «idealismo» spinozista: entre panteísmo y filosofía especulativa

¿Qué es entonces aquello a lo que Spinoza llama lógica o metafísicamente «sustancia» y teológicamente «Dios»? Nada más que la Naturaleza (...). La dignidad y significación históricas de Spinoza residen precisamente en que, al

<sup>2</sup> Tal y como se refiere a él David Franco Mendes en sus *Memorias do estabelecimento e progressô dos judeos portugueses e espanhoes nesta famosa citade de Amsterdam* (1772) Citado en: G. ALBIAC, *La sinagoga vacía*, Madrid, Tecnos, 2014, 4.

contrario que la filosofía y la teología cristianas, él ha divinizado la Naturaleza, ha hecho de la Naturaleza el Dios y el origen del hombre<sup>3</sup>.

De este modo interpretaba Feuerbach en su *Geschichte des neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* (1833) el giro ontológico que el *Deus sive Natura* spinoziano habría producido en el campo de la filosofía moderna. Una divinización de lo natural que, lejos de romper con los esquemas teológicos previos, los habría invertido, identificando con la Naturaleza lo que antes pertenecía –de *facto* y de *iure*– al mundo supralunar. Se trataría, entonces, de un desplazamiento de la posición jurídica de lo divino; un reequilibrio del terreno de la legitimidad, el orden y los fines, que, aunque habría reducido la distancia monoteísta entre Dios y la Naturaleza, seguiría reproduciendo las dinámicas explicativas de la teología. Y ello porque cuando Spinoza habla de Pensamiento y Extensión como atributos de la Sustancia –dirá Feuerbach – no hace más que teologizar lo natural y convertir la materia en «entidad (*Wesenheit*) sustancial divina»<sup>4</sup>. Si el mundo que ofrece la teología cristiana sólo toma sentido por referencia a un Dios creador que lo trasciende, el mundo spinoziano es un mundo poblado de dioses; un mundo ordenado y con sentido propio, legislado por la necesidad divina y, por tanto, organizado en torno a fines. Así, Spinoza, en lugar de romper con la causalidad final de la escolástica premoderna (incluido el finalismo griego) habría caído en un «panteísmo» misticista, sustituyendo la unidad del *Deus* cristiano por la unidad de una Sustancia divinizada. El ateísmo de Spinoza no sería entonces el de aquel que niega a Dios sino el de aquel que lo multiplica, y la lógica de la atribución y los modos infinitos no sería más que un intento fallido de corregir la distancia que el cristianismo trazó entre Dios y sus criaturas. Del mismo modo, la célebre Sustancia con infinitos atributos no sería más que la traducción secular de una Naturaleza con infinitos dioses, pues, como sentencia Feuerbach, el panteísmo no es otra cosa que «el monoteísmo con el predicado del politeísmo»<sup>5</sup>.

Unos años más tarde, en una nota para la edición de sus obras en 1847, Feuerbach interpela a modo de diálogo al filósofo marrano, a fin de sacar a la luz la falla estructural que recorre su ontología:

¿No obtienes tanta verdad, esencialidad y perfección sin Dios que con Dios?  
¿Por qué, naturalista, aún quieres ser teísta, y, teísta, aún naturalista? Hay que barrer esta contradicción. No tanto «Deus sive Natura» cuanto «Aut Deus, aut Natura». Aquí está la palabra de la verdad. Cuando Dios se confunde o identifica con la Naturaleza –o a la inversa– ya no hay ni Dios ni Naturaleza, sino un híbrido místico y anfibiológico. Este es el defecto fundador de Spinoza<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> L.FEUBACH, *Gesammelte Werke (GW)*, W. Schuffenhauer; W. Harich (ed.), Berlin, Akademie – Verlag, 1984, vol. 2, 455 (nota). A partir de ahora: *GW*, volumen, página.

<sup>4</sup> L. FEUBACH, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona, Orbis, 1984, 22.

<sup>5</sup> L. FEUBACH, *Tesis provisionales...*, 21. La ecuación en la que Feuerbach encierra a Spinoza es precisamente ésta: el panteísmo como monoteísmo (una Sustancia) con el predicado del politeísmo (infinitos atributos).

<sup>6</sup> *GW*, 2, 454-455 (nota).

*Aut Deus, aut Natura*. O Dios o la Naturaleza. La lógica materialista de la inmanencia debe imponerse sobre la identificación hegeliana de los contrarios. Se trata de elegir: materialismo o idealismo. Y el *sive Natura*, lejos de solucionar el problema, sume la ontología spinoziana en una profunda contradicción, pues por un lado afirma a Dios pero por otro afirma la naturalidad del mundo. Teísmo y naturalismo, dos formas de pensar el mundo que, según el marco conceptual en que se mueve Feuerbach, representan dos opciones filosóficas irreconciliables. En este sentido, escribe Feuerbach, el panteísmo no es más que «la negación de la teología desde el punto de vista de la teología»<sup>7</sup> y la ontología de Spinoza, presa de un marco de sentido teológico del que no pudo escapar, habría simplemente reproducido las exigencias teístas de la filosofía premoderna.

Llegados a este punto de la crítica, cabría preguntarse: ¿a qué se refiere Feuerbach cuando habla de teísmo? ¿Cómo piensa el *Deus* de Spinoza? Y sobre todo, ¿en el contexto de qué coordenadas filosóficas se ve legitimado para iniciar sus *Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía* afirmando que Spinoza es «el verdadero fundador de la filosofía especulativa»<sup>8</sup>?

Como es bien sabido, las constantes referencias a Spinoza en la obra de Feuerbach se inscriben en una crítica general a los principios teológicos del idealismo. En este sentido, el proyecto crítico feuerbachiano exige localizar los antecedentes del giro especulativo que dominó la filosofía moderna hasta Hegel. Y es precisamente en el marco de la crítica sensualista al hegelianismo donde aparecen las referencias a Spinoza: la preeminencia del *Deus sive Natura*, el *more geométrico*, el atributo Pensamiento, todo ello son para Feuerbach reminiscencias hegelianas, embriones del idealismo absoluto cuyo desarrollo último no será otro que la subsunción de lo material-corpóreo en el dinamismo del concepto. Si el siglo XX tenía más o menos claro que había que decidirse –parafraseando el libro de Pierre Macherey– entre *Spinoza o Hegel*, el antihegelianismo del XIX veía amenazas idealistas ya en los orígenes de la filosofía moderna. En qué medida son aplicables los conceptos de la crítica feuerbachiana (panteísmo, idealismo, teísmo) a la ontología spinozista es algo que merece ser discutido. En cualquier caso, de nada sirve abordar un análisis de este tipo sin tener antes en cuenta los compromisos teóricos en los que operan dichos conceptos. Así, en un primer nivel podría decirse que el conflicto (la malinterpretación, si se quiere) es esencialmente terminológico. Feuerbach parte de unas coordenadas conceptuales (antropología como secreto de la teología; teología como secreto de la filosofía especulativa; panteísmo como teología consecuente; ateísmo como consecuencia del panteísmo) que contradicen no sólo los esquemas de los que podríamos partir hoy en día sino el propio marco de sentido en que escribe Spinoza. Así, cualquier referencia filosófica a Dios (aunque sea un Dios que sólo existe *filosofalmente*) leída desde el siglo XIX no es más que señal indiscutible de teísmo; mientras en el siglo XVII el Dios de Spinoza no es un Dios reconocible (no es el Dios de la teología revelada y por tanto es pagano; y Spinoza, ateo), en el siglo XIX (no sólo en Feuerbach, también en Victor Cousin) identificar Dios con la Naturaleza significa «poblar todo de dioses». Paradójicamente el Spinoza “ebrio de Dios” del siglo XVIII se

<sup>7</sup> L. FEUERBACH, *Tesis provisionales...*, 23. Sobre todo, en la medida en que sigue afirmando la realidad de algo superior a lo material, a pesar de que niegue su absoluta y exclusiva trascendencia.

<sup>8</sup> L. FEUERBACH, *Tesis provisionales...*, 21.

transforma con Feuerbach en un teólogo pagano, en un panteísta que *democratiza* lo divino al extenderlo por toda la Naturaleza.

La tensión conceptual que recorre los textos feuerbachianos se traduce en algunas ocasiones en una proliferación de etiquetas que caracterizan el spinozismo de forma aparentemente contradictoria: «ateísmo teológico»; «materialismo teológico»<sup>9</sup>; panteísmo de lo immanente en tanto que trascendente<sup>10</sup>. Pero ¿cuál es el «apéndice teológico» (en palabras de Plejánov, lector de Feuerbach) que según Feuerbach recorre la ontología spinoziana?

Es evidente que un filósofo que dedica las primeras páginas de su principal obra a blindar de forma lógica la existencia de Dios es susceptible de ser acusado de teísmo. Aun así, el «teísmo» de un filósofo que, por decir que «el alma moría con el cuerpo» y que no «*había Dios sino filosofalmente*»<sup>11</sup>, fue considerado ateo entre los ateos (excomulgado, censurado y maldecido «de día y de noche»<sup>12</sup>) es desde luego diferente del que pudiera identificarse con un teólogo medieval. Tal y como reconoce Moreau, entre el teísmo medieval y la teología natural moderna, entre el Dios de la teología revelada y el Dios que sólo se piensa *filosofalmente*, opera una asimetría, una «incompatibilidad de dioses»<sup>13</sup> que da razón de las acusaciones de ateísmo vertidas sobre Spinoza a lo largo del siglo XVII. Y es que, como recoge Moreau, «lo que más importa a los teólogos no es que Dios sea origen del mundo; es que sea su fin»<sup>14</sup>. En este sentido, Feuerbach estaría obviando dicha incompatibilidad. Para éste, la fundamentación de la nueva filosofía materialista exige identificar cualquier espacio que participe de la lógica teísta que subyace a la filosofía especulativa, con independencia del Dios al que nos estemos refiriendo. Y aquí reside precisamente su error, pues si tomamos en consideración su definición de panteísmo, veremos que está acusando a Spinoza de algo que el propio filósofo ya criticó en esa «economía política de la verdad» (como acertadamente sugirió el profesor Albiac<sup>15</sup>) que es el primer apéndice de su *Ética*. Contra la opinión generalizada del «vulgo»<sup>16</sup>, Spinoza argumenta que Dios no actúa con vistas a un fin; que, por tanto, no tiene sentido pensar en un *Orden* propio e independiente de las cosas, en una organización previa y rectora de la naturaleza; que cualquier referencia a la voluntad divina no es más que un «asilo de la ignorancia»<sup>17</sup> y que, en cualquier caso, la forma en que proyectamos orden sobre la naturaleza no es más que un producto de nuestra imaginación. Que si «poblamos todo de dioses» (como le gustaría pensar a Feuerbach) es, en cualquier caso, producto de una confusión, aquella que sustituye el entendimiento por lo imaginario y que da sentido a una realidad infinita con herramientas teológicas. Es, entonces,

<sup>9</sup> Tal y como se sugiere en el principio 14 de sus *Principios de la filosofía del futuro*. Cf. FEUERBACH, *Tesis provisionales...*, 65.

<sup>10</sup> Pues para Feuerbach el panteísmo «hace immanente al ser divino en tanto que ser trascendente» (FEUERBACH, *Tesis provisionales...*, 35).

<sup>11</sup> En palabras de Fray Tomás Solano. Citado en: SPINOZA, *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, 15, Introducción de Vidal Peña. A partir de ahora se citará por esta edición y se añadirá entre paréntesis la referencia a la edición de C. GEBHARDT, *Spinoza Opera*, Heidelberg, Carl Winters, 1925.

<sup>12</sup> Tal y como reza el acta de su Herem. Citado en: ALBIAC, *La sinagoga vacía*, 2.

<sup>13</sup> P.F. MOREAU, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, Madrid, A. Machado Libros, 2014, 82.

<sup>14</sup> MOREAU, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, 82.

<sup>15</sup> ALBIAC, *La sinagoga vacía*, 420.

<sup>16</sup> *Ética* I, Ap. (G. II, 81).

<sup>17</sup> *Ética*, I, Ap. (G. II, 81).

precisamente de este recurso teísta (teológico, pero también panteísta) del que quiere escapar Spinoza, y podemos afirmar incluso que su *Ethica ordine geometrico demonstrata* no es otra cosa que la forma de llevar a cabo este proyecto.

Como vemos, toda la crítica feuerbachiana está comprometida con una serie de supuestos (prejuicios, confusiones, fantasmas...) que no sólo no hacen justicia al edificio ontológico spinoziano, sino que tergiversa por completo su sentido. Feuerbach pasa por alto la especificidad del Dios de Spinoza, una sustancia infinita que, por ser tratada *filosofalmente*, se desmarca del voluntarismo teológico y se abre al espacio de lo inteligible. Estamos, pues, ante un Dios que es la sustancia única de todo cuanto es<sup>18</sup> y, por tanto, ante una Naturaleza que ya no se define en oposición a la trascendencia de su creador. Y aquí reside precisamente la radicalidad del materialismo —y también del ateísmo— spinozista en el ámbito epistemológico: frente a la absoluta trascendencia de la *potestas* clásica, el Dios de Spinoza participa *en* y da sentido *al* ámbito de la necesidad causal, invalidando por tanto cualquier referencia a la inteligibilidad divina. Como veremos, Dios, y por tanto la Naturaleza, pueden y deben ser conocidos (y aquí el método jugará un papel determinante), en cualquier caso, al margen del voluntarismo y el finalismo premodernos.

## 2. El espacio de la inteligibilidad: objetividad e inmanencia

Si mantenemos como hilo conductor la crítica feuerbachiana a la filosofía de Spinoza, quizás sea en las referencias al ámbito de la justificación epistemológica donde encontremos un análisis más acertado acerca del carácter rupturista de sus tesis. Tal y como recoge Feuerbach en sus primeros escritos, si hay algo que distingue la filosofía de Spinoza de la «metafísica teológica»<sup>19</sup> precedente es la inmanencia y la objetividad que garantiza (más bien, que exige) una Sustancia definida por su unidad<sup>20</sup>. En efecto, estamos ante una ontología en la cual la unidad de la Sustancia no es otra cosa que —en palabras del propio Feuerbach— la «relación del objeto a sí mismo»<sup>21</sup> y en donde, por consiguiente, el criterio de objetividad ya no depende de referencias a lo trascendente sino que se mueve en el terreno de la absoluta inmanencia. Así, *unidad*, *inmanencia*, *objetividad* serían las piedras angulares del giro filosófico moderno que Spinoza habría radicalizado. A pesar de todo, y en continuidad con la ya mencionada acusación de idealismo presente en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y en sus *Principios de la*

<sup>18</sup> *Ética* I, 14-15 (G. II, 56-60).

<sup>19</sup> *GW*, 2, 146.

<sup>20</sup> Es importante a este respecto tener en cuenta que con *Substancia una* Spinoza no quiere decir *Substancia-orden*, sino que «no hay más substancias que una (que es única)» y que, en esta medida, «Espíritu y Materia corpórea no “se reducen” uno a otro (...), pero están en el mismo plano. Nada *trasciende* a nada» (VIDAL PEÑA, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, 101).

<sup>21</sup> *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Bolin/Jodl (ed.) 1903, volumen 4, 402. Citado en: Citado en: G. BENSUSSAN, «Feuerbach et le “secret” de Spinoza», en: Tosel, A. (dir.); Moreau, P.-Fr. (dir.); Salem, J. (dir.), *Spinoza au XIX<sup>e</sup> siècle: Actes des Journées d'études organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2008, 115.

*filosofía del futuro* Feuerbach seguirá reivindicando una «traducción»<sup>22</sup> materialista de la filosofía moderna, con especial hincapié en la ontología y la epistemología de Spinoza, una *desubjetivación* de su filosofía que se haga cargo de «aquello que le falta» a la Sustancia, «el principio de la diferencia y la determinación»<sup>23</sup>.

Pero, ¿hasta qué punto es preciso reivindicar una «traducción» materialista de las tesis ontológicas y epistemológicas de Spinoza? ¿En qué sentido —y teniendo en cuenta que el análisis feuerbachiano de la objetividad en Spinoza se detiene en este punto (pues en realidad no es más que un preludio para la crítica de la sustancia hegeliana)— se puede decir que no hay lugar para la «determinación» en dichas tesis? O, retomando las coordenadas que desarrollamos en el primer apartado, ¿en qué medida podemos afirmar que la caracterización de la Sustancia única spinoziana niega la posibilidad de una teoría del conocimiento (y, por tanto, de una teoría del método) materialista, es decir, de una objetividad en el terreno de la inmanencia? Para responder a estos interrogantes deberemos dar un pequeño «rodeo ontológico» alrededor del concepto de Sustancia, y comprobar de esta forma cómo la necesidad que define la relación entre ésta y sus modos infinitos se nos muestra como garantía de objetividad en el nivel del conocimiento<sup>24</sup>.

Como es bien sabido, la teoría de la sustancia en Spinoza, si es contemplada a la luz de la filosofía cartesiana, supone una radicalización de aquellos supuestos filosóficos modernos que desvincularon la explicación de los fenómenos de la naturaleza de la teleología de las causas finales. En la medida en que dichos supuestos filosóficos estaban comprometidos con los nuevos avances en el terreno de la física, se trataba, entre otras cosas, de buscar una explicación satisfactoria en el ámbito de la filosofía, esto es, de hacerse cargo en el plano *metafísico* (lo que está *más allá de* la física) de los avances que la Razón había producido en el plano *físico*. Pero en este sentido, la aplicación del método geométrico, la reconsideración del *cogito* y la autonomía de la razón, o la revalorización de las explicaciones causales, no sólo «se comprometieron» con el mecanicismo y la necesidad *quasi* determinista de algunos tratados científicos, sino que, a su vez, «comprometieron» las consideraciones teológicas clásicas a la hora de definir la relación entre Dios y la Naturaleza.

En el caso de Spinoza, este incómodo «compromiso» con el *canon* teológico (el que establece la absoluta voluntad y libertad divinas en relación al acto de la creación; el que establece, asimismo, la enorme distancia que separa un mundo de perfección de un mundo limitado y contingente) alcanza su mayor grado de asimetría (por lo menos en el contexto del siglo XVII) con la redefinición del vínculo entre Dios y la Naturaleza. Y ello es así en la medida en que, en virtud de la identificación de Dios con una única sustancia que recorre las primeras proposiciones de la *Ética*, la relación que Spinoza establece entre Dios y sus «criaturas» es de absoluta interioridad e inmanencia. Si bien Descartes mantiene

<sup>22</sup> FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1995, 38; y, unos párrafos después: «mi libro (...) hace carne y sangre de la filosofía anterior», 40.

<sup>23</sup> *GW*, 2, 446.

<sup>24</sup> Para la argumentación que sigue se ha seguido el hilo argumental de P. LOMBA, «Crítica y exclusión. Notas sobre el anticartesianismo de Spinoza», en: Martínez, Francisco José (ed.) *Spinoza y su siglo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, 139-161, sobre todo en lo que se refiere a la «inteligibilidad» del Dios spinoziano como paradigma de su anticartesianismo.

cierta jerarquización ontológica desde la sustancia primera hasta el resto de sustancias (en coherencia con la lógica de la semejanza con respecto al *ens* creador que tanto reclamó la escolástica medieval), en Spinoza las «criaturas» no son más que modificaciones de *la* Sustancia; de la única que hay. Y es en este punto donde la filosofía spinoziana alcanza su nivel más crítico, su punto de mayor distanciamiento no sólo con la teología precedente sino también con respecto al cartesianismo. Así, mientras en Descartes la escisión dualista entre una sustancia infinita y una pluralidad de sustancias finitas reproduce la distancia (teológica) entre un reino de la necesidad y la perfección (Dios) y un reino de la impotencia y lo contingente (criaturas), en Spinoza la deducción geométrica de las propiedades de la Sustancia se resuelve en la identificación de la necesidad divina<sup>25</sup> con la necesidad que gobierna la Naturaleza.

Frente a un dualismo que se resuelve por analogía<sup>26</sup>, la teoría de la sustancia de Spinoza dota de inteligibilidad propia a la naturaleza de Dios, y por tanto, a todo lo que es. Y en la medida en que las «criaturas» ya no se definen en oposición a la trascendencia divina, sino que son modificaciones de una única Sustancia, el ámbito de la racionalidad no deberá pensarse como un producto exterior a ella, sino como un espacio común e ilimitado. No hay exterior a la sustancia, y, en virtud de ello, no hay límites para la inteligibilidad de lo real. Dicho de otro modo: no hay exterior a la necesidad y, en virtud de ello, el orden de la Naturaleza no es sino un sistema legislado por la causalidad.

La estructura lógica de esta «necesidad legisladora» (que se desarrolla en toda la primera parte de la *Ética* y culmina en la proposición XXXIII<sup>27</sup> y en la demostración de la proposición XXXVI<sup>28</sup>) garantiza no sólo un orden de objetividad causal en el plano ontológico sino –y lo que es más relevante para nuestro trabajo– un orden de inteligibilidad posible (esto es, *potencial*) en el plano del conocimiento. Contrariamente a la opinión de Feuerbach, hay objetividad y determinación en Spinoza; es más, como veremos más adelante, la forma en que se presenta dicha objetividad se sitúa en un plano de inmanencia que permite un acceso no especulativo al conocimiento de lo real. De hecho, el conocimiento de todo cuanto es (de uno mismo y de las cosas que a uno le rodean) adquiere en

<sup>25</sup> No sólo de su existencia, sino también de su esencia y su potencia. *Ética*, I, 34 (G. II, 76).

<sup>26</sup> En Spinoza no hay tal dualismo pues, tanto si se concibe la relación de los atributos con la sustancia en sentido realista u objetivo, (como si éstos fueran propiedades esenciales de la segunda) siguiendo a Martial Gueroult (Cf. M. GUEROUT, *Spinoza I, Dieu (Ethique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968) o a Francis Haserot (Cf. F. HASEROT, «Spinoza's Definition of Attribute», en S. Paul Kashap (ed.), *Studies in Spinoza. Critical and Interpretative Essays*, Berkeley, University of California Press, 1974, 28-42), como si, por el contrario, se concibe la distinción de atributos como una distinción de razón, en la línea de la denominada interpretación subjetivista o epistemológica, presente en estudios clásicos como el de Harry Wolfson (Cf. H. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza. Vol. I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1934) o, más recientes, como la lectura analítica de Jonathan Bennett (Cf. J. BENNETT, *Un estudio de la ética de Spinoza*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1990) pegada a la literalidad de E1d4: «por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma» (G. II, 45); en cualquier caso Spinoza no estaría reproduciendo el dualismo cartesiano, pues tanto si entendemos los atributos como propiedades esenciales de la sustancia como si los concebimos como un producto del entendimiento, no hay en Spinoza dos sustancias diferenciadas.

<sup>27</sup> «Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido». Cf. *Ética*, I, 33 (G. II, 73).

<sup>28</sup> «(...) todo cuanto existe expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios». Cf. *Ética*, I, 36, dem. (G. II, 77).



Spinoza un *status* privilegiado no sólo en el nivel ontológico sino, sobre todo, en el ético. Como no se cansará de repetir a lo largo de toda su obra<sup>29</sup>, la perfección de la naturaleza humana pasa necesariamente por el reconocimiento —y la aplicación— de la potencia de nuestro entendimiento. Pero llegados a este punto, cabría preguntarse: ¿cómo se relaciona la «legislación» determinista<sup>30</sup> que gobierna la Naturaleza con la forma específica en que ésta se (*nos*) hace inteligible? Y, sobre todo, ¿hasta qué punto el vínculo entre la estructura determinista del mundo (ontología) y la potencia de nuestro entendimiento (epistemología y método) puede identificarse con una filosofía radicalmente materialista, esto es, no especulativa o idealista —como quiso ver Feuerbach?

De manera provisional, y retomando las tesis presentadas hasta el momento, avanzaremos lo siguiente: si, como vimos, lo que opera en el nuevo tratamiento de la Sustancia spinoziana está relacionado con su condición de inteligibilidad, esto es, con la capacidad de que tanto Dios como todo lo que en él es (el conjunto de la Naturaleza) sean conocidos, podemos afirmar que, por un lado, se produce una *ampliación* del espacio de lo inteligible (en la medida en que *ahora* Dios es pensable), pero, por otro lado, una *reducción* de los criterios de dicha inteligibilidad (en la medida en que *ahora* «no todo vale» para explicar los fenómenos que ocurren en la Naturaleza). *Ampliación*, en la medida en que se dota de inteligibilidad al ser absolutamente infinito (y por tanto al conjunto de lo ente) pero *reducción* en la medida en que su aprehensibilidad por parte del hombre *ya no* puede enmarcarse en explicaciones finalistas o voluntaristas.

Esta ampliación y esta reducción son, en realidad, los dos movimientos básicos del «giro materialista» que la filosofía de Spinoza habría experimentado en el plano del conocimiento y, en este sentido, los apuntes «metodológicos»<sup>31</sup> que se encuentran en el *Tratado de la reforma del entendimiento*<sup>32</sup> ofrecen un punto de vista irrenunciable para reconocerlos.

### 3. El *TIE*: apuntes para una teoría del conocimiento no idealista

A pesar de que gran parte de la hermenéutica contemporánea acerca del *TIE* aborde su estudio desde la particularidad axiológica, epistemológica y literaria que lo define<sup>33</sup>, no pueden pasarse por alto ciertas aproximaciones abstractas o

<sup>29</sup> *Ética*. II, Introd. (G. II, 84); *Ética*, IV prefacio (G. II, 205); *Ética* V prefacio (G. II, 277); pero también *Tratado de la reforma del entendimiento*, §13-15 (G.II, 8-9) y §25 (G. II, 12) (Cf. SPINOZA, *Tratado de la reforma del entendimiento*. Madrid, Alianza Editorial, 2012, edición de Atilano Domínguez. A partir de ahora se citará por esta edición).

<sup>30</sup> “Determinista” no como sinónimo de teleológico o predeterminado sino como sistema universal de causalidad y, por tanto, de determinación.

<sup>31</sup> Entre comillas porque, como veremos, no hay doctrina del método en el sentido clásico que inaugura el *Discurso del método* de Descartes.

<sup>32</sup> Aunque también aparecen en las partes IV y V de la *Ética*, la argumentación se centrará en el *Tractatus de Intellectus Emendatione*, ya que —a pesar de su escasa relevancia divulgativa en relación a la *Ética*— concentra gran parte del «correlato» metodológico de la epistemología spinoziana, siendo una ilustración irrenunciable a la hora de explicar dicha ampliación y reducción «materialista». A partir de ahora *TIE*.

<sup>33</sup> Cf. P.F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris, Presses Universitaires de France, 1994; A. KLAJMAN, *Méthode et art de penser chez Spinoza*, Paris, Éditions Kimé, 2006; L. M. DE ABREU, «Le *TIE* comme art de savoir et art de vivre», en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, T.71 (1987), n°1,

excesivamente escolares que se proponen localizar en esta obra de Spinoza la sistematización de una doctrina del método, a fin de hacerlo partícipe «de pleno derecho» de uno de los grandes paradigmas que definirían la filosofía del XVII<sup>34</sup>. Así, el *Tractatus de Intellectus Emendatione* no sería más que un *Discurso del método* spinoziano, la recta continuación de la premisa metodológica moderna y, en definitiva, la garantía (junto con el *ordine geometrico*) de que nos encontramos ante una filosofía que discurre dentro de los marcos conceptuales que la hermenéutica contemporánea asignó al «modelo» racionalista. Hay «teoría del método» en sentido cartesiano y, por tanto, hay siglo XVII. Es más, porque hay «teoría del método» unívoca, podemos hablar de un proceder común no sólo a Descartes y a Spinoza, sino también a Leibniz, Hobbes etc.

Pero lejos de confirmar los patrones de esta exégesis escolar, un primer vistazo al *TIE* nos muestra que estamos ante un texto que se escapa a los esquemas previos de una teoría del método<sup>35</sup>. Y el propio Spinoza se cuida de prevenirnos ya en la primera parte de la obra: «el método no es el mismo razonar para entender las causas de las cosas y, mucho menos, el entender esas causas. Es más bien entender qué sea la idea verdadera»<sup>36</sup>. No se trata, por tanto, de elaborar un «plan de acción» racional; tampoco se trata de aplicar un esquema conceptual abstracto, de –parafraseando a Descartes– «derribar la vivienda en que se habita»<sup>37</sup> para construir una totalmente nueva. Se trata, por el contrario, de dominar aquello que ya hay en nosotros y nos define: nuestra potencia de entendimiento; de tomar conciencia de nuestro poder de entender y dominar nuestra mente<sup>38</sup>. Consiste, en palabras de Moreau, «en corregir, en mejorar la actividad espontánea del entendimiento»<sup>39</sup>. Así como al inicio de la parte tercera de la *Ética* se declara la intención de determinar «lo que puede un cuerpo»<sup>40</sup>, podría decirse que la intención del *TIE* no es otra que determinar lo que puede el entendimiento.

Aunque estos matices puedan resultar casi imperceptibles, sostienen, en realidad, la diferencia fundamental entre la doctrina del método cartesiana y la concepción del método según Spinoza. Para el último, el método no es más que «el

---

95-99; C. RAMOND, «Introduction à la lecture du Traité de la Réforme de l'Entendement», en C. RAMOND, *Spinoza et la pensée moderne*, Paris, L'Harmattan, 1998.

<sup>34</sup> Es el caso de la divulgada introducción a la edición española del *TIE* a cargo de Atilano Domínguez, (Cf. SPINOZA, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 2012) o de la lectura de Enrico De Angelis, que identifica el *TIE* con el *Discurso del método* cartesiano, argumentando que (a) es rigurosamente analítico y (b) comienza con una “duda hiperbólica” referida al Bien, asumiendo además que «el método analítico adoptado en la *Reforma* nos explica por qué razón Spinoza se muestra tan sensible a la perspectiva finalística propia de la ética estoica». Cf. E. DE ANGELIS, «El método geométrico de Descartes a Spinoza», en *Tarea*, I (1968), 25-47, 46.

<sup>35</sup> Efectivamente no hay más leer los once primeros párrafos para reconocer que el tono, la situación y el registro de este *proemium* se acercan más a un texto de conversión que a una doctrina del método. Cf. P.F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris, Presses Universitaires de France, 1994, 11-63. En efecto, hay reflexión sobre el método, pero no se trata de una continuación de la forma y el contenido del célebre discurso cartesiano.

<sup>36</sup> *TIE* §37 (G. II, 15).

<sup>37</sup> Tal y como comienza la Tercera parte de su *Discurso del método*. Cf. DESCARTES, *Discurso del método*. Madrid, Gredos, 2011, 117.

<sup>38</sup> *TIE*, §37 (G. II, 15).

<sup>39</sup> P.F. MOREAU, *Spinoza y el spinozismo*. Madrid, Escolar y Mayo, 2012, 65. Y, en referencia a ello, argumenta unas páginas antes: «el término *emendatio* remite más bien a la corrección (enmienda) filológica», 62.

<sup>40</sup> *Ética*, III, 2, esc. (G. II, 142).

conocimiento reflexivo o la idea de la idea», la guía para dirigir la mente «conforme a la norma de la idea verdadera *dada*»<sup>41</sup>. Y “*dada*” aquí tiene un significado fundamental, pues se refiere al hecho de que la verdad existe *efectivamente*. *De facto* y no sólo *de iure*. Y no se requiere para su certeza ningún otro signo más que la posesión de la idea verdadera<sup>42</sup>, pues, «para que yo sepa, no es necesario que yo sepa que sé»<sup>43</sup>.

Quizás sea en este punto donde el *TIE* revela con mayor claridad su pretensión anticartesiana. Frente a la duda metodológica, pero también frente a la exposición del *cogito* consciente como principio de certeza fundamental, Spinoza presenta como garantía de inteligibilidad del mundo (esto es, como premisa y fundamento de un método que nos ayude a reconocer la unión de nuestra mente con la Naturaleza<sup>44</sup>) la autonomía fáctica de la verdad. El *factum* de la idea verdadera determina la forma en que debemos proceder para lograr un conocimiento verdadero: proceder según el modo de acción de las ideas, según el modo de su presencia, lo cual, paradójicamente (pero, desde luego, lógicamente) no es más que conducirnos con arreglo a la propia forma del entendimiento. Si no podemos dudar de las ideas verdaderas ello será porque son acordes a la forma del pensamiento mismo. Y así como no se trata de tomarlas como un mero modelo externo sino de reproducir su propio modo de presencia, el método, en tanto que idea de la idea, no será la aplicación de un esquema exterior a la forma de nuestro entendimiento, sino la reflexión misma sobre la idea verdadera. Como vemos, la lógica de la idea verdadera tiene que ver con su condición de posibilidad, que, lejos de referirse a la *adaequatio* clásica con respecto a un mundo externo, se resuelve en el proceder mismo del entendimiento.

Tal y como recoge Deleuze en su glosario conceptual spinoziano, las ideas adecuadas «*se explican* por nuestra esencia o potencia (...) (causa formal). *Expresan* una idea diferente como causa y la idea de Dios como determinando esta causa (causa material)», por lo cual, no pueden «separarse de un encadenamiento autónomo de ideas en el atributo pensamiento»<sup>45</sup>. Estamos, entonces, ante una «*concatenatio* que une la forma y la materia», ante un «orden del entendimiento que conforma al espíritu como *autómata espiritual*»<sup>46</sup>. Pero, ¿a qué se refiere Spinoza con esta *concatenatio*? ¿Es una *concatenatio* «formal» en el orden de las ideas o una *concatenatio* «real» en el orden de las cosas? ¿Hay acaso alguna diferencia entre ellas? Y, sobre todo, ¿qué relación guarda con el método?

Para responder a ello, vayamos al propio texto. «El objetivo [de nuestro método]», dice Spinoza, «consiste en poseer ideas claras y distintas (...) Y a fin de que todas las ideas se reduzcan a una, procuraremos después concatenarlas y ordenarlas de suerte que nuestra mente reproduzca objetivamente, en cuanto le sea posible, la formalidad de la Naturaleza (...)»<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> *TIE* §38 (G. II, 16). La cursiva es mía.

<sup>42</sup> *TIE* §35 (G. II, 15). Para Spinoza la idea es, (a) en tanto que representación de un objeto, esencia objetiva (*ideatum*), (b) en tanto que figura mental inteligible, esencia formal. Y *verdad* no es más que la coincidencia de la idea con su objeto, que no su adecuación, como veremos más adelante. §33-35 (G. II, 14-15).

<sup>43</sup> *Ibid.* §35 (G. II, 15).

<sup>44</sup> *TIE* §13 (G. II, 8). Lo cual constituye el ideal de naturaleza humana.

<sup>45</sup> G. DELEUZE, *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2009, 96.

<sup>46</sup> G. DELEUZE, *Spinoza: filosofía práctica*, 96.

<sup>47</sup> *TIE* §91 (G. II, 34).

Nos encontramos aquí con dos encadenamientos, dos conexiones lógicas, una de ellas aparentemente formal (concatenamiento de ideas), la otra con un estatuto aparentemente ontológico (la formalidad de la Naturaleza). Unos párrafos más adelante, Spinoza se referirá, en este mismo sentido, a la «concatenación del entendimiento», la cual debería reproducir, atendiendo a «nuestra meta (...)», la concatenación de la Naturaleza»<sup>48</sup>. Pero, ¿estamos realmente ante una reproducción de la distinción escolástica entre *ordo essendi* y *ordo cognoscendi*? ¿Son acaso los atributos Extensión y Pensamiento dos conceptos teológicos secularizados, cada uno con su propio orden interno e independiente, cada uno, por tanto, como formando parte de una sustancia distinta?

Una vez más, en oposición al dualismo cartesiano, la teoría de la sustancia de Spinoza nos ofrece un punto de vista radicalmente distinto a aquel que dominó la epistemología precedente. Retomando la crítica de Feuerbach, no es posible –contrariamente a lo que el filósofo alemán pudo pensar– reconocer en la teoría del conocimiento spinoziana una forma prematura de idealismo. Si bien es cierto que a todo objeto corresponde una idea, también es cierto que a toda idea corresponde algo determinado. Y si bien podemos reconocer una suerte de paralelismo epistemológico entra la idea y su objeto, reconocemos asimismo que el orden de las cosas y el orden de las ideas es el mismo. «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas»<sup>49</sup>. Lo cual se demuestra –y esto es lo verdaderamente interesante para nosotros– por el Axioma IV de la parte I: «el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica»<sup>50</sup>.

Sólo quedaría entonces, a fin de que podamos conocer el conjunto de la Naturaleza, investigar «tan pronto como podamos», la existencia (=su esencia y su potencia) de un ser «que sea la causa de todas las cosas, de suerte que su esencia objetiva sea también la causa de todas nuestras ideas», pues entonces, y sólo entonces, «nuestra mente reproducirá al máximo la Naturaleza, ya que poseerá objetivamente su esencia y su orden y unión»<sup>51</sup>. Un orden que es, igual que la Sustancia, único: el orden causal y necesario: Dios mismo. El orden necesario será, por tanto, el orden de las ideas y el orden de las cosas. Mejor dicho: el orden de las ideas *sive* el orden de las cosas. A ese orden Spinoza lo denominará Naturaleza. Y la Sustancia, de pleno derecho, no será otra cosa que *Deus sive Natura*.

La sinonimia lógica de este par conceptual, revisada desde el punto de vista del método, nos obliga a pensar que el tratamiento de Dios como origen y principio lógico que se presenta el *TIE* no es de ningún modo un parche idealista, un *Deus ex Machina* en sintonía con la abstracción epistemológica del idealismo a la que se refiere Feuerbach. Por el contrario, la *concatenatio* que Spinoza presenta como garantía ontológica de la posibilidad de un método deductivo esboza un horizonte epistemológico completamente alejado de la «filosofía especulativa»: si se habla de Dios como causa primera también en el plano metodológico no es para conservar

<sup>48</sup> *TIE* §95 (G. II, 35).

<sup>49</sup> *Ética*, II, 7 (G. II, 89).

<sup>50</sup> En este punto Deleuze es clarividente: «Es en la comprensión en la que se funda la identidad de la explicación y la implicación (...) Dios complica toda cosa, a la vez que cada cosa complica e implica a Dios [...] Es en este sentido en el que todas las cosas son explicaciones e implicaciones de Dios, a la vez formal y objetivamente» (DELEUZE, *Spinoza: filosofía práctica*, 93-94).

<sup>51</sup> *TIE* §99 (G. II, 36).

una instancia trascendente de justificación sino, en cualquier caso, para mostrar que la inteligibilidad de todo lo real depende de una instancia que también es, de pleno derecho, inteligible.

#### 4. Conclusión

Llegados a este punto, estamos ya en condiciones de recuperar los argumentos planteados al inicio y resolver la legitimidad de las acusaciones feuerbachianas que sirvieron de hilo conductor para investigar el aparente «apéndice teológico» que recorrería la ontología y la epistemología spinoziana. De un lado, vimos cómo a la crítica del «teísmo» spinoziano subyacía una identificación entre el Dios de la teología medieval y un Dios que, lejos de reproducir los *cánones* judeocristianos, representaba un papel central en el ámbito de la inteligibilidad filosófica. Vimos, asimismo, cómo el espacio de esta inteligibilidad no era susceptible de identificarse con la duda metódica cartesiana ni tampoco con una suerte de avance en el seno del siglo XVII del especulativismo hegeliano. El «rodeo ontológico» que tuvimos que dar para poner de manifiesto la peculiaridad del tratamiento de Dios en la teoría de la sustancia de Spinoza (en oposición, decimos, no sólo al cartesianismo sino también al idealismo) nos dirigió hacia la teoría de la «*concatenatio* ontológica», cuyo contraste con la «*concatenatio* epistemológica» que atraviesa el *TIE* arrojó la luz necesaria para entender que no se trata de dos órdenes distintos sino que coinciden como expresión de un ámbito de inmanencia regido por la causalidad. Una vez ganada esta conexión de inteligibilidades, la primacía metodológica del Dios spinoziano se manifestó no ya como un espacio clásico de justificación teológica sino como el momento deductivo necesario para aprehender la Naturaleza en toda su complejidad. De este modo, la *reducción* de los criterios de justificación filosófica (en la medida en que Dios deja de ser una instancia ininteligible dotada de voluntad a la que apelar cuando no podemos explicar racionalmente los fenómenos de la naturaleza), unida a la *ampliación* del ámbito de lo inteligible (en la medida en que Dios es principio de deducción ontológica) se muestran entonces como garantías del «antiidealismo» que atraviesa la filosofía de Spinoza.

En esta línea, podemos afirmar que la exigencia feuerbachiana de una «traducción materialista» de la filosofía de Spinoza no sólo es ilegítima, sino que surge de una definición demasiado laxa de aquello que podemos entender por materialismo. Contrariamente a la opinión de Feuerbach, no se trata de fundar la ontología sobre la exclusividad de lo corpóreo-material para estar en condiciones de referirnos al «materialismo» de las tesis spinozianas, sino que, por el contrario, el espacio en que se disputa esta «etiqueta» tiene que ver con el espacio de inteligibilidad y los criterios de conocimiento; se trata, por tanto, de una categoría cuya aplicación a las filosofías del siglo XVII sólo tiene sentido en relación al ámbito de la verdad y la justificación. Así, hablar del «materialismo» de Spinoza no es más que poner de manifiesto la radical oposición de su filosofía a cualquier explicación teológica, es decir, a cualquier justificación finalista y voluntarista. Y el Dios de Spinoza, lejos de satisfacer esta demanda teológica, ofrece, nada más y nada menos que la posibilidad de eliminarla.