

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

© Copyright 1976. Ignacio Falgueras Salinas

Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA).
Plaza de los Sauces, 1 y 2. Barañain-Pamplona (España).

ISBN 84-313-0439-1

Depósito legal BI-790-1976.

Printed in Spain — Impreso en España.

Impreso en G. Sigma - Particular de Costa, 12-14 - Bilbao, 1976.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

LA «RES COGITANS» EN
ESPINOSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.

PAMPLONA, 1976

El presente estudio, presentado como Memoria para la obtención del Grado de Doctor en Filosofía, el día 29 de enero de 1974, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, fue calificado con Sobresaliente *cum laude* por el siguiente Tribunal:

Dr. D. Jesús Arellano Catalán

Dr. D. Adolfo Muñoz Alonso

Dr. D. Jesús García López

Dr. D. Juan José Rodríguez Rosado

Dr. D. Leonardo Polo Barrera

Este trabajo ha sido realizado con ayudas del Plan de Iniciación a la Investigación en Universidades, del Ministerio de Educación y Ciencia.

ÍNDICE

	<u>PÁGINA</u>
PRÓLOGO DE LEONARDO POLO BARRENA.....	11
TABLA DE SIGLAS.....	45
INTRODUCCIÓN.....	47
§ I. Sentido general de nuestro trabajo y justificación del tema.....	49
§ II. Método y estructuración de nuestro estudio.....	51
§ III. Bibliografía y fuentes.....	54
§ IV. Reconocimientos.....	56
CAPÍTULO I.— <i>La interpretación del «cogito» cartesiano</i>	57
§ I. Introducción: el <i>PPMG</i>	59
§ II. Indicios extrínsecos: los prolegómenos y el comienzo metódico del <i>PPMG</i>	60
§ III. La interpretación positiva e intrasistemática —textos del <i>DIE</i> y de <i>EMG</i>	69
CAPÍTULO II.— <i>La consistencia de la idea</i>	77
§ I. Introducción.....	79
§ II. Noción de idea: noción nominal y definición; peculiaridades espinosianas.....	79

	PÁGINA
§ III. Consideración en sí de la idea:	
1. Las ideas son cosas o entes reales.....	87
2. El pensamiento consta sólo de ideas.....	93
§ IV. Relaciones idea-sujeto:	
1. Las ideas son modos del pensamiento o productos intrínsecos de la substancia.....	97
2. Doble actividad de las ideas, ideativa y ge- neratriz.....	108
3. Analisis de la inteleccion o actividad esencial de las ideas.....	117
4. Avance de nuestra interpretación del sistema de Espinosa.....	138
§ V. Relaciones idea-objeto:	
1. Problematicidad y soluciones.....	148
2. Nuestra solución:	
A) Dificultades de las soluciones dadas.....	153
B) Ampliación de datos.....	155
C) Análisis de la Prop. VII de EMG II.....	157
D) Verificación de nuestra hipótesis.....	167
§ VI. El modo de pensamiento de Espinosa:	
1. Las incongruencias de la <i>causa sui</i>	192
2. Sus raíces e influencias.....	196
3. Operatividad y filosofía.....	202
CAPÍTULO III.— <i>Las propiedades de la idea</i>	207
§ I. Introducción: noción de propiedad en el sistema epinosiano.....	209
§ II. Propiedades absolutas o comunes: de índole in- formativa y operativa.....	210

	PÁGINA
§ III. Propiedades relativas de índole informativa.....	223
1. Particularidades de cada idea finita: ficción, error, duda.....	224
2. Comunes a todas las ideas finitas.....	234
3. Mixtas: entes de razón.....	237
§ IV. Propiedades relativas de índole operativa: afec- tos.....	241
CAPÍTULO IV— <i>El problema noético</i>	249
§ I. Introducción.....	251
§ II. El sentido de la filosofía de Espinosa.....	251
§ III. Teoría del método:	
1. Características generales.....	256
2. Articulación teórica.....	260
§ IV. La verificación del método espinosiano.....	268
CAPÍTULO V.— <i>El atributo pensamiento</i>	283
§ I. Introducción.....	285
§ II. La <i>res cogitans</i> y la coherencia del sistema.....	285
§ III. El «espejismo objetivo».....	288
CONCLUSIÓN.....	297
BIBLIOGRAFÍA:	
§ I. Obras de Espinosa.....	303
§ II. Obras de otros autores.....	304
§ III. Estudios sobre Espinosa.....	305

PRÓLOGO

El autor de este libro ha acometido la tarea de buscar una comprensión de Espinosa a nivel estrictamente filosófico. La tarea es emprendida, tras una consideración detenida de los textos, con un método pertinente que logra alcanzar el objetivo propuesto. Por eso, me resulta grato esbozar algunas indicaciones generales acerca del filosofar y la filosofía moderna, que sirvan para mostrar mi acuerdo con el modo de tratar a Espinosa que emplea Ignacio Falgueras, es decir, para resaltar lo justificado de un enfoque filosófico de la obra del gran racionalista, enfoque del que la bibliografía más reciente sobre Espinosa ha desistido con demasiada frecuencia.

La consideración filosófica de un pensador es el resultado de dos condiciones: ante todo, que uno mismo se decida por el ejercicio del filosofar; en segundo lugar, que se conceda primordial importancia a la cuestión de si, o en qué medida, el pensamiento que se estudia satisface su pretensión de verdad. Ninguna de estas condiciones es tan fácil de cumplir como podría parecer, porque son solidarias y la falta de una de ellas acarrea la ausencia de la otra.

1) Si uno mismo desiste de filosofar, un pensador sólo podrá ser considerado desde una perspectiva previamente elaborada (por lo menos, para el caso), a la que es *sometido* por entero. En consecuencia, se dictaminará sobre su doctrina en tanto que significativa desde el criterio adoptado, que no será modificado o enriquecido por ella, y no en cuanto que relevante en

PRÓLOGO

términos de verdad. Se trata de un juicio en el que actúa una norma construida al margen de lo juzgado, de tal manera que aquello sobre lo que recae queda disuelto en la sentencia misma. Al establecer esa ominosa relación de desigualdad, lo «científico» del estudio no es compartido en modo alguno por lo estudiado. De ello resulta que el pensamiento que se dice entendido no lo es en cuanto tal, sino que se pierde de vista y en su lugar aparece otra cosa: en rigor, una mera cosa.

Quien toma esta actitud no entabla diálogo con el pensamiento ajeno, no le da audiencia en lo que tiene de autónomo, esto es, de aspiración o pretensión de la verdad. De este modo, dicho pensamiento pierde toda posible *contemporaneidad* con el tratamiento que sufre, es anclado en el pasado, como algo ya transcurrido y prescrito, incapaz de competir con el punto de vista asumido: el pensamiento expreso se convierte en mero documento, en huella o signo que ha de ser interpretado sin más. En definitiva, la consideración no filosófica de una filosofía es tan exterior a ella que, sin remedio, desemboca en un reduccionismo hermenéutico.

Se suele proceder a la hermenéutica siguiendo una de estas dos líneas: la primera consiste en enfrentarse con cualquier pensamiento como con un fósil, al que sólo cabe devolver la vida que tuvo en el ámbito de *otra* humanidad. Eso lleva a esgrimir la noción de contexto, mediante la cual las «filosofías» son encerradas en *su* época (como si la época pudiera hacer las veces de la verdad). La otra línea consiste en entender el pasado cual simple antecesor del presente, que es la única actualidad en vigor (como si el presente histórico se bastara a sí mismo), a la que anticipa de un modo imperfecto, y, por lo tanto, resueltamente superado. La hermenéutica de un pensamiento filosófico es la ficción equivalente a referirlo a condicionantes *extrínsecos*: el contexto histórico, el psicoanálisis, la perfecta novedad del presente propio. Hacer sólo hermenéutica es renunciar de entrada a la filosofía e instalarse en un plano *postulado* de validez científica.

PRÓLOGO

2) También puede ocurrir que alguien, sin renunciar a ser filósofo, intente comprender a otro sin lograr integrarlo en el orden de lo que ha aceptado como verdadero. La comprensión no pasa de ser entonces una *comparación*, cuyo balance es una valoración negativa. La expresión completa de esta valoración es una triple exclusión: la filosofía estudiada es errónea en su contenido nocional; en su alcance es inferior a la formulación de los temas por uno mismo lograda; como radical operación, no es ni siquiera filosofar (esto último no se dice, por lo común, pero está implícito en las dos exclusiones precedentes).

Sin embargo, la pura exclusión de la dimensión objetiva de otro pensamiento conlleva una limitación de la propia indagación filosófica, y viene a ser una confesión de que no se sabe bien qué es eso de suscitar nociones de envergadura filosófica (salvo, claro es, que se admita el error objetivo craso, es decir, el sin sentido consistente; pero en este supuesto, el pensar humano queda sujeto a una sospecha tan tremenda que convierte al escepticismo en la única actitud sana). Con esto no quiero decir que no haya errores, sino que el error objetivo es función de un descontrol metódico, que ha de resolverse metódicamente también. Por esto, la polémica filosófica no debe ser motivo de reclusión en el propio elenco de formulaciones (lo que equivale a dejar de filosofar), sino estímulo para un esclarecimiento precisamente metódico. Tampoco el acuerdo debe hacerse al margen de ese esclarecimiento. Sobre el modo de proceder que aquí se sugiere volveré un poco más adelante.

No se descubre la entera significación de error hasta que *no se va más allá de él*. Desde luego, si un pensamiento está equivocado hay siempre por medio factores psicomorales. Pero no cabe, sin una omisión insubsanable, cifrar el ejercicio del pensamiento en tales factores: pensar siempre es pensar-algo, y es esa correspondencia indefectible, a la que conviene el sentido primordial de lo que se llama método, aquello que im-

PRÓLOGO

porta esclarecer antes que nada. Naturalmente, cualquiera puede perder la serenidad de espíritu hasta el extremo de embarcar su actitud en una trayectoria irracional o demenciada (con ofensa de Dios y quebranto de la condición humana). Ahora bien, negar a un pensamiento todo tipo de relación con la verdad, es, recíprocamente, negar que la verdad tenga que ver con algún determinado tipo de pensamiento; pero como esto último es inaceptable, es preciso hacer recaer la negación sobre el pensamiento mismo, esto es, adoptar la hipótesis de demenciación. Ahora bien, ¿y si no fuera éste el caso?; ¿y si se hubiera pensado?; entonces la omisión insubsanable a que se aludía habría tenido lugar. Además, las hipótesis se adoptan ante lo que de momento es enigmático, es decir, ante la facticidad, y a partir del postulado de la inteligibilidad.

Ocuparse de la significación de una obra escrita no es lo mismo que tratar de entender un ente real. En atención a esta diferencia cabría hablar de dos estados de la filosofía: uno directo, en que el filosofar versa sobre lo real; otro mediado, en que ha de vérselas no sólo con los entes, sino también con su objetivación. En este segundo caso, no se cuenta simplemente con la inteligibilidad de la realidad, sino también con la pretensión ajena de haberla obtenido. Aquí estriba la historicidad de la filosofía: no somos los primeros ni los únicos en haber filosofado. De este hecho ha de sacarse una enseñanza muy radical: para dialogar con un filósofo con el que no se está de acuerdo es preciso ocuparse de los temas, que son los que proporcionan la comunidad fundamental; pero el diálogo versa directamente sobre el modo de captar los temas. Si esto se olvida, el diálogo degenera en una gresca estéril, y mejor hubiera sido no haberlo iniciado.

En suma, las discrepancias han de transformarse, para mantenerlas con todo rigor, en una discusión acerca de la suficiencia del método. Pero ello requiere hacerse cargo tanto del método ajeno como del propio. Esto basta para caer en la cuenta de que aquel estado

PRÓLOGO

de la filosofía que llamaba directo presupone también el método. Aquí está la radical enseñanza que proporciona la filosofía en su historia, y, a la vez, la manera de dar dignidad filosófica al cultivo de la historia de la filosofía.

Aunque sea muy escuetamente, es preciso, a mi modo de ver, dirigir la atención al sentido que tiene el método. Es así como se cumplen, en cuanto que inseparables, las dos condiciones de que depende la consideración filosófica de un pensar. Pensar significa: acontecer que *hay* algo pensado. El acontecer y lo pensado han de estar mutuamente ajustados y nunca son completamente insolidarios. Nada hay pensado si no acontece que lo *hay*. Acontecer no es un proceso empírico ni un devenir psíquico adyacente a lo pensado, sino que está vertido en lo pensado y medido por lo pensado: es su mismo logro; *hay* pensado al pensar: el término al señala el acontecer. El método es la inseparabilidad del acontecer y de lo pensado en tanto que mutuamente ajustados. El ajuste estricto de lo pensado y el acontecer mental es la congruencia del método. Discutir la suficiencia metódica de una filosofía es examinar los posibles fallos de congruencia. Las incongruencias son las diferencias entre lo que hay pensado y lo que se pretende pensado. Tales diferencias pueden ser de signo positivo o negativo y es difícil señalar a qué se deben, sobre todo porque su casuística es amplia y no se deja reducir a una idea general: las ideas generales se obtienen según un método. Sin descartar los factores psicomorales, a nivel mental la posibilidad de incongruencias es abierta por *el carácter no único* del método: puesto que los objetos son plurales, su logro no puede ser uniforme. Las incongruencias tienen lugar frecuentemente al sustituir una vía metódica por otra, lo que permite una (ilusoria) *conexión* de objetos precisamente objetiva, es decir, desprovista de método. Insisto en que esto es un espejismo. También es falaz la pretensión de haber agotado lo pensable siguiendo un sólo método, pues el método no es único. No todo método

PRÓLOGO

es una vía: a nivel mental sólo lo son la *reflexión* y la razón; no lo son ni la *abstracción* ni la *intelección*. La unificación de las vías metódicas, así como la de los otros métodos, es una cuestión ardua, es decir, otro método, al que conviene reservar el término *logos*. Desde luego, la suplantación de una vía metódica por otra *no es el logos*. Más bien hay que decir que la suplantación es la continuación de una vía metódica siguiendo otra antes de que la primera se haya *agotado*. Ello constituye un ilegítimo recorte, una pretencioso e innecesaria suplencia y una debilitación del *logos*. La conexión precisivamente objetiva de objetos deprime al *logos* –es un confuso contrabando– cuando acontece como yuxtaposición de fragmentos metódicos. Tal conexión es confusa en tanto que comporta y oculta un cambio de dirección de la atención. El ocultamiento del cambio atencional es su inadvertencia provocada por la conexión precipitada¹.

¹ Me he ocupado de los métodos en otros lugares. Aquí, después de enunciarlos, intentaré muy resumidamente describirlos y ordenarlos.

La obertura del pensar es la abstracción. Abstraer significa: articular el tiempo según el presentar. No cabe un acontecer progresivo si primero no se procede a esta articulación, la cual no es un progreso metódico, pero es imprescindible. El acontecer abstractivo no es el único pensar, no lo *agota*: *todavía* cabe pensar. El método imprescindible no es suficiente. La insuficiencia es doble: respecto al pensar y respecto a lo pensado. El pensar procede metódicamente a colmar la insuficiencia.

La reflexión es el método según el cual acontece pensada la insuficiencia de la abstracción respecto al pensar mismo. Reflexionar significa: negar. Negar significa: separar la generalidad. Acontece pensada la generalidad justamente separándola. Tal acontecer es una vía. Separada, la generalidad es respectiva a su determinación. La determinación de la generalidad no debe confundirse con lo abstracto: no es igual articular el tiempo que determinar la generalidad (si esto no se tiene en cuenta se incurre en incongruencia). Por eso, es oportuno llamar *segunda* a la determinación de la generalidad. Pero, además, la generalidad no es única. Siempre cabe negarla y, por tanto, pensar una generalidad «mayor». Las determinaciones de las distintas generalidades tampoco deben confundirse. De acuerdo con esto, no cabe pensar la generalidad máxima; por eso, la vía metódica reflexiva se agota: pensar la diferencia entre abstraer y seguir pensando no es un pensar que culmine, o lo que es igual, tal diferencia no es pensable en modo absoluto (pues no es absoluta). El postrer acontecer reflexivo es preguntar.

PRÓLOGO

Señalo a continuación algunos casos destacados de incongruencias:

La razón es el método según el cual acontece pensada la insuficiencia de la abstracción respecto de la realidad. Razonar significa: devolver. Devolver significa: explicitar. Acontece pensado lo explícito justamente a partir de lo implícito. Explicitar lo implícito acontece según fases. Las fases del método que llamo razón son: concebir, juzgar y fundar. Así pues, razonar también es una vía y también se agota: la insuficiencia de la abstracción respecto de la realidad no es pensable de modo absoluto (pues no es absoluta). El postrer acontecer racional es fundar. La congruencia metódica del fundamento se pierde en su confusión con el absoluto (o con la generalidad reflexiva), ya que el fundamento explícito ha de referirse a las fases que lo guardaban implícito. Tal referir significa: traer. Traer significa que el fundamento acompaña. Al fundamento pensado como traer que acompaña es oportuno llamarle base. En suma, la reflexión y la razón se agotan, pero no de la misma manera: la razón se agota en el fundar y la reflexión en el proceso *in infinitum*.

Ahora bien, si la insuficiencia no es declarable ni reflexiva ni racionalmente en absoluto (o sea, si las vías metódicas que la declaran se agotan) y, si, por otra parte, ambos agotamientos difieren, no sería correcto entender que el pensar acaba con la abstracción y el doble modo de pensar su insuficiencia: ninguno de estos métodos es conclusivo sin más (pensar no termina con ellos). La intelección es el método según el cual lo incondicionado es pensado. Este método no es una vía, pues es distinto de la reflexión y la razón (confundirlo con cualquiera de ellas es una incongruencia), y si en tanto que distinto fuera una vía, haría completamente provisionales a ambas: pensar lo incondicionado no puede ser pensar que reflexionar y razonar son provisionales (no lo son). Además, la provisionalidad de las vías metódicas llevaría a entender la intelección como intuición (la llamada intuición intelectual); ello es una incongruencia. Un modo de corregirla es interpretar la intelección como hábito; otro, que no es incompatible con dicha interpretación, es intentar averiguar su sentido metódico. Como método, la intelección es pensar lo incondicionado en su distinción misma. La distinción de lo incondicionado es el tema de los primeros principios. Los primeros principios son irreductibles entre sí, pues no pueden ser primeros si se confunden o amalgaman: en tanto que los primeros principios no se confunden, todos ellos vigen; ante todo, entre sí. Pensar los primeros principios entre sí es pensarlos en su enlace; tal enlace no se ha acabado de pensar.

Si la abstracción abre paso a la reflexión y la razón; y si inteligir no es pensarlas como provisionales, todos estos métodos son distintos y, asimismo, son unificables. La unificación es otro método, al que estimo oportuno llamar *logos*. Tal método se presta a incongruencias graves, a las que cabe llamar depresiones. Las depresiones del *logos* son frecuentes porque los métodos viales son válidos y, a la vez, se agotan. Por ser válidos, son ejercicios; por ser distintos, sobre todo en su agotamiento, su ejercicio puede no ser igualmente intenso. Por eso, el agotamiento de uno de ellos sugiere la preeminencia del otro, sugerencia engañosa en tanto que induce a intentar prolongar el uno según el otro. La unificación de las vías metódicas no debe ser precipitada. Mientras no se

PRÓLOGO

- Sentar nociones sin suficiente respaldo metódico (v.gr.: las llamadas intuiciones intelectuales).
- Intensificar el proceso cogitativo para lograr nociones que pueden obtenerse con un método más sencillo, o lo que es igual, antes del momento en que se aprecian según el método que se ha seguido (v. gr.: la doble negación hegeliana como método para establecer la generalidad respecto de sus determinaciones concretas).
- Dar por unificadas nociones sin atender a la compatibilidad de sus respectivos métodos (v. gr.: los sincretismos, a los que está abocado el lema de la interdisciplinariedad, tal como hoy se propugna).
- Considerar mejor pensada una noción al acumular sobre ella otras que, en verdad, la coartan (v. gr.: el mecanicismo, la homeostasis sistemática).
- Vincular una imagen y un abstracto según un constructivismo isomórfico incapaz de salvar la diferencia de niveles (v. gr.: el esquematismo kantiano).
- Endosar un ejercicio mental humano a un proceso cosmogónico (v. gr.: el llamado materialismo dialéctico).
- Subvertir la jerarquía de métodos (v. gr.: la suplantación del intelecto por la razón, con la eventual apelación a la intuición intelectual y el resultado neto de una tematización insuficiente de los primeros principios).
- Entender como definitivo para el conocimiento el agotamiento de algunos modos de objetivación (v. gr.: la noción de transcendencia de Jaspers).
- Forzar el alcance del método interrogativo (v. gr.: la pregunta fundamental de Heidegger).

Baste con esta enumeración.

agotan, su unificación ha de ser gradual (o no total, pues la realidad no equivale nunca a la determinación del general: lo más que concede es su comprobación, pero la comprobación no es la determinación; confundirlas da lugar a la incongruencia característica del pensar mecanicista, a la que conviene llamar *sofisma básico*). En su agotamiento, la unificación de las dos vías metódicas no puede ser exclusiva; con otras palabras, no puede excluir al intelecto.

PRÓLOGO

Tal vez es claro ya que el intento de averiguar el método que un filósofo emplea para establecer y vincular sus nociones resulta indispensable para que su estudio sea provechoso: es la forma de conseguir pensar lo que él ha pensado y de obligarse a pensar con justeza la discrepancia. Si ésta ha de mantenerse, es menester elucidar el modo de seguir pensando, saliendo del atasco metódico que es la incongruencia. No sería oportuno alegar que las incongruencias ajenas a uno no le afectan. Ocuparse filosóficamente de la historia de la filosofía es tarea difícil; pero, recalquemos lo obvio, es *ella misma* la beneficiaria de la ganancia que tal dificultad entraña.

Las observaciones que preceden nos llevan a la cuestión de cuál sea la consideración metódica adecuada del pensamiento moderno.

El valor filosófico de la filosofía moderna estriba en lo que tiene de *reposición*. Reponer quiere decir, aquí, volver, es decir, recomenzar a filosofar. La renovación de la actividad filosófica se ha llevado a cabo en Occidente desde dos instancias muy distintas, a saber: desde una inspiración superior que permite ahondar, insistir en la filosofía, recibirla sin cortes, salvándola en lo sustancial, remoldeándola en profundidad (esto es lo esencial del genio de Agustín de Hipona, que amplía y organiza Tomás de Aquino); y desde una crisis de la filosofía misma, es decir, desde su desaparición no sólo episódico, sino debida a su descoyuntamiento respecto de aquella inspiración –por cierto, suprema para toda la vida humana–. A partir de este conflicto (del que no hay por qué partir, siempre claro es, que se vea enteramente que está mal planteado), la reactivación del filosofar ha de cargar con una dificultad que, en última instancia, lo determina de una manera impropia, o lo que es igual, lo inhibe o le incita a un esfuerzo obstinado que desequilibra el pensamiento. Como respuesta a la aguda dificultad que Ockham le formula, el filosofar es empujado a ensayar vías sumamente extrañas. Hay que preguntar si es capaz de recorrerías sin incongruencias.

PRÓLOGO

La crisis de la filosofía medieval, iniciada en el voluntarismo de Escoto y expresada plenamente a partir de Ockham, es el tema de su incompatibilidad con la fe cristiana: la omnipotencia divina es, valga la palabra, tan absoluta que roba su objeto y función a la inteligencia del hombre, y convierte en sacrílega y vana la pretensión humana de inteligibilidad esencial².

La reanudación ulterior de la filosofía debía satisfacer un programa de doble cara: proseguir la filosofía dando razón por completo de la aporía que la paralizó en el siglo XIV. Sin embargo, la inquisición moderna no ha llegado a hacerse cargo de este segundo aspecto, y ha quedado vinculada, atada, al planteamiento ockamista: no se ha librado de él, sino que, a lo sumo, ha girado en torno suyo, lo ha trasladado, lo ha querido esquivar (ensayo quimérico, dada la virulencia de Ockham), o se ha limitado a establecer un precario compromiso. No obstante, hay que señalar, frente al casi general abandono de la filosofía en la edad moderna, notables intentos de reposición emprendido en los tres últimos siglos por algunos autores. Aludiré a unos pocos de entre ellos. Por lo pronto, Renato Descartes.

Descartes emprende el filosofar en el modo de, aceptada la hegemonía de la voluntad sobre el pensamiento, mostrar que éste último no es imposible, sino que se desarrolla precisamente en cuanto que obedece a la voluntad. Quiero decir que el pensamiento se moviliza

² Quedo yo y la arbitrariedad pura frente a frente. Se comprende enseguida que este enfrentamiento es insoportable. Debería comprenderse también el horror de una amenaza, de momento lateral, pero a punto de estallar- que la arbitrariedad emigre hasta mí, que yo sea la arbitrariedad y, por lo tanto, mi entorno -los demás, las cosas- lo eliteramente maleable. Hoy se habla mucho de manipulación, pero no se sabe cuándo ni por quién fue desatada la blasfemia de que proviene.

Si la voluntad de Dios no es amable, ningún amor tiene sentido (es cifra desierta). Si la ley moral no me marca la dirección a Dios con verdad y no sólo de hecho, si el *itinerarium hominis in Deum* no es asumible desde dentro, el movimiento humano es el de una piedra (Tomás de Aquino). Si el hombre no va -él- a Dios (con la gracia de Dios), no va -él- a ninguna parte. Si la ley moral no es cognoscible, toda otra ley es estulticia. Todo esto es obvio; tan obvio como que no da razón de Ockham. Es preciso ahondar en las condicionales hasta el extremo de señalar la incongruencia ockamista en términos de capacidad humana. Mientras las condicionales se limite a indicar (negativamente) las consecuencias obvias, no se cae en la cuenta de que el pesimismo de Ockham es radicalmente antropológico.

PRÓLOGO

en Descartes según la dinámica voluntaria a la que no puede oponer resistencia ninguna: pensar significa entonces traslucir la imperante actividad del espíritu quedando bajo su control. Ahora bien, la voluntad cartesiana, aunque espontáneamente activa, no es unitaria, sino que se fracciona en una pluralidad de actos, entre los que destacan los siguientes:

- El dudar, que se traduce en el *cogito* (*sum* significa realidad de la voluntad que duda).

- El afirmar, que establece la noción de *res* (la *res*, como correlato de la afirmación, aunque no creación suya, se discierne del *sum* y también de lo objetivo).

- El analizar, cuya correspondencia pensada es la idea clara y distinta (el término del análisis se distingue *del sum* y de la *res*).

- El someterse, que llega hasta la realidad de la idea de Dios (que no es la cosa que se afirma, ni la objetividad analizada, ni el *sum*, sino, más bien la garantía de todos ellos. En particular, *cogito ergo sum* no es, en modo alguno, el argumento ontológico; la voluntad divina está por encima del dudar)³.

³ Los métodos cartesianos son:

1) Para el tema de Dios, la reflexión completa; su incongruencia estriba en que la reflexión es un método que se agota (reflexionar es generalizar, es decir, separar negando, de modo que por tal vía no es posible evitar el proceso *in infinitum*) y, por lo tanto, no es completa nunca. Ello comporta que la identidad no se establece adecuadamente con la reflexión, sino mediante la intelección: es un primer principio. Una identidad reflexiva es una versión debilitada de la unificación (lagos) de reflexión e Intelecto.

2) Para el objeto claro y distinto, una determinación de la abstracción a nivel sensible; su incongruencia fue ya entrevista por Kant en la estética trascendental. Más precisamente, la abstracción es, directamente, articulante; la extensión y el *cogito* cartesianos no lo son.

3) Para la *res*, la razón en su fase judicativa; su incongruencia está en que la razón es una vía metódica que prosigue explicitando. Aislar la afirmación del resto del método racional acarrea la pérdida de la noción de ente trascendental (fase conceptual de la razón explicitada en el juicio) y del fundamento (fase racional última que explicita al juicio). La afirmación aislada no puede unificarse con el intelecto; así se hace imposible la formulación intelectual del principio de no contradicción y precipita el problema de la comunicación de sustancias.

4) Para el *cogito* en cuanto ideado, lo que se indica en el apartado 2; en cuanto relativo al *sum* y segregado de todo *cogitatum*, un estatuto metódico regresivo: no es racional (no es un concepto, ni un juicio, ni una fundamentación); tampoco es reflexivo: el *cogito* no es la generalidad de la conciencia kantiana (la acusación de paralogismo no es pertinente) ni *el sum* la determinación concreta de una generalidad. Sin embargo, en cuanto separado (función metódica negativa de la duda) habría de ser reflexivo; pero, al no ser propiamente una generalidad, hay que considerarlo como un conato de reflexión abortado por un regreso apresurado a la determinación directa de la abstracción, que, sin embargo, rehúsa la articulación de esta última. En suma, ni una generalización, ni tan siquiera una articulación abstracta. Ambos estatutos metódicos se estorban y deprimen porque *cogito-sum* sólo vale en el simple presente temporal. Ello lo aísla también de la memoria (no es la indagación agustiniana acerca de la interioridad). La pretensión cartesiana de que voluntad y pensamiento son *lo mismo* considerado como actividad y pasividad es, metódicamente, una paralización según la cual que yo sea ahora no significa ni que haya sido ni que siga siendo; y también que yo estoy seguro de que soy en tanto que pensante, pero que pensante es seguro en tanto que controlado *ahora* por un crispado acto voluntario. Por eso sólo la multiplicidad de actos voluntarios puede pluralizar la temática cartesiana.

PRÓLOGO

Evidentemente, esto es un intento de reposición de la filosofía que, sin abandonar el primado de la voluntad, trata de aprovecharlo colocándolo también en el hombre e intervando con él su pensamiento: el teísmo de Descartes es el problema de la compatibilidad de voluntades, que Descartes resuelve con el acto de sumisión de su voluntad. Desde luego, Descartes estima que para pensar tiene que poner en marcha su propia voluntad. Si se entiende que, con ello, la voluntad divina queda en suspenso, cabe hablar de «cadencia atea del *cogito*» (desde luego, lo que ocurre es que cualquier acto voluntario distinto de la sumisión no se corresponde en Descartes con la realidad divina, y también que hay actos voluntarios cartesianos cuyo interés es sólo pragmático).

La formulación negativa de todo esto es que en Descartes todavía no está constituido lo que se llama *sis-*

PRÓLOGO

tema: su peculiar voluntarismo es un obstáculo para ello. El sistema aparece en el racionalismo postcartesiano, sobre todo en Espinosa. Espinosa elimina la voluntad; su sistema viene a ser una conexión de la temática objetiva en que el criterio de unidad *está* en la objetividad misma. Ciertamente, para pensar esto es necesario retirar la voluntad cartesiana, o sea, prescindir de todo proceso activo que lleve hasta la objetividad, pero que no esté en ella primariamente. Espinosa intenta transformar el proceso en objetividad sin salirse de esta última, es decir, partiendo de su unidad infinita (infinito como noción positiva). El filosofar de Descartes daba lugar a una temática dispersa, precisamente porque era el fruto de una actividad no unitaria de la voluntad. En Espinosa la voluntad no domina los temas, sino que ha de desaparecer para que éstos se constituyan en y como el sistema mismo, el cual, paralelamente, ha de poseer carácter genético. De esta manera, queda puesto el sistema: en su inagotable totalización (noción de *natura*), en su génesis (noción de *causa sui*) y en su infinitud positiva (noción de Dios).

Late aquí la pretensión de eludir toda inquietud y asegurar una alegría automática según la cual la subjetividad desaparece en cuanto discernible de la expansión eterna en la latitud sin confines. Espinosa conecta así con motivos centrales del llamado averroísmo latino y con la obsesión pancosmista del antiguo estoicismo (un estoicismo que abandona el contrapunto de la autarquía, como glosa certeramente Ignacio Falgueras).

El mérito de este libro radica en el descubrimiento de que la unión de las tres nociones principales de Espinosa no es meramente intuitiva (intuitivamente la unión -el *síve*- obliga a un cambio atencional), sino que consiste en una amalgama constructiva. Ello implica que, de las tres nociones, una asume el mando: la noción de *causa sui* (separada de ella, las otras dos son incongruentes), y que sólo centrando la atención en ella

PRÓLOGO

puede averiguarse el acontecer pensante de Espinosa. Por aquí alcanza Ignacio Falgueras la línea metódica de Espinosa, cuya delectación le lleva a cuestionarse por la congruencia de la *causa sui*. Tras detenido y atento examen, tanto en abstracto⁴ como en concreto⁵, su respuesta es negativa.

Enfocada desde el arranque histórico de la filosofía moderna, la actitud de Espinosa parece optimista. Pero es un optimismo ilusorio, porque no nace de una superación de Ockham, sino de la inversión, tras la exclusión del balanceo cartesiano, de los términos de la incompatibilidad ockamista: el absolutismo objetivo es la negación de la fe. Una serie de graves interrogantes despierta ahora: ¿cuál es el tratamiento metafísico adecuado de la causalidad y de la identidad, que en el sistema objetivista se mezclan?; ¿cómo unificar metódicamente intelecto y razón, que están deprimidos en la *causa sui*?; ¿cómo destacar la libertad humana?

La insuficiencia del racionalismo espinosiano se advierte en el interior de su doctrina por la eliminación total del *ego* implicada en la erradicación de la voluntad cartesiano, y por el tratamiento desacertado de los primeros principios.

A partir del racionalismo, la incompatibilidad fe-inteligibilidad va a emigrar a un plano inferior y a teñirse de preocupaciones psicológicas (es la línea anglosajona: el compromiso). Kant intentará reconstruir la unidad, dejando atrás el psicologismo, en términos de conciencia; pero esta unidad está decisivamente limitada, pues no se extiende por entero a los objetos ni abarca el *ich glaube*. El planteamiento kantiano se resuelve así en la neta captación de un desgarramiento interior. Tal desgarramiento, incubado a lo largo del

⁴ Cap. II § VI de este libro.

⁵ Cap. V § III de este libro.

PRÓLOGO

siglo XVIII, no es remediado por Kant, sino que, más bien, el kantismo contribuye a agudizar su percepción⁶.

⁶ Metódicamente, la *Crítica de la Razón pura* encierra numerosas incongruencias. Para no alargar demasiado este prólogo, señalaré sólo las más gruesas:

1) La conciencia kantiana es una generalidad unitaria. Ya he dicho que la generalidad es un tema reflexivo y que la reflexión se agota. Para Descartes la idea de Dios es la reflexión completa y, así, una incongruencia. La conciencia kantiana no es la idea de Dios; su incongruencia es la *detención* de la reflexión. Ahora bien, ¿cómo se detiene la reflexión sin connotar que no está completa?; y si esta connotación se excluye, ¿por qué no seguir reflexionando? El agudo problema de la conexión entre la conciencia y las ideas de la razón pura ya está aquí. ¿La conciencia es más o menos general que tales ideas? ¿En particular, la idea kantiana de Dios es reflexiva, o es una noción fundamental, es decir, metódicamente racional? En este segundo caso, ¿cómo asignar a la conciencia el carácter de principio de deducción de las categorías y, por otra parte, vincular éstas a las ideas de la razón siguiendo la consigna de remontarse a la base anhipotética de los silogismos? ¿O es que se trata de dos tipos de deducción? ¿Qué tipo de método es la deducción trascendental?

2) La conciencia kantiana no es una síntesis: la síntesis habría de ser el método con el que sentar su objetividad. Pero, por una parte, este método no se puede admitir sin que la aprioridad pura de la conciencia se pierda irremediablemente y, por otra parte, sin que su carácter rigurosamente unitario se desvanezca (la síntesis lo es de una diversidad); además, la conciencia no puede ser entendida, ella misma, como diversidad sin que la *Crítica de la razón pura* se derrumbe, esto es, sin que se haga equívoca la referencia de toda representación a ella. Kant se debate aquí en una pugna insoluble: no puede decir cómo se origina la conciencia; más aún, no puede en serio asignarle ningún origen, aunque fuera numenal o incognoscible. El tema del paralogismo oculta una dificultad mucho mayor que la que Kant reconoce: el número puede serlo en orden al dato sensible, no respecto de la conciencia. La incongruencia estriba en confundir la generalidad con la *constancia*. La constancia ha de asignarse a todo objeto, ya que cualquiera que sea el método según el cual se logre, lo-logrado lo-*hay*. La conciencia significa, como constancia, *haber*. La conciencia es el pensar en su límite; en cambio, la generalidad es una noción lograda con un método: también ella la-*hay*.

3) Como la conciencia kantiana no es una síntesis, no es correcto el modo de plantear el tema de las síntesis del entendimiento: éstas no pueden derivar de aquélla. La conciencia no *acompaña* a las categorías llegando hasta ellas y, por lo tanto, no las funda, no es su base. Kant no consigue un sentido peculiar para la deducción trascendental.

Las síntesis categoriales, como unificación de diversos, están a medio camino entre la homogeneidad de las ideas generales y la heterogeneidad que unifican. Tal heterogeneidad se enuncia de un modo insatisfactorio, que hace impertinente su unificación. Desde luego, no se trata de la unificación judicial, pues en ningún pretendido juicio sintético a priori el predicado es más formal que el sujeto (v. gr.: $7 + 5 = 12$: ni el signo = es la cópula verbal, ni $7 + 5$ se conoce mejor al igualarlos con 12. La síntesis de rectitud y distancia carece también de interés: no se conoce mejor la rectitud al declarar que es una distancia, más aún, la rectitud no es distancia alguna, ni menor ni mayor. A esto se añade que las síntesis de la geometría en Kant presuponen el espacio, o sea, que éste es el sujeto, «el sustrato», formalizado por la síntesis. Pero esto es una intromisión del hilemorfismo en que naufraga la pretendida consideración trascendental del objeto).

PRÓLOGO

La filosofía romántica ha de hacerse cargo de la íntima desazón humana. Para ello programa una empresa especulativa titánica: lograr la conciliación sin atenuar la idea de oposición (con todo, la oposición es un prisma menos penetrante que el de Ockham: la *penia* romántica es una versión rebajada de la desamparada acedia del bajo medioevo). Las distinciones entre dogmatismo y escepticismo, sueño y vigilia, sujeto y objeto, fenómeno y númeno, naturaleza y perjuicios, sentimiento y lógica, la misma incomunicación de substancias, se convierten en contraposiciones que se propagan y atraviesan todos los horizontes. Lo que en la filosofía clásica había sido sólo un tema lateral (el de *oppositis*) será ahora la clave metódica de la filosofía, despojará a la unidad de su quietud previa y sólo la encontrará en la elevación gradual a generalidad viviente y abarcadora del proceso metódico. Arrancado de todo descanso, el sujeto trascendental ha de atravesar la contradicción, sepultándose en ella, para mudarla, estirándola, en vía transitable, y alcanzarse a sí mismo en identidad culminar. El tema de la conciencia desgraciada es asumido por Hegel ya de una forma clara en la *Fenomenología del Espíritu*, y, desde ese momento, pensar será para él encontrar la síntesis como conjunción que supera la discontinuidad de los opuestos. La potencia filosófica de Hegel se emplea en aprontar un desenlace optimista para la crisis romántica. Hegel ofrecerá una nueva versión del sistema, más elaborada y ambiciosa que la de Espinosa, pero metódicamente muy recargada. Sin embargo, la solución felicitarla de

PRÓLOGO

la conciencia desgraciada no es capaz tampoco de apagar la crisis medieval. Hegel es, en definitiva, la formulación gnóstica del luteranismo.

La insuficiencia del sistema hegeliano se advirtió muy pronto. El valor genético del método (el destino común de forma y contenido, según la *Ciencia de la Lógica*) es sólo aparente: el método es inane porque se ejerce respecto del pasado (a lo más, es memoria trascendental); el sistema no pasa de ser una ordenación posterior de lo ya dado. El optimismo de Hegel es incapaz de extenderse hacia el futuro.

Esta limitación del idealismo trascendental resonó profundamente en las mentes más claras sobre las que Hegel influyó; no todos, sin embargo, llegaron a la consecuencia ineludible: la esterilidad del método dialéctico. En cambio, se hizo común la negativa a aceptar la arrogante pretensión hegeliana de que en su presente la síntesis definitiva había sido consumada. Pero la renuncia a la síntesis, o su postergación *sine die*, no resuelve, como es patente, la crisis romántica; antes bien, abre paso a su agriamiento: la infelicidad romántica se transforma entonces en la experiencia de la desesperación. Por otra parte, a finales del siglo XIX, se hizo manifiesto que la suspensión de la síntesis equivale a *truncar* la dialéctica. De ello se sigue el descontrol de los contradictorios, que juegan entre sí sin ningún nexo firme, saltan y se transmutan unos en otros. El desgarramiento romántico, trivializado, es agitación calidoscópica. Muchos pretendidos dialécticos actuales son como niños manejando dinamita. En este vagabundeo mental, simulacro del caminar, la instancia de la verdad se debilita y es confinada en la nostalgia. Por su parte, el filosofar queda en entredicho.

Desde luego, la dialéctica como historiología es un fraude. Un método que se pretende ejercicio generador de contenidos no puede aplicarse al pasado en cuanto se admita, por poco que sea, que el pasado corrió a cargo de otros protagonistas. Si esto no se admite, se cae en el determinismo (aunque se diga que el pasado

PRÓLOGO

es la eternidad, o que uno no existe, o que el tiempo es un dios ocasionalista, o que la historia es el acontecimiento del propio pensar). En este sentido, la dialéctica no es mejor que el positivismo.

Ahora bien: es claro que la intención de la dialéctica se frustra en el determinismo, pero también que no puede evitarlo. Digo que se frustra por lo que sigue.

La apelación al trabajo del negativo se justifica por la intención de *novación pura*. Lo dialéctico del proceso está en la eliminación completa de la inercia, es decir, de algo constante a lo que el proceso no alcanza. Por eso, el proceso se establece según momentos tales que el segundo se añade al primero en tanto que no tiene nada en común con él (si lo tuviera, la novación quedaría disminuida en esa misma medida), y el tercero en tanto que aporta lo ausente hasta él. Hegel entiende que esta intención se logra mediante la negación. En efecto, parece claro que, si *sólo* A, no A, en tanto que completamente distinto de A, es, como momento del proceso, la total eliminación de la inercia (recuérdese el desprecio de Hegel hacia la matemática, modo de pensar horizontal o presupositivo de axiomas). Lo enteramente nuevo es lo totalmente distinto, ¿y qué más distinto de A que su negación?; ¿y qué más distinto de A (y) no A que la y, es decir, que la superación (negación) de su separación (la separación es intermediación que ha de suprimirse como falsa determinación, o determinación exterior a lo general), esto es, que su absorción en lo general?; ¿y cuál es la capacidad de superar la separación extrema sino el pensar? (Quien por primera vez vio esto con entera claridad es Eckhart. Y lo vio en un intento de considerar el Verbo de Dios. Eckhart es, dicho sea de paso, más lucido que Hegel); ¿y cómo expresar la subjetividad pensante en su identidad con lo pensado al margen de esta línea metódica?; ¿y es que fuera de la expresión absoluta de la subjetividad hay alguna otra adecuada al sujeto y al absoluto?; ¿y no es éste el único camino para eliminar la versión materialista del absoluto, es decir, para establecerlo como espíritu y liber-

PRÓLOGO

tad, así como para pensar el objeto *sub specie aeternitatis*?

Sin embargo, el método hegeliano no puede evitar el determinismo. La observación es sumamente simple: no A, por muy distinto que sea de A, no satisface la intención de novedad pura porque *está determinado* por A; porque no A sólo puede ser pensado en atención a A. Pero, por eso mismo, tampoco la consideración conjunta A y no A es novedad pura: la vinculación de A (y no A *ya* estaba, no ha de esperar un tercer momento para establecerse, sino que le antecede y lo hace superfluo, pues nace *a la vez* que la negación de A. Con otras palabras, A se separa de la generalidad en cuanto se piensa no A; más aún, la verdadera fuerza de la negación se dispara hacia la generalidad: A se distingue más de la generalidad que de no A (sólo puede «ser» distinta de no A porque no «es» la generalidad). Aristóteles formuló una observación que complementa, en la vía metódica que llamo razón, la observación que aquí formulo según la vía metódica que llamo reflexión: ningún B es exactamente no A en virtud de la trascendentalidad del ente. En la vía racional la negación no vige; es sólo relativa o indirecta, pues no es en esta vía donde la generalidad se separa. La incongruencia de Hegel se vislumbra ya. No respeta la diversidad de métodos, retrasa sin motivo el advenimiento de la generalidad, deprime el logos⁷.

⁷ Hay que añadir:

1) El desprecio hegeliano hacia la matemática -el cálculo- no está del todo justificado. Reflexivamente, la determinación de los distintos bajo (alguna) idea general puede y debe ser calculada. Naturalmente, el cálculo no es todo el método reflexivo: no toda separación de la generalidad permite el cálculo, es decir, se determina con él. Por otra parte, los cálculos son plurales, no son susceptibles de unificación plena (dependen del nivel de generalización, la cual, en definitiva, se agota).

2) La consideración absoluta de la objetividad carece de sentido: cualquier objeto, por distinto que sea de otro, lo-hay. *Haber* es la constancia del límite. De aquí se desprende que la pretensión hegeliana de eternidad respecto de la historia es insostenible: ningún presente domina la historia. Ahora bien, si el presente no es la plenitud dialéctica, ¿qué vale una historiología dialéctica? Y si se declara que la plenitud dialéctica no se ha alcanzado todavía, ¿qué vale el criterio adoptado para -ahora ya no hay refugio- la hermenéutica del pasado? La historiología del llamado materialismo dialéctico encalla en el relativismo. Por lo demás, si la dialéctica es el único método válido y estamos lejos del «cuarto momento», la dialéctica ha de ser *futureología*. La piedra de toque de la pretensión de génesis del contenido es precisamente la previsión ¿cabe prever dialécticamente?, y, si no, ¿qué es la dialéctica como *praxis*? ¿Algo más que un mecanismo político del tipo de Maquiavelo?; ¿es el presente definitivo a que se aspira algo más que un colectivismo homeostático?

3) La Identidad sujeto-objeto es un reduccionismo, tal vez el más grave. La identidad es un tema intelectual inabarcable. El sujeto humano no es un método mental ni, en definitiva, es para ninguno de ellos, sino para el Creador.

PRÓLOGO

El truncamiento del método dialéctico es un amargo legado cuyo peso se nota sobremanera en el existencialismo. El propio Heidegger (el Heidegger I; el Heidegger II oscila entre la hermenéutica y el diagnóstico del presente; mira parpadeando) es impulsado más allá de la idea de mediación hasta la pregunta y desde ella retorna a la articulación del tiempo. *Ser y Tiempo*: he aquí un título bien elegido para expresar la crisis de las pretensiones ontológicas de la reflexión completa. Ya he dicho que no hay idea general máxima porque la reflexión se agota. El proceso *in infinitum* no es susceptible de consideración general. Ahora bien, si la separación -la negación- no es jamás un máximo, hay que sostener que el agotamiento reflexivo tiene lugar en el modo de la interrogación. Preguntar es el postrer acontecer reflexivo. Preguntar significa: buscar formular la generalidad pertinente para el caso negando la suficiencia del caso en cuanto aislado. Búsqueda y fórmula son equivalentes, y esto comporta que no se acierta a formular la pregunta sino en la medida en que la negación no se pospone: lo que no se sabe al preguntar no es solamente la respuesta, sino aquello que hasta la pregunta se *suponía* saber. Preguntar significa: prohibir que lo que se sabe sea una respuesta; la búsqueda de la respuesta y la formulación de la pregunta han de compensarse; acertar a preguntar es acertar a prohibir: la búsqueda de la generalidad es inseparable de la formulación en cuanto que esta última es una prohibición.

PRÓLOGO

Debe ser patente que la dificultad del método interrogativo se cifra en el mantenimiento firme de la prohibición y que la incongruencia de tal método acontece en el mismo momento en que, faltando a ella, se aduzca como respuesta, o aparezca de nuevo, aquello que se prohibió: en esa misma medida hay que denunciar que no se acertó a preguntar.

Por ello, ninguna pregunta es reiterable: la respuesta no puede someterse a la pregunta de que es respuesta. Desde luego, en su reiteración la pregunta es insoluble, pero lo decisivo es que la reposición de la pregunta es superficial. A fin de cuentas, la incongruencia del método interrogativo está en pretender la pregunta general, esto es, que se pueda formular en todos los casos. Paralelamente, no en todos los casos se supone pensado lo mismo; no cabe detectar negativamente *lo mismo*.

La interrogación es el tramo verdaderamente difícil del método reflexivo. Mientras la negación, la separación de la generalidad, acontece como inequivalencia entre la consideración precisiva de algo pensado y la extensión del pensar, es fácil dar el paso a la generalidad e incluir lo pensado como determinación suya. La complicación que el método dialéctico recaba es artificial, como ya he indicado, pues es inútil retrasar la generalidad por emplear primero la negación en un proceso de determinación de opuestos. Pero, en cambio, pasar preguntando a la generalidad no es cómodo, sino una búsqueda: se trata de pensar lo *no* pensado, pero no después o acogándose a la extensividad del pensar: cuando se pregunta, lo no pensado es lo que *parecía* pensado.

Ahora bien, parecer remite a *aparecer*. El aparecer es la remisión misma. Mientras vige el aparecer no se desata la reflexión, puesto que ya antes está remitiendo: no se puede preguntar porque de suyo, digámoslo así, el aparecer ha contestado. Es evidente que la Fenomenología acrece las dificultades de la interrogación.

La separación negativa de la generalidad es inhibida, no tiene dónde hacer pie, si y en tanto que el aparecer es remisión, envío, método él mismo. No es po-

PRÓLOGO

sible detener, fijar, alguna significación para hacer valer la reflexión como vía extensiva, como iniciativa sobresaliente, si la significación no es limitada y aislable. Pero mientras vige el aparecer, ninguna significación se aísla: lo contrario equivaldría a sacarla del aparecer, o sea, a hacerla desaparecer. La peculiar versión heideggeriana de la intencionalidad fenomenológica es una burla de la dialéctica: el plexo de las significaciones fenoménicas no es totalidad alguna y, por lo tanto, no es susceptible de un balance más allá del cual se extendiera la negación. Con todo, Heidegger no renuncia a la reflexión.

No asentir a pasar a la generalidad a partir de lo que, al menos de momento, no se discute, es proponer que hay que empezar negando, o, si se prefiere, que la negación ha de referirse al punto de partida, es decir, que es menester negar la inmediación. Negar la inmediación es formular de antemano la pregunta. Formular de antemano la pregunta es establecer la primacía radical del método en vez de lo inmediato (es patente que la inmediación sólo se establece posponiendo el método, pues la inmediación es *ella sola*, esto es, no un método. Claro está que, como ninguna noción es ajena al método, para aislar la inmediación Hegel tiene que proceder metódicamente. La incongruencia salta a la vista). En suma:

1) La primacía radical del método es el carácter fundamental de la pregunta. La pregunta fundamental es la vía metódica del tema del fundamento. Nótese que la primacía radical del método es la negación del comienzo como inmediación. Negar la inmediación es tematizar interrogativamente el fundamento. Pero hay que mostrar que ello es compatible con el plexo fenoménico constituido en la remisión del aparecer.

2) La primacía radical del método es la interpretación íntegramente metódica del sujeto. Tal interpretación es, por lo pronto, el tema del *Dasein*. Ser-ahí significa: ser comprometido en el abrir lo abierto. De

PRÓLOGO

acuerdo con esto, el aparecer es remisión, método, en virtud de la previa proyección que abre. Según la proyección se mantiene lo abierto en tanto que el sujeto no se retira o reserva, sino que es previamente *ahí*: *sich-vorweg-sein*. Nótese que la intermediación hegeliana, como *sólo* intermediación, reserva el sujeto, no lo presupone; por lo demás, esta reserva es necesaria para la identidad absoluta. La negación de la sola intermediación establece de entrada el carácter metódico del aparecer; por eso, el sujeto ha de estar ya ahí, proyectado y complicado, y así es incapaz de identidad culminar. El aparecer es método de acuerdo con el proyecto. Pero el proyecto no es para la identidad, sino para el mantenimiento de lo abierto. El mantenimiento es el tema de la posibilidad: mantenimiento *mientras* hay posibilidad.

Pero hay *la última* posibilidad: es el tema de la finitud. La finitud permite formular la pregunta, es decir, negar la apariencia. La cuestión, sin embargo, contiene cierta sutileza. Nótese que la finitud de la posibilidad –lo negativo– no puede ser simplemente adjudicada a ella puesto que es de la responsabilidad del sujeto. Si el sujeto abre, también cierra. Pero este cierre es su muerte. Según la responsabilidad el sujeto se separa del plexo fenoménico. El enclave de la separación es la angustia, no la inmortalidad. En la angustia la respuesta al preguntar se destaca como *nada*. La nada no es el absoluto, sino la compañía del ente –no al revés–, la nada que vige tanto, si, o cuando, hay o no hay ente. Cabe sólo-nada; no cabe sólo-ente. Ente y nada más, significa: prohibición de que el ente impida la nada. La negación presupone la nada.

3) La primacía radical del método enlaza entonces con la diferencia ontológica, es decir, con la diferencia ente-ser. La pregunta se formula, de acuerdo con esta diferencia, como prohibición de que el ser se entienda como un ente o como todos los entes. Ente significa lo que aparece. La finitud del aparecer es la negatividad que permite vislumbrar el ser porque tal finitud no es

PRÓLOGO

ella sola. Vislumbrar es solidario de la separación del sujeto, según su responsabilidad, de la proyección en el aparecer. Así se establece la noción de *comprensión*. La comprensión es la tematización del ser en su referencia al ente. La comprensión puede llamarse un ver *del* sujeto en tanto que éste también se separa. Así pues, la separación respecto del ente no da lugar a una soledad completa, sino que es compensada por la comprensión. Por su parte, la diferencia ente-ser no es la de finito-infinito.

4) La primacía radical del método es incompatible con la correspondencia exacta de la comprensión del ser con el ser. De acuerdo con dicha primacía, la comprensión es el desvelamiento: se pasa a lo claro; por lo tanto, la comprensión no es autocomprensión. A fin de cuentas, la primacía radical del método impide el ajuste entre lo nocional y el acontecer. Si la imposibilidad de ajuste se considera desde lo nocional, la comprensión tiene, sin remedio, un horizonte: el ékstasis temporal es la inagotabilidad (el tiempo como horizonte del fondo, la emergencia del pasado en el presente y el traspaso hasta el futuro que lo aproxima o des-aleja; el tiempo es el desvelamiento en trance tal que oculta: es un advenir que no dice de *dónde* se adviene). Si la imposibilidad de ajuste se considera desde el acontecer metódico, resulta que el fundamento se desvela sin agotarse, esto es, que se desvela y, a una, se oculta. El sentido primario de la verdad no es la adecuación, sino la *aletheia*: pero el ocultarse conserva la fundamentalidad (en otro caso, entre desvelarse y ocultarse se daría una adecuación).

5) Tal conservar abre una nueva diferencia y, por lo tanto, una nueva pregunta: la pregunta por el sentido del ser. Esta pregunta, anunciada en la introducción de *Ser y Tiempo* no fue formulada en dicho libro, porque apunta más allá de la comprensión del ser y se formula negándola. Negar la comprensión del ser comporta inevitablemente la interpretación del sentido

PRÓLOGO

del ser como generalidad. La generalidad del ser es incompatible con la interpretación del tiempo como horizonte, pues afecta, sobre todo, a la aproximación del futuro: ya no se sabe nada acerca del futuro; el ser es capaz de fundar una X, es decir, aquello que, no por fundado, ha de aparecer como ente.

La incompatibilidad entre el sentido del ser y el horizonte temporal ha impedido la publicación de *Tiempo y Ser*. Pero entonces el acontecer metódico es, en definitiva, un *factum*; lo que tiene de *factum* no es, en modo alguno, comprensión del ser.

¿Puede negarse la comprensión del ser, o sea, formular la pregunta - fundamental de tal modo que la respuesta sea una interpretación completamente general del ser que engloba *cualquier caso* como igualmente fundado, o lo que es lo mismo, como eventualidad desprovista de decisión inteligible? ¿No es esto, otra vez, el fracaso de la moderna filosofía trascendental? ¿No es esto, de nuevo, Ockham?⁸.

⁸ Este rápido examen de *Ser y Tiempo*, así como de su improseguibilidad, muestra el agotamiento de la reflexión en la pregunta. La incongruencia heideggeriana es el desajuste de método y tema que surge de la primacía radical del método. Para proceder al ajuste bastan las observaciones siguientes:

La vía metódica reflexiva es unificada en su agotamiento con la razón (también en su última fase). El agotamiento de la razón es el último explícito, a saber, el tema del fundamento. El fundamento es tema racional, no reflexivo. La pregunta fundamental deprime el *logos* precisamente cuando el agotamiento de las dos vías metódicas permite su lúcida unificación. En efecto, si al fundamento no le corresponde generalidad, la diferencia ha de ser interna al fundamento mismo. La pregunta pertinente es la pregunta acerca del *dentro*. De este modo, ambas vías metódicas pueden unificarse con la intelección (el principio de identidad es tratado por Heidegger de un modo trivial). Por otra parte, la generalidad del fundamento plantea una grave dificultad a la indagación acerca del sujeto humano. Mientras las pretensiones trascendentales de la filosofía moderna no se abandonan, la generalidad del fundamento da lugar a una especie de competición entre el sujeto humano y el ser, de la que aquél sale malparado (la interpretación fundamental de la libertad ensayada en *Von Wesen des Grundes* es insostenible). En fin, dotar de horizonte temporal a la comprensión del ser es una recaída en la abstracción, que es el método articulador del tiempo. La comprensión del ser no es abstractiva, sino racional; no tiene horizonte temporal, sino implícitos.

Atribuir generalidad al fundamento es suscitar dificultades inextricables.

PRÓLOGO

El existencialismo es un nuevo fracaso que ya no espera solución: el desaliento del romanticismo, apabullado por el malogro de cuantos intentos de reposición de la filosofía se han hecho a partir de Ockham (lo que viene a ser una especie de comprobación y refuerzo de la postura ockamista por reducción al absurdo. Así, sobre la gratuidad del acto libre sartriano se cierne la sombra de Ockham entera). De ahí la indefensión ante el nominalismo, cuyo exponente declarado es el neopositivismo y de ahí también ese curioso intento de articulación formal que se llama estructuralismo. Ambos son cansados, mitigados reestrenos que cohíben a la mente apelando, sin vergüenza, a su propia incapacidad. En ellos ha desaparecido por completo la consideración del método, y lo pensado se destaca a costa de ignorarlo. En esa misma medida son mecánicos. Neopositivismo y estructuralismo constituyen dos modos de sistematicidad automática, combinatoria o relacional, esto es, precipitados fuera del acontecer metódico.

La atrofia del pensar no impide sino que, más bien, exige la ingerencia de otras dimensiones del dinamismo humano que intentan convivir con tales automatismos. Las articulaciones objetivadas de suyo todavía pueden ser manejadas por la voluntad (bien entendido: desde fuera), se instrumentalizan fácilmente, aunque sin dejar de imponer su rigidez. La voluntad que instrumentaliza mecanismos no es ya una voluntad metafísica (suscitadora de temas, como la cartesiana), sino una voluntad pragmática que manipula y aprovecha: es la tecnificación total. Con ello se vuelve a editar la tesis arbitrista, sólo que planteada a nivel exclusivamente humano: la arbitrariedad de la voluntad humana es la jubilación de

PRÓLOGO

la inteligencia y de la trascendencia. Ha muerto Dios y, tras él, el hombre. Ha muerto Dios, porque mi voluntad es tan arbitraria como la del dios ockamista y lo suplanta, pero también ha muerto el hombre, porque su arbitrio complicado en el afán de aprovechar un plantel de datos ya codificado es mero parasitismo. El fracaso de la voluntad también queda sellado.

Después de ello, para vérselas con la mecanización objetiva, hay que llamar a escena a otra instancia humana, la única que queda: la afectividad. Pero la afectividad humana no es muy de fiar. Las más de las veces es traumatizada al enredarse en las mallas del automatismo (verdadero lecho de Procusto para ella). Una de las eventualidades de la situación es la reprimación del salvaje. Por rechazo afectivo, por intolerancia, estamos a punto de tirar por la borda todo proyecto de optimización humana. Es posible que el hombre al final de este segundo milenio no sea capaz de tomar a su cargo un progreso dirigido.

La afectividad herida, resentida, no es, forzosamente, la retirada a la pasividad o al hermetismo. La arbitrariedad puede instalarse también en ella; de esta manera toma contacto con el mito dionisiaco y, al reanimarlo, se expande en las espirales de la asociación sin trabas. La afectividad se adueña de la combinatoria ampliándola hacia el infinito: es la agitación frenética, el ensayo de no detenerse nunca, que innova tejiendo síntesis deshechas enseguida para encaramarse en otras, que vuelven a caer sin fin: la provisionalidad y la sustitución reclamándose en una dialéctica espectral, devastada, renuncian incluso a articular el tiempo.

Sin embargo, la tensión afectiva no es duradera; sobreviene el cansancio, y el frenesí aboca al estragamiento. El paso siguiente es la abdicación, la confesión de la impotencia de perseverar. La afectividad exhausta recurre al conjuro, es decir, invoca una instancia externa, un estimulante: es la idolatría, la apelación a otra criatura proveedora de posibilidades de supervivencia, cuyo correlato social es el tirano. El tirano ha

PRÓLOGO

de ser parco en su función de aprovisionar, precisamente porque en esta función descansa su justificación permanente; por eso, recurre al condicionamiento psicológico, procura dismantelar al hombre, anular su espíritu, la energía que trasciende su precaria consistencia cósmica.

El triunfo de la tiranía sería la prueba del viejo aserto acerca del ser, en el que Hobbes creyó encontrar un refugio contra la soberanía de la arbitrariedad: el ser comprometido con la necesidad; ser-necesitante, ser cuyo *siendo* significa ocuparse en satisfacer su necesidad de *ser* y *es* en cuanto satisfecho. El ser que necesita, el exigente, es el ser que no desborda la escueta facticidad de seguir siendo porque a ella ha de proveer gastando su caudal entero. Este aseguramiento del *factum* siempre famélico por la *ousia* somete a esta última a la ley del bronce: es la magnificación del llamado instinto de conservación. Pero, ¿conservación de qué? O, ¿Por qué más de éste que de aquél? ¿Y por qué en general y no, más bien, nada? El contrataque de la arbitrariedad es imparable.

Unos someros trazos son suficientes para esbozar la situación actual en cuanto deriva de la modernidad, es decir, como punto de llegada de un impulso que se agota. En la entraña de la situación actual, el impulso suena apagadamente, irrecognoscible, como un eco. El impulso ha empujado hasta hoy, pero ya no asiste; ya no se percibe en su fuente, sólo resuena, ha caído en el anonimato. Lo anónimo es lo desfigurado, desvaído o contrahecho, lo que espejea en una superficie sin firmeza, lo que no se deja identificar: lo fragmentario. La modernidad llega hoy como una multitud de trozos. Y se procede a pegarlos: es el sincretismo; o a prolongarlos virtualmente: es la extrapolación. Los sincretismos tejen torpemente, reúnen por semejanzas lejanas, provisionales, por afinidades casi adivinadas, porque lo anónimo margina el método. Las extrapolaciones aplican por si acaso, pues no se sabe con certeza a qué corresponde el fragmento y no se renuncia a ensayar si vale: es el experimentar aleatorio y multiplicado, que

PRÓLOGO

pretende vencer la enorme probabilidad de errar con la proliferación de exploraciones.

Los avatares de la afectividad hipertrofiada, que se exalta sin discriminar lo necio y lo profundo, o se acongoja por igual ante la débil dificultad y la desgracia, señalan la ignorancia del matiz, la movilización masiva, carente de intimidad, la simplificación obtusa según la cual la extrapolación da paso al imperio del tópico: es el bloqueo del discurso, la maníaca unilateralidad. La afectividad hipertrofiada está sola. La soledad va a parar al gregarismo, el sincretismo más débil: el montón.

El pragmatismo de la voluntad reclamada para aprovechar modelos de cálculo de aplicación comprobada, se cierra en una cínica desconfianza a los motivos éticos ineludibles, que califica de utópicos, ineficaces o desfasados. Palabras como mentalizar, teoría de las motivaciones, de la decisión y similares, indican un problema anancástico –el rechazo de la responsabilidad– para el que se arbitran remedios técnicos. Aquí la extrapolación incurre en una petición de principio: la técnica de la técnica. No se percibe que la técnica es sólo un medio y que el medio absoluto es un contrasentido, esto es, un estrechamiento de las posibilidades, una mineralización de los recursos del hombre, el olvido de su brotar interior y perfectible. El anonimato de la técnica conduce a la fascinación del resultado. Con ello, lo postrero de la situación consume su destino con lo postrero del hacer. La voluntad pragmática es mimetismo vuelto de espaldas al *feed back* intrínseco que los clásicos denominaron virtud. La voluntad mimetizada es la voluntad tibia. La tibieza es la entropía, sincretismo de la confusión, vida átona aferrada a sí misma, agarrotada por el miedo de acabar: cuando la supervivencia es el único proyecto, acontece el terrorismo.

La gran liquidación de la inteligencia no alcanza a todo el mundo. Permanecen los científicos, no la ciencia, un cuerpo de confortables certezas, ocupados por el momento en la doble tarea de pensar la energía y la informática. Pero sobre los científicos recae una grave

PRÓLOGO

sospecha: ¿son solidarios con lo que importa al común de los mortales? Habría que contestar que no, si se atiende a la drástica reducción del horizonte de intereses de la mayoría. Los científicos, y no es una paradoja, son, hoy, extemporáneos. Pero como, aunque peligrosos, alguna utilidad se espera todavía de ellos, se procede a domesticarlos. ¿Será posible que la actividad científica se ejerza en tales condiciones?

La situación actual es improrrogable. Su desajuste apunta a la regresión, pues para equilibrarlo hay que ir hacia abajo. Es saludable percatarse de que ello es justo —la justicia es la congruencia a que, después de todo, la conducta humana obedece por activa o por pasiva—, porque hay que ahuyentar los alarmismos inoperantes.

Pero aún hay más. La Misericordia no es una vana palabra. Contando con ella el hombre puede tratar a Dios. Entonces se ve que no es necesario atenerse al conflicto ockamista, ni perder altura tratando de resolverlo, sino que está mal planteado.

Tratar a Dios; seguir tratándolo, adensando, concentrando el sentido de la vida. Esto es lo que Ockham rechaza. El rechazo podría expresarse con la equívoca sentencia: Dios no interesa, esto es, no existe proyecto cristiano formulable, congruente, en términos también humanos. Pero hay que ocultar la blasfemia (incluso a uno mismo). En la experiencia de que Dios es el tedio se incluye esta coartada: bien entendido, para el hombre. Antes de terminar su juventud, Ockham se ha atrevido a zanjar negativamente el tema del filosofar; en seguida se dedicará a la praxis consecuente, mejor dicho, al corolario: la desintegración de la Iglesia.

Ahora bien, con una experiencia interior y una praxis no basta: es menester pensar la impensabilidad de Dios de modo absoluto. Con su pensar, Ockham aleja a Dios todo lo posible, precisamente para abrir el abismo infranqueable. La generalidad máxima es la indeterminación pura. La indeterminación pura es el poder absoluto. El poder es absoluto en cuanto desvinculado del imperio

PRÓLOGO

de la verdad. La indeterminación como poder absoluto pone sin más, es decir, pone la determinación más estricta. La determinación estricta es *factum*, pues se reduce a ella misma, es externa, no participa de la indeterminación. Puesta como *factum* inextendido, la determinación es sólo individuo. El individuo es lo puesto en absoluto según su contracción. El individuo es, desde sí, porque sí. *Sí* es el individuo en su aislamiento exacerbado. Por lo tanto, individuo significa: tautología causal.

La tautología causal es, desde el poder absoluto, contingencia. Para el poder absoluto es lo mismo poner que quitar la determinación porque no es suya, sino exterior. Lo que tiene de exterior es la determinación entera.

Veamos la incongruencia de tal pensar.

La noción de impensabilidad definitiva es, *simpliciter*, insostenible (es sostener destruyendo toda base), pues *definitiva* significa pensada, establecida. ¿Cómo puede *ser-definitivamente* y *definitivamente-pensado* lo impensable? De ninguna manera: los dos subrayados se estorban entre sí.

Metódicamente, no cabe entender la generalidad máxima sino como agotamiento de un método (no de todos), en modo alguno como *ser*. El agotamiento de la reflexión no es el establecimiento del absoluto, sino proceso inacabable. Pretender llegar al absoluto por vía reflexiva es condenarse a permanecer en la hipótesis. Hipótesis es lo pendiente de verificación. La verificación no es nunca un asentamiento firme de la hipótesis (pues toda hipótesis renuncia a pensar el ser): es el permiso para ir manteniéndola precisamente como hipótesis. Forzar la reflexión sugiriendo que, si la generalidad se separa negativamente, existe en el límite la generalidad absoluta es un suicidio metódico, una trasmutación inverificable (de la hipótesis en tesis), o que supone la verificación al margen de toda verificación (es la pura «apriorización» del *factum* que antes denominamos *sofisma básico*). Nótese que, con ello, no se da un solo paso más allá de Anselmo de Canterbury, y que, más bien, se consagra la renuncia a pensar el ser. Tal renuncia, que es

PRÓLOGO

constitutiva de la hipótesis misma, es incongruente con el asentamiento del máximo. El asentamiento se reduce, insisto, a la atribución apriorica de la verificación. Tal aprioridad, aparte de los reparos que hay que formularle en atención al estatuto de la hipótesis, no es lo que se llama ser. La arbitrariedad reside precisamente aquí. El individuo que se dice exterior no es ni más ni menos real que el establecimiento del máximo. Sostener la realidad del individuo en su constricción es la constricción de la realidad a la que tampoco la realidad del máximo supera. Tanto da quitar como poner la realidad exterior, pues el abuso ya tuvo lugar al atribuir una realidad semejante al máximo (abuso por doble título: porque el máximo no es asentable y porque tal asentamiento es impropio, pues no es lo que se llama ser, ni creado ni increado. Nótese que el máximo reflexivo es lo que, como impensable o como pensado, sólo se puede establecer así).

Es Ockham quien ha conducido a la filosofía moderna a investigar la vía reflexiva. He mencionado el sentimiento de frustración, de cansancio, a que este esfuerzo ha ido a parar. Es menester matizar, sin embargo. El mérito de los pensadores modernos es innegable. La reflexión es un método válido, una dimensión del pensar, no la más importante, no la única, pero sí utilizable y poderosa, en especial, para el análisis (no para todo análisis). Al centrar la atención en ella se ha logrado una amplia gama de generalidades mediales (ninguna absoluta) de uno u otro modo continentes de determinaciones precisas, aunque siempre escasas de peso ontológico. Con ellas la ciencia ha progresado espectacularmente, sin sobrepasar el nivel de hipótesis pero renovando las hipótesis mismas. Las hipótesis son las generalidades puestas a prueba en términos de realidad. La realidad accede a la comprobación en mínima medida; ello comporta frecuentes malentendidos acerca de la realidad, a la que se entiende reducida a ese mínimo correlato con la hipótesis. Los malentendidos se fijan cuando la comprobación permite la construcción de artefactos (uno de

PRÓLOGO

estos malentendidos es el estructuralismo). Más acertado es, como ya sugiere la renovación de las hipótesis, eliminar toda confusión entre la determinación de la generalidad y la realidad en cuanto comprobante (sin esta confusión, el escándalo que supuso la mecánica cuántica acabaría de una vez), así como no reducir la realidad a su prestarse a comprobar (pues no se presta del todo; en rigor, la realidad no se agota en satisfacer el requerimiento de *éxito* humano. Sostener otra cosa es el verdadero prejuicio de la mentalidad burguesa, compartido, si no agudizado, por la socialista; digo agudizado porque la socialista busca no sólo el éxito completo, sino también una terapéutica global).

Si se evitan las euforias, se previenen los catastrofismos. El resultado neto del pensamiento moderno es tan innegable como modesto, lo cual implica que no debe esperarse que colme todas las aspiraciones humanas. Pero enfadarse por ello y jubilar el pensar es agravar las deficiencias e incurrir en un proceso involutivo que hace utópicas tales aspiraciones. Lo conveniente es intensificar el pensamiento.

En el plano de consideración filosófico, el fracaso de la reposición moderna del filosofar es la constatación del agotamiento de un método. El agotamiento es propio de ese método (no de su uso científico) y, por lo tanto, su constatación ni lo invalida ni es sorprendente. El pensar no acaba con ello; acontecen también la abstracción, la explicitación racional y la intelección, métodos unificables, según los cuales el filosofar tradicional fue ejercido. Es urgente volver a dialogar con él sin resabios, dejando a un lado la petulancia insensata de sentir la situación actual como un aislamiento positivo.

Todavía, como he intentado mostrar en otro lugar, puede ampliarse la investigación con otra metódica pluridimensional.

LEONARDO POLO

SIGLAS

- AT ADAM y TANNERY, editores de las obras de DESCARTES.
- CG CARL GEBHARDT, editor de las obras de ESPINOSA.
- CM *Cogitata Metaphysica*.
- DIE *De Intellectus Emendatione*.
- EMG *Ethica Ordine Geometrico Detnonstrata*.
- EP *Epistolae*.
- LP «*Bibliothèque de la Pléiade*», edición de las obras de ESPINOSA traducidas al francés.
- PPh *Principia Philosophiae* (obra de DESCARTES).
- PPMG *Principia Philosophiae More Geometrico Demonstrata* (obra de ESPINOSA).
- TB *Tractatus Brevis*.
- TTP *Tractatus Theologico-Politicus*.
- TP *Tractatus Politicus*.

INTRODUCCIÓN

SUMARIO: § I. Sentido general de nuestro trabajo y justificación del tema. § II. Método y estructuración de nuestro estudio. § III. Bibliografía y fuentes. § IV. Reconocimientos.

§ 1. El racionalismo, aunque como doctrina filosófica parece pertenecer ya al pasado, como actitud vital continúa rigiendo secretamente los enfoques radicales de las ciencias, economía, organización social y, en suma, todo el modo de vivir de nuestro siglo⁹. En forma menos clara, quizá, pero no menos cierta, las corrientes del pensamiento filosófico surgidas en los ss. XIX y XX siguen siendo —a nuestro juicio— tributarias del racionalismo, pocas de una manera directa, la inmensa mayoría por vía de oposición. Al intentar corregir los abusos y desviaciones idealistas, la inmensa mayoría de los pensadores de uno y otro siglo han aceptado insensiblemente algunos de sus prejuicios y, desde luego, el mismo modo radical de pensamiento, lo que les ha vedado la posibilidad de una nueva apertura del espíritu. Y así muchos optan por retrotraerse a un pasado anterior, bien ignorando al idealismo, bien remozando soluciones que el propio idealismo había superado. Otros, en cambio, buscan soluciones nuevas, pero uno tras otro desembocan en las vías muertas del pesimismo y la negatividad. Todo lo cual es signo evidente de la improsequibilidad de las orientaciones radicales del pensamiento racionalista.

Se impone allanar los caminos a un nuevo estilo de pensamiento y de praxis humanos. Pero cualquier intento de rebasar los planteamientos filosóficos comunes de nuestro tiempo deberá comenzar por un análisis cuida-

⁹ Así piensan autores como SPENGLER, ORTEGA Y GASSET, JASPERS y otros, según puede verse resumido por PHILIPP LERSCH en su obra *El hombre en la actualidad*.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

doso de los supuestos radicales del racionalismo, si no quiere verse envuelto y arrastrado por ellos, ni quedarse atrás respecto de sus posibles aportaciones positivas. Y ése es el punto preciso de las coordenadas del pensamiento y de la historia donde pretendemos centrar nuestro esfuerzo.

Dentro del marco racionalista, el sistema espinosiano brilla por su consistencia y completitud, como cristal bien pulido por hábil artesano. La transparencia y solidez de la EMG constituyen un hecho fascinante, que desafía el interés de cualquier espíritu filosófico a penetrar en ese extraño mundo de luces dimanante de la unidad. Luces, cuya fisicidad permite el desarrollo de un método geométrico implacable, y cuya claridad da arrestos a una osadía sin par. Ninguna predicción más certera de las consecuencias inevitables, y hoy día patentes por padecidas, del racionalismo, que el sistema de ESPINOSA: mecanicismo y humanismo hasta la pérdida de la libertad.

La elección de la *res cogitans* como objetivo adecuado para nuestras prospecciones en la filosofía espinosiana tiene, a su vez, ocultas, pero muy profundas conveniencias. En primer lugar, el estudio de cualquiera de los atributos —testigo es el propio ESPINOSA¹⁰— debería arrojar de suyo un conocimiento suficiente y ajustado de todo el sistema. Pero además puede afirmarse que la *res cogitans* es el único atributo cuya textura interna fue desmenuzada al detalle por nuestro autor. De hecho, la EMG, obra que ESPINOSA prometía como «su filosofía», insiste en que sólo pretende desarrollar la doctrina concerniente a la mente humana y se excusa de no hacer lo mismo con los modos de la extensión, aunque por supuesto lo podría hacer¹¹. Por tanto, si se juzga que la

¹⁰ EMG, II, Prop. VII, Esc., CG, II, p. 90: «y por tanto ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión ya bajo el atributo pensamiento o bajo otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden o una sola y misma conexión de causas, esto es, que se siguen las mismas cosas unas de otras».

¹¹ EMG, II, Pref. y Prop. XIII, Lem. VII, Esc., CG, II pp. 84 y 102; EMG, III, Prop. III, Esc., CG, II, p. 145.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

EMG es una exposición suficiente y ajustada de su sistema, será forzoso admitir eso mismo respecto al estudio de la *res cogitans*.

§ II. Los hechos filosóficos son pensamientos, mas los pensamientos sólo existen en la medida en que están siendo pensados; obviamente, la ciencia que investigue los hechos filosóficos deberá re-pensarlos. Propiamente hablando, no cabe una arqueología filosófica, puesto que antes incluso de poder considerarlo, todo pensamiento ha de ser reactualizado, es decir, dotado de una vigencia actual. En consecuencia, sólo filosofando se podrán reconstruir los hechos filosóficos. Se pueden, es cierto, determinar intenciones, sentido de los vocablos, genuinidad de un texto, incluso el sentido de un pasaje o pensamiento concretos, mediante el recurso a métodos extrafilosóficos, comunes con otras ciencias; pero de ninguna manera se puede captar el sentido y el alcance de una totalidad o sistema de pensamiento —y en consecuencia tampoco el sentido genuino de sus partes—, si no se filosofa.

La actividad filosófica viene tipificada ya desde ARISTÓTELES como saber de radicalidades; pero las raíces de un sistema son los supuestos no analizados de que parte y de donde nace la mole de los asertos. Por ello, el método utilizado en nuestra investigación quisiera obtener a partir de los conceptos expresos de ESPINOSA los supuestos inexpresos que configuran su peculiar filosofía. Mas no se entienda por «supuestos» ciertos conceptos o ideas que se escaparan por ocultas razones a la consideración de su autor, ni tampoco algo tan misterioso e impenetrable como la propia vida del autor¹²: las raíces de un sistema son las orientaciones secretas del pensamiento que lo engendró, pero secretas sólo en la medida en que se prosiguen, es decir, en tanto no se someten a examen.

¹² Con ello excluimos tanto el sentido vulgar como la interpretación de ORTEGA Y GASSET, cfr. *La idea de principio en Leibniz*, § 26, Obras Completas, vol. VIII, pp. 258-259.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Sin duda, el tránsito del plano de los asertos al plano de los enfoques radicales requiere un método especial, ni inductivo ni deductivo. Su forma y apariencia son a posteriori, pero en realidad la propia comprensión de los datos está condicionada a la captación del modo de pensamiento que les da sentido y coherencia. Provisionalmente, podríamos denominar a este método «recreación eurística», queriendo señalar con esa denominación que no se trata de una inferencia de tipo lógico, sino de una sintonización creadora, es decir, de una búsqueda activa de los senderos mentales que dieron sentido y cohesión al conjunto de los asertos o sistema de ESPINOSA.

Además, los modos u orientaciones radicales de pensamiento son un minimum requerido para dialogar, por donde acontece que suelen ser compartidos por todos los autores de un mismo período filosófico, a los que dan homogeneidad por encima de las diferencias entre los hallazgos individuales. Esta comunidad de orientaciones nos permite abrigar la esperanza de que, al descubrir las raíces del pensamiento espinosiano, podamos también alcanzar la raíz del pensamiento moderno.

Naturalmente, toda investigación en torno al pensamiento de un filósofo concreto ha de ceñirse a su facticidad histórica, es decir, a sus textos. En consecuencia, nuestro método tendrá el carácter de una exégesis eurística, que se interesa no sólo por lo dicho, sino por el «desde dónde» está dicho. En una palabra, nos proponemos repensar a ESPINOSA, no inventarlo ni reeditararlo. Nuestra exégesis no se atenderá en principio ni a la cronología ni a la secuencia externa de los textos espinosianos, de manera que la organización de la tarea investigadora vendrá impuesta por los supuestos que nosotros adoptemos en ella, y se amoldará a la conexión temática que de tales supuestos deriva.

El arranque de nuestra labor investigadora supone algo normalmente aceptado y que comprobaremos en su momento: el influjo del *cogito* cartesiano en la constitución de la doctrina de ESPINOSA sobre la *res cogitans*. Admitido esto, surge inmediata la pregunta por la inter-

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

pretación espinosiana del *cogito*. El estudio y la valoración de los textos pertinentes nos darán una respuesta concreta, pero a su vez problemática: ESPINOSA interpreta el *cogito* como idea verdadera dada (Capítulo 1); pero, ¿qué debe entenderse por idea verdadera dada? Primero intentaremos descifrar en qué consiste (Capítulo II), para luego establecer sus propiedades (Capítulo III). La propia índole de la teoría espinosiana acerca de la idea nos obligará a preguntarnos seguidamente si existe y en qué medida se da problema noético, es decir, qué cabida y sentido tiene dentro de este sistema la filosofía o búsqueda del saber (Capítulo IV). Tras esta reconstrucción analítica del dominio del pensamiento, intentaremos exponer de modo sintético su doctrina sobre el atributo pensamiento (Capítulo V).

Visto así, nuestro trabajo realiza un análisis a contrapelo del pensamiento de ESPINOSA: comienza por un *factum* o dato histórico —la interpretación espinosiana del *cogito*—, que nuestro autor juzgaría irrelevante, luego se eleva al estudio de la consistencia ideal, de la que deduce sus propiedades, exactamente de modo inverso a como procede en su método ESPINOSA; finalmente, considera la doctrina del método y de la filosofía, que era lo primero para él. Pero tal inversión del proceso sistemático nos desembarazará de sus tópicos, dejándonos en franquía para descubrir la génesis de su sistema.

Al margen del hilo investigador que pretende reconstruir la doctrina espinosiana sobre la *res cogitans*, el método eurístico que regula nuestra exégesis desarrolla una corriente centrípeta o comprensiva cuya eficacia permite, ya en el segundo capítulo decantar los supuestos responsables de todo el sistema e incluso los supuestos del propio racionalismo, diana doble a que apuntan nuestros propósitos. Sin duda, el capítulo segundo ofrecerá dificultades sobre todo de índole expositiva: adelantos doctrinales que sólo son comprendidos más tarde, repeticiones de textos, etc. Y es que en este capítulo se han mezclado la linealidad reestructora de la doctrina sobre la *res cogitans* y la atracción centrípeta decantadora de supuestos,

dando lugar a una espiral progrediente, en la que, aunque son inevitables las reiteraciones de ideas y de textos, cada nueva vuelta nos muestra una perspectiva distinta y más cercana al modo del pensamiento originario de ESPINOSA.

§ III. Un especial escollo para la realización de nuestro trabajo ha provenido de la obligada consulta a la bibliografía sobre ESPINOSA. La sobreabundancia de estudios aparecidos, especialmente desde la segunda mitad del siglo pasado hasta nuestros días¹³, nos ha obligado a efectuar una selección *a priori* de la misma. Dos han sido los criterios básicos de tal selección: uno temático, otro cronológico. Puesto que nuestra investigación se ocupa tanto de la gnoseología de ESPINOSA como de su interpretación global, hemos recortado nuestras consultas a los escritos que abordan uno u otro aspecto. El segundo criterio ha consistido en acceder de una manera directa a las obras publicadas en el último decenio sobre nuestro autor, y a partir de ellas establecer una ulterior selección en los escritos precedentes, consultando tan sólo aquellos que nos han parecido más importantes.

Por lo que toca a los filósofos o corrientes de pensamiento relacionados con ESPINOSA, nuestro criterio ha sido el de consultar especialmente aquéllos que nos ha ido sugiriendo la propia investigación del pensamiento de ESPINOSA. Tan sólo hemos tomado como puntos de referencia constantes y *a priori* a DESCARTES y al peripato. No creemos que pueda parecer descabellada tal presunción por lo que respecta al filósofo francés; sí puede, en cambio, parecerlo el cotejo insistente con el aristotelismo. Pero sucede que el pensamiento de ESPINOSA se definió históricamente no sólo en referencia y contraste con el de DESCARTES, sino también con el aristotélico. Desde su obra más primeriza, el TB, en efecto, ESPINOSA mantiene diálogo y discusión continuados con la Escuela,

¹³ Cfr. OKO, A. S., *The Spinoza Bibliography*; WETLESEN, J., *A Spinoza Bibliography 1940-1970*.

LA «RES COGITANS. EN ESPINOSA

diálogo que se prosigue tanto en los CM como en la EMG¹⁴. Se da, además, la circunstancia de que las fuentes hebreas de la doctrina de ESPINOSA contienen importantes elementos peripatéticos¹⁵, de manera que, según iremos comprobando a lo largo de nuestro estudio, el pensamiento de nuestro autor es deudor por lo menos en el mismo grado de importancia al aristotelismo que al cartesianismo¹⁶. Por ello, y habida cuenta de que nuestro trabajo pretende realizar un análisis filosófico y no meramente histórico, no hemos tenido el menor escrúpulo en confrontar repetidas veces textos y opiniones de ESPINOSA con los de ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS, figura la más autorizada del aristotelismo medieval.

Para la realización del presente estudio hemos utilizado la edición de las obras de ESPINOSA de CARL GEBHARDT: *Spinoza opera*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1925, 4 vols.

En cuanto al TB, nos hemos servido de la traducción francesa de la «Bibliothèque de La Pléiade»: *Spinoza, Oeuvres complètes. Texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par Roland Callois, Madeleine Francés et Robert Misrahi*, Gallimard, 1954¹⁷.

¹⁴ TB, I, c, I, LP, § 10, p. 71; c. VIII, p. 96; CM a lo largo de toda la obra, que parece tener como principales adversarios a los peripatéticos personificados en el calvinista escolástico HEEREBOORD (cfr. II, c. XII, CG, I, p. 279). La EMG, aunque no los nombra demasiadas veces, los tiene presentes en muchos de sus pasajes, v. gr.: el Esc. de la Prop. XVII, y el Esc. II de la Prop. XXXIII, así como el Apénd. de la 1ª parte; el Esc. I, de la Prop. XL y el Esc. de la Prop. XLVIII de la IIª parte.

¹⁵ Nos referimos especialmente a MAIMÓNIDES y LEÓN HEBREO, quienes como tendremos ocasión de ver, ejercieron un influjo decisivo en su pensamiento.

¹⁶ No se piense, sin embargo, que excluimos la existencia de otros influjos, innegables en muchos casos (cfr. FREUDENTHAL, *Spinoza. Leben und Lehre*, I, c. III; a este respecto, la obra más rica en sugerencias es la de WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza*). Únicamente sostenemos que el sistema espinosiano no puede entenderse sin las influencias del aristotelismo y del cartesianismo.

¹⁷ Todas las traducciones de los textos de ESPINOSA al castellano son íntegramente del autor.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

§ IV. Queremos, finalmente, manifestar nuestro agradecimiento a D. Leonardo Polo, catedrático y profesor ordinario de la Universidad de Navarra, que nos ha dirigido en esta investigación, y a quien debemos no sólo la supervisión de su trayectoria y logros, sino la inspiración general de sus ambiciones y métodos, e incluso muchas de sus ideas concretas. Especialmente, todas nuestras referencias a la doctrina de DESCARTES tendrán como base las aportaciones de su libro *Evidencia y realidad en Descartes*, aunque tanto ésta como aquellas deudas aparecerán inevitablemente tamizadas por nuestras propias limitaciones.

Asimismo expresamos nuestro agradecimiento a D. Jesús García López, catedrático y profesor ordinario de la Universidad de Navarra, y a D. Jorge Pérez Ballestar, profesor agregado de la Universidad Nacional a Distancia, cuyas correcciones de contenido y forma habrán contribuido a hacer más inteligible y más riguroso el desarrollo del presente trabajo. Quedamos también sinceramente reconocidos a D. Alvaro D'Ors Pérez-Peix, catedrático y profesor ordinario de la Universidad de Navarra, y a D. Esteban Estrella Marín, a quienes tanto debe la edición de esta obra.

Pamplona, 15 de junio de 1974.

CAPITULO I

LA INTERPRETACIÓN DEL *COGITO* CARTESIANO

SUMARIO: § I. Introducción: el PPMG. § II. Indicios extrínsecos: los prolegómenos y el comienzo metódico del PPMG. § III. La interpretación positiva e intrasistemática — textos del DIE y de EMG.

§ 1. El hallazgo del *cogito* es el hecho decisivo que abre las puertas a la filosofía moderna, elevando al primer plano de la consideración filosófica el tema del pensamiento. Si se puede presumir un cierto influjo general de las teorías cartesianas sobre ESPINOSA, será obligado suponer, por tanto, una especial relación de dependencia en lo concerniente al *cogito*.

Por fortuna poseemos una versión espinosiana de la filosofía de DESCARTES que puede darnos la clave de las coincidencias y divergencias radicales entre ambos pensadores. Se trata de los PPMG, primera obra que publicó ESPINOSA y de la que conservamos tres partes, la última de ellas incompleta¹⁸. Aunque pretende hacer una exposición fiel de la doctrina cartesiana, ello no impide que nuestro autor critique y enmiende en ocasiones al filósofo francés, e incluso organice sus ideas con libertad: tal amplitud de procedimientos permite considerar a esta obra como una interpretación del pensamiento de DESCARTES¹⁹. Precisamente, nuestra atención investigadora se concentrará en las licencias interpretativas para averiguar los posibles puntos de partida de las distintas configuraciones de una y otra teorías del conocimiento.

¹⁸ CG, I, pp. 123-281.

¹⁹ El propio prólogo de L. MEYER a los PPMG advierte de las libertades de ESPINOSA a la hora de exponer a DESCARTES: «*Nec tantum in Axiomatibus proponendis, explicandisque, sed etiam in ipsis Propositionibus, coeterisque Conclusionibus demonstrandis a Cartesio saepissime recedit, ac Apodeixi, longe ab illius diversa, utitur noster Author... Quamvis enim quaedam vera judicet, quaedam de suis addita fateatur...*» (CG, 1, p. 131).

§ II. Una pista importante de adulteración interpretativa, por parte de ESPINOSA, la encontramos ya en la propia estructura de la primera parte de la obra, que es la que hace a nuestra cuestión. Dicha primera parte ofrece con antelación al desarrollo geométrico un prolegómeno a manera de resumen informal de la andadura metódica cartesiana: desde la duda universal hasta la revalidación de todas las verdades distintas del *cogito*²⁰. En cambio, la exposición geométrica y formal, tras una serie de definiciones y axiomas, comienza no por la duda, sino por la certeza primera y más elemental:

«De ninguna cosa podemos estar absolutamente ciertos mientras no sepamos que existimos»²¹.

La prueba de esta primera proposición es su autoevidencia, y será el análisis de tal evidencia originaria, realizado en las tres proposiciones siguientes, lo que nos dé por resultado, en el escolio de la cuarta, una construcción del *cogito*²². Subrayamos particularmente que la duda no hace aparición en estas primeras proposiciones más que como medio demostrativo de una de ellas —la tercera—, y por tanto no es el comienzo metódico de la exposición formal espinosiana, como en cambio lo era para DESCARTES.

La relegación de la duda metódica a los prolegómenos y el comienzo formal por la certeza son datos, a nuestro juicio, decisivos para estimar ajustadamente la interpretación espinosiana del *cogito*.

Para DESCARTES el *cogito ergo sum* es un hallazgo intrínsecamente referente a la duda metódica. Lo explicaremos detenidamente. El comienzo de la filosofía cartesiana ofrece de entrada notables similitudes con las motivaciones del escepticismo: el saber transmitido o socialmente acumulado es esencialmente problemático, tanto por la presencia de contradicciones y extravagancias

²⁰ CG, I, pp. 141-149.

²¹ PPMG, I, Prop. I, CG, I, p. 151.

²² Cfr. CG, I, pp. 151-153.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

como por la ausencia de contenidos indubitables y unánimemente compartidos²³. Pero ya aquí mismo se atisban grandes divergencias, pues a DESCARTES más que la problematicidad en sí del saber *traditum*, lo que le molesta es su carácter de *traditum*, es decir, le parece inaceptable cualquier conocimiento que no haya sido intervenido por el sujeto individual²⁴. Observamos así que, mientras para el hombre antiguo y medieval el saber era esencialmente social, para el moderno filósofo francés, el saber debe ser primordialmente individual. Es natural, pues, que en el pensamiento tradicional el poner en duda lo sabido supusiera negar la capacidad humana de saber; de hecho, al sabio escéptico sólo le queda la oportunidad de abstenerse del saber o, lo que es igual, de morir intelectualmente. En cambio, para DESCARTES la problematicidad del saber *traditum* lejos de inhabilitarle intelectualmente, le capacita para la tarea filosófica. Tras la reivindicación renacentista del valor del individuo, poner en duda el saber social era justamente el espaldarazo que había de adjudicar al individuo la tarea del saber filosófico. De manera que, mientras para el escepticismo la duda representaba un límite infranqueable y el término del pensamiento, para DESCARTES se convierte en el inicio del camino hacia el nuevo y auténtico saber: el individual²⁵. Y es que, desde el punto de vista del sujeto individual, la duda respecto del saber establecido es un poder positivo, no una mera negatividad²⁶.

Entendida la duda como poder, se le abre al sujeto una tarea insoslayable: ejercer dicho poder hasta su límite. Y eso es, ni más ni menos, la duda metódica universal²⁷. Naturalmente el poder de dudar afecta no sólo a los

²³ *Disc. de la Meth.*, AT, VI, I, p. 8; II, p. 16.

²⁴ *Ibid.*, I, pp. 9-10; II, p. 11; pp. 13-14; p. 18.

²⁵ *Ibid.*, II, p. 16. DESCARTES insiste en que cada cual tiene sus caminos hacia la verdad y por ello no pretende formar escuela (cfr. *Disc. Meth.*, AT, VI, I, p. 2; II, p. 15).

²⁶ *Ibid.*, II, pp. 13-14; PPh, I, Art. VI, AT, VIII, 1, p. 6.

²⁷ *Ibid.*, IV, pp. 31-32; PPh., 1, Arts. I-III, AT, VIII, 1, p. 5; *Meditationes*, II, AT, IX, I, pp. 18-19.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

contenidos del saber socialmente aceptados, sino también a todos aquellos contenidos que son admitidos espontáneamente por el sujeto individual, de manera que insensiblemente el ejercicio del poder de dudar se va convirtiendo en la búsqueda de un contenido seguro y admisible por sí mismo, esto es, en el deseo de superación de la propia duda. Sólo cuando se ha ejercido la duda hasta el final, cuando ya no queda ningún contenido que ofrezca por sí mismo garantías absolutas frente al poder de dudar, tiene sentido dudar de la duda y el consiguiente *dubito, cogito ergo sum*²⁸. El *cogito* es, por tanto, la auto-evidencia del pensamiento puro de objetos, no es *lo* evidente, sino *la evidencia misma*²⁹. Congruentemente, la función rehabilitadora del *cogito* respecto de los contenidos de conciencia suspendidos por la duda universal no es como la de un concepto, enunciado o premisa a partir de los cuales pudieran deducirse las demás verdades, sino que su actuación se reduce a una ejemplaridad activa: sólo son admisibles aquellos contenidos que, sometidos a la consideración del *cogito*, presenten los mismos caracteres de claridad y distinción que percibimos en él³⁰.

Pues bien, ESPINOSA, siguiendo la inercia natural del pensamiento, quedó deslumbrado por la claridad del *cogito* y olvidó o pasó por alto el camino que había llevado hasta su hallazgo. De esta manera, el *cogito ergo sum* no hace referencia al pensamiento horro de contenidos, sino que es el primer contenido evidente, fundamento de los demás conceptos e ideas:

«Cada cual percibe certísimamente que afirma, niega, duda, entiende, imagina, etc., o que existe dudando, entendiendo, afirmando, etc., o, en una palabra, pensando (*cogitans*), y no puede ponerlo en duda. Por lo cual este enunciado «*cogito*» o «*sum cogitans*» es el único y certísimo fundamento de toda la Filosofía»³¹.

²⁸ *Ibid.*, II, p. 32; PPh., I, Art. VII, AT, VIII, 1, pp. 6-7; *Medit.*, II, AT, IX, 1, pp. 19-20.

²⁹ L. POLO, *Evid. y real. en Desc.*, c. II, p. 82.

³⁰ *Disc. Meth.*, AT, VI, IV, p. 33.

³¹ PPMG, I, Prop. IV, Ese., CG, I, p. 153.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

Es importante observar en este texto las denominaciones de «enunciado» y de «fundamento de todo el saber filosófico» atribuidas al *cogito*. Por una parte la denominación de «enunciado» remite a una consideración objetiva del pensamiento, es decir, a un contenido de la conciencia; y por otra, la manera de fundamentar del *cogito*, según se explica a lo largo del escolio al que pertenece este fragmento, es justamente la de servir de base deductiva a todos los otros contenidos de conciencia³².

La propensión espinosiana a entender el *cogito* como un mero enunciado o proposición se evidenciaba ya en el siguiente texto de los prolegómenos al PPMG:

«Pero acerca de este fundamento ha de notarse aquí, sobre todo, que esta oración «dudo, pienso luego existo» no es un silogismo en el que la proposición mayor haya sido omitida. Pues si fuera un silogismo deberían ser más claras las premisas que la propia conclusión «luego soy», y así no sería «yo soy» el primer fundamento de todo conocimiento; además de que no sería una conclusión cierta: pues su verdad dependería de las premisas universales que ya había puesto en duda el autor; por tanto. «pienso luego existo» es una sola proposición que equivale a ésta «yo soy pensante»³³.

En este fragmento ESPINOSA somete el hallazgo cartesiano a un análisis lógico, considerando el *cogito ergo sum* como una proposición de estructura problemática. El resultado de su análisis consiste en desposeer al ergo de todo valor ilativo, el ergo no une al *cogito* y al *sum* en calidad de mediación deductiva, pues de ser así el *cogito* sería más conocido y fundamental que el *sum*.

³² Esto se echa de ver en ciertos detalles esparcidos a lo largo de todo el escolio: «Y como en las ciencias no se puede buscar ni desear otra cosa más que deducir todas las ideas de unos principios firmísimos, se sigue que... y que todo lo que conviene con este principio y depende de él, de tal manera que si dudamos de ello, también de este principio habría de dudarse, debe reputarse como muy verdadero... Sin embargo, para no perder el orden ya iniciado, intentaré hacerlas más claras en todos los sentidos, y mostrar cómo dependen una cosa de otra y todas de este principio, *ego sum cogitans*» (CG, I, pp. 153-154).

³³ CG, I, p. 144.

Ahora bien, las primeras proposiciones del desarrollo geométrico sostienen que lo primeramente conocido es el *sum*, de manera que si no sé que existo no puedo saber nada³⁴. Por consiguiente, el *cogito ergo sum* no es un silogismo, ni siquiera abreviado.

Desposeído del enlace ilativo, el *sum* se convertirá entonces en una oración completiva del *cogito*: *cogito «sum»* o *cogito quod sum*, formando entre las dos una única oración, compuesta desde luego, pero no dos oraciones coordinadas. A partir de aquí, se hace fácil entender cómo y por qué el *cogito ergo sum* constituye para ESPINOSA el enunciado fundamental del que se deducen todos los demás: es que el pensamiento (*cogito*) del fundamento (*sum*) debe ser el pensamiento fundamental.

Sin embargo, en este texto no aparece con claridad la manera como el *cogito quod sum* deviene *sum cogitans*. Donde se expone dicha conversión es en las cuatro primeras proposiciones de la parte geométrica. Desde luego, no se hace de una manera simple o tautológica, como quien afirma: camino luego soy caminante. Si el *cogito «sum»* y el *sum cogitans* son equivalentes, es porque el *sum*, fundamento de todo saber, sólo es tal en la medida en que se ofrece al pensamiento³⁵. *Sum* es, por tanto, el fundamento primero de todo conocimiento, pero sólo en cuanto pensado, en cuanto objeto de pensamiento; lo cual, si bien subordina el pensamiento al ser, elimina también toda heterogeneidad entre ser y pensar. De modo que, si el *sum* es la causa del pensar, el pensamiento será la manifestación del *sum*, si el *sum* es lo evidente, el *cogito* será la evidencia del *sum*³⁶.

Así venimos a comprender que, aunque E5PIMOSA arranca del *cogito*, sin embargo no lo acepta o supone simplemente, sino que lo construye especulativamente. La construcción del *cogito* puede sintetizarse del siguiente modo: el *sum* es la certeza primera y fundamental,

³⁴ Cfr. PPMG, I, Prop. I, CG, I, p. 151.

³⁵ PPMG, I, Props. III-IV, CG, I, pp. 152-153.

³⁶ En el mismo sentido, cfr. L. Polo, *Evid. y real. en Desc.*, p. 16.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

ahora bien el *sum* sólo se manifiesta como certeza cuando pienso, luego el pensamiento del *sum* es la verdad primera sobre la que se cimenta todo otro saber. El pensamiento es puesto por el *sum* y es simplemente su manifestación, no hay *sum* sin *cogito* ni *cogito* sin *sum*: sólo así puede entenderse la equivalencia entre *cogito* «*sum*» y *sum cogitans*.

Finalmente comprendemos que para ESPINOSA el *cogito* no hace referencia al pensamiento libre de objetos, sino antes bien al pensamiento del objeto fundamental, por ello el *cogito* es considerado y ejercido a nivel puramente lógico, es decir, como proposición y como base de la deducción de todos los demás conocimientos.

A fin de esclarecer nítidamente las diferencias de ESPINOSA con DESCARTES, vamos a afrontar el análisis de un texto *ad hoc* que pertenece a los PPh, obra en que se inspiran de manera especial los PPMG:

«No explico aquí otros muchos nombres de los que ya me he servido o me serviré en adelante, porque me parecen bastante conocidos por sí mismos. Y he advertido que frecuentemente los filósofos yerran por intentar explicar con definiciones lógicas cosas que son simplicísimas y *per se nota*, pues así las vuelven más obscuras. Y cuando dije que esta proposición «yo pienso, luego existo» es la primera y más cierta de todas las que salen al paso de cualquiera que filosofe ordenadamente, no por ello negué que antes haga falta saber qué sea el pensamiento, qué la existencia, qué la certeza; y asimismo, que no puede darse que lo que piensa no exista, y similares; pero, como son éstas nociones simplicísimas y que no ofrecen solas noticia de ninguna cosa existente, no consideré necesario enumerarlas»³⁷.

Como vemos, DESCARTES se enfrenta aquí con un análisis lógico del *cogito*. Y en primer lugar admite que desde un punto de vista lógico el *cogito ergo sum* supone el conocimiento previo de «qué sea el pensamiento, qué la existencia y qué la certeza». Detengámonos un momento

³⁷ PPh., I, Art. X, AT, VIII, 1, p. 8.

ante este análisis. En él la certeza debe corresponder al *ergo*, esto es, DESCARTES interpreta el *ergo* como la expresión de la certeza. El *ergo* no es, en consecuencia, irrelevante, sino que tiene valor ilativo: es la réplica a la duda, la manifestación del carácter indubitable del *cogito*. Ya vimos que el descubrimiento del *cogito* era absolutamente metódico y relativo a la duda, era la primera certeza obtenida tras ejercer la duda universal. El *ergo* se refiere a la duda en relación de contrariedad, como su límite, como certeza primera. A su vez, la certeza expresada por el *ergo* es una certeza funcional, y así el ser que se afirma del pensamiento no es un pensamiento o contenido de la conciencia, sino la actividad misma de pensar. Lo traduciríamos como «estoy cierto de que en tanto que pienso soy». La certeza es, para DESCARTES, relativa al pensar y al ser, o mejor, es la referencia del pensar al ser, es el ser del pensar.

Pero continuemos con el análisis del texto. El filósofo francés acepta también que para admitir lógicamente el *cogito ergo sum* debería suponerse que «no puede ser que lo que piensa no exista». En este enunciado no sólo se conjugan aquellas tres nociones, sino que se las propone de manera universal. Pues bien, DESCARTES rechaza la necesidad de un tal análisis lógico del *cogito* por dos razones: porque aquéllas eran nociones simplicísimas, es decir, innatas, y porque ni ellas solas ni su conjunción en forma universal arroja ninguna noticia real. Aquí es donde radica el nudo gordiano del pensamiento de DESCARTES. Para DESCARTES el supuesto real del *cogito*, lo absolutamente imprescindible, es el *ego*: lo que hace indubitable al *cogito ergo sum* no es la inferencia lógica ni la estructura proposicional, sino la incondicionalidad del *ego*. Dicho de otra manera, la verdad del *ego cogito ergo sum* no reside en su universalidad, sino en su evidencia para mí; no importa que nadie admitiera el *cogito ergo sum*, lo importante es que yo no puedo ponerlo en duda³⁸.

³⁸ *Disc. Meth.*, AT, VI, IV, p. 33, líneas 17-19.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

En resumen, aunque el *cogito ergo sum* puede ser considerado desde el punto de vista lógico, su verdad no le viene de la lógica; aunque tiene una forma proposicional, no es una mera proposición, sino que expresa la índole misma del pensamiento, el ser del pensar, la realidad pensante, todo lo cual es siempre singular e individual, es más, subjetivo. En una palabra, el *cogito ergo sum* cartesiano es el establecimiento filosófico de la subjetividad.

Por contraste, para ESPINOSA el *cogito ergo sum* es una proposición, un contenido de conciencia y sólo eso. Puede en consecuencia ser analizado lógicamente sin que se traicione su sentido genuino, incluso puede ser desvinculado del proceso mental que lo descubrió y ser convertido en otras proposiciones equivalentes: más que una intuición es una construcción especulativa. En suma, el *cogito* espinosiano establece la objetividad del pensar.

Para terminar señalaremos que en nuestra indagación acerca de las fuentes espinosianas hemos hallado un pasaje que pudo ejercer cierto influjo sobre ESPINOSA a la hora de exponer su interpretación del *cogito*. Se trata del resumen del comienzo cartesiano ofrecido por HEEREBOORD en sus *Meletemata Philosophica*²². Como la comparación pudiera servir al menos para ilustrar la interpretación de ESPINOSA, presentamos ambas interpretaciones contrapuestas en sendas columnas:

HEEREBOORD

«Aquella primera verdad cierta acerca de la existencia de alguna cosa, que primeramente se conoce por demostración, es ésta, *Ego sum*».

«*Hablo, ando, veo, luego existo* no es una verdad cierta, ni absoluta, ni primera».

ESPINOSA

«De ninguna cosa podemos estar ciertos absolutamente, en tanto no sepamos que existimos».

«*Ego sum* debe ser *per se notum*».

«*Ego*, en cuanto cosa que consta de cuerpo, *sum*, no es lo primeramente y *per se* conocido».

22. Cfr. vol. II, Disp. XLIV, pp. 329-332.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

«Y esta verdad (*Ego sum*) no puede ser inferida antes ni más ciertamente ni con más verdad, que por este término medio, *Inquiro, cogito, dubito*».

«Por consiguiente, a cualquiera que filosofe le sale al paso esta verdad primera, absoluta, certísima, *Inquiro, dubito, cogito, ergo sum*»²³.

«*Ego sum* no puede ser lo primero conocido más que en cuanto pensamos».

«Por lo cual, este enunciado, *Cogito o sum Cogitans*, es el único y certísimo fundamento de toda Filosofía»²⁴.

Las diferencias se muestran casi tan pronto como los parecidos. Ambos consideran el *ego sum* como un contenido del *cogito*. Pero mientras HEEREBOORD insiste en el carácter demostrativo del *cogito*, entendiendo el *ego sum* como la primera verdad demostrada y el *cogito* como su único medio demostrativo, ESPINOSA sostiene que el *ego sum* se manifiesta a sí mismo en el pensamiento, por ello, ambos son el fundamento de todo otro conocimiento. Por tanto, la crítica del carácter silogístico del *cogito ergo sum*, que asignamos anteriormente en el haber de ESPINOSA, debe entenderse dirigida con toda probabilidad contra HEEREBOORD, autor al que menciona y critica nominalmente en el Apéndice (CM) de esta obra²⁵. ESPINOSA comprendió perfectamente que el *sum* no podía ser fundado por el *cogito*, pero más atento a la congruencia con sus propios presupuestos que al sentido del texto, no se detuvo a pensar si cabía alguna otra posibilidad de que el ergo tuviera un valor ilativo que no supeditara el *sum* al *cogito*.

Las diferencias son, pues, suficientemente profundas como para descartar todo influjo que vaya más allá de lo circunstancial y episódico. La interpretación espinosiana obedece, sin duda, a una postura personal de fondo, cuya dilucidación reservamos para el próximo capítulo.

23. *Ibid.*, Thesis XVI, XXI, XIX, XXXI.

24. PPMG, I, Props. LIV, CG, I, pp. 151-152.

25. Cfr. CM, II, c. XII, CG, I, p. 279.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

§ III. El estudio de la interpretación espinosiana del *cogito* de DESCARTES nos ha proporcionado un cierto conocimiento del enfoque inicial de la teoría del conocimiento sustentada por ESPINOSA, pero en el fondo no constituye más que un indicio extrínseco, esto es, obtenido desde fuera y por comparación con lo que no es la doctrina de nuestro autor. Nuestro propósito ahora es el averiguar en qué manera aparece mentado y ejercido el *cogito* intrasistemáticamente o, con otras palabras, cuáles sean su versión y aplicación efectivas dentro del sistema espinosiano.

Es comúnmente admitido que el DIE contiene importantes y detalladas noticias acerca de la teoría del conocimiento y del método de ESPINOSA. Pues bien, el DIE, que es una especie de cristal corrector del enfoque mental que permite la lectura e inteligencia ajustadas de su filosofía, es decir, de la EMG, encara en varias ocasiones el tema del fundamento de todo saber. Ante todo, demuestra la necesidad de tal fundamento negando la posibilidad de un proceso regresivo al infinito³⁹, y luego lo identifica como la idea verdadera dada:

«De donde se sigue que el método no es otra cosa que un conocimiento reflexivo o idea de una idea; y como no se da la idea de una idea, si antes no se da la idea, luego el método no se dará si antes no se da la idea. Por donde, será bueno aquel método que muestre cómo ha de dirigirse la mente según la norma de la idea verdadera dada»⁴⁰.

La idea verdadera dada es el fundamento del método correcto, es decir, de la adquisición de conocimientos verdaderos. ¿Pero no era eso mismo lo que había afirmado ESPINOSA del *cogito*, al interpretar a DESCARTES? Es claro que sí. La idea verdadera dada es, pues, la versión intrasistemática del *cogito*.

³⁹ DIE, CG, II, pp. 13, 15, 17.

⁴⁰ DIE, CG, II, pp. 15-16.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Si aparece llana e indiscutiblemente que la idea verdadera dada es la aplicación del *cogito* dentro del sistema espinosiano, la identidad de la propia idea verdadera dada se presta, en cambio, a confusiones, y por ello entre los autores corren distintas versiones de la misma. Determinados incisos parecen sugerir que se trata de una idea verdadera cualquiera, y así la entienden algunos⁴¹. Otros ven en ella, por el contrario, una idea muy concreta, la idea de Dios o del Ente perfectísimo⁴². A nosotros, sin embargo, nos parece que pasajes muy significativos desaconsejan ambas interpretaciones. Conviene, por tanto, fijar el sentido concreto de la expresión «idea verdadera dada», para lo cual recurriremos a los textos.

«La idea verdadera (pues tenemos una idea verdadera) es algo distinto de su ideado»⁴³.

El paréntesis de este breve trozo, que bien podría pasar desapercibido a una lectura somera, encierra una importante afirmación: tenemos una idea verdadera, es decir, existe en nosotros una idea verdadera dada —puesto que la tenemos. La idea verdadera dada no es, pues, cualquier idea, sino una concreta como se termina de perfilar en este otro pasaje:

«Pues, como se puede colegir de lo dicho, debe antes que nada existir en nosotros una idea verdadera, a mo-

⁴¹ Cfr. DIE, CG, II, p. 18, líneas 31-32. Así opinan DARBON, *Étud. Spin.*, p. 77; ZAC, *L'idée de vie*, c. V, p. 146; DELEUZE, *Le probl. de l'expr.*, c. VI, p. 125; ALQUIE, *Nat. et Ver.*, p. 42. Sin embargo, el sentido genuino de la expresión «*cujuscumque ideae*» —permítasenos adelantar conceptos— no es que la idea dada sea una cualquiera, sino que siendo lo primero conocido el propio conocer, en cualquier conocimiento que tengamos está incluida la idea verdadera dada. Se puede, por tanto, partir de cualquier idea verdadera, pero al tomar conciencia de su naturaleza descubriremos siempre la idea que somos. Con otras palabras, nosotros somos todas las ideas verdaderas que tenemos, y viceversa, toda idea verdadera en nosotros es nosotros mismos.

⁴² Cfr. J. LACROIX, *Spin. et le probl. du salut*, c. II, p. 32; LANDORMY-CHARTIER, *Desc. y Spin.*, c. IV, p. 171; GUEROULT, *Spinoza I*, c. I, § VIII bis, p. 35.

⁴³ DIE, CG, II, p. 14.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

do de instrumento innato, tal que, una vez entendida, se pueda al mismo tiempo entender la diferencia existente entre dicha percepción y todas las demás. En lo cual consiste una parte del método»⁴⁴.

Aquí, además de sostenerse la necesidad de que exista en nosotros una idea verdadera, vienen precisadas dos de sus propiedades distintivas: aprioridad o fundamentalidad respecto de todas las demás, e innatismo. Quedan así excluidas tanto las ideas derivadas cuanto las adquiridas *a posteriori*: no se tratará entonces de una idea verdadera cualquiera, sino de una muy especial y concreta.

El texto, por otra parte, afirma que la toma de conciencia de la diferencia entre la idea verdadera dada y los restantes tipos de ideas constituye sólo el primer paso metódico. Es una observación notable también, ya que esa diferencia de la idea del Ente perfectísimo, cuyo descubrimiento no sólo es distinto del de la idea verdadera dada, sino que es una meta del método, o lo que es igual, lo más alejado del comienzo —idea dada⁴⁵. No creemos que esta diferencia sea irrelevante en el conjunto del pensamiento espinosiano, pues, según veremos en el capítulo cuarto de nuestro estudio, es ella la que permite y da sentido al ejercicio de la filosofía.

A nada que se profundice en el DIE, se descubren sugerencias suficientes para identificar con precisión la idea verdadera dada.

Una primera pista nos la proporciona la expresión «instrumento innato» de la última cita, que nos remite a la problemática del comienzo metódico. Si el método es el camino o vía para adquirir conocimientos verdaderos, surge espontáneamente la cuestión de cómo obtener un método correcto, lo que de suyo engendraría un proceso al infinito. A fin de detener esta regresión al infinito, ESPINOSA recurre al símil del progreso técnico⁴⁶. El progreso

⁴⁴ DIE, CG, II, p. 16.

⁴⁵ A este respecto, cfr. nuestro artículo *El establecimiento de la existencia de Dios...*, pp. 142-151.

⁴⁶ DIE, CG, I, pp. 13-14.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

técnico es un proceso de instrumentalización, en el que la elaboración de unos instrumentos permite la elaboración de otros más complejos y perfectos, sin embargo tal proceso tiene un comienzo obvio y necesario: los instrumentos innatos o naturales. Lo mismo sucede con el proceso cognoscitivo, el cual posee también sus instrumentos innatos que sirven de comienzo a su itinerario metódico y que ESPINOSA denomina en esta ocasión la *vis nativa* del intelecto⁴⁷. Como ya hemos tenido ocasión de señalar, nuestro autor afirma también que la idea verdadera dada es el comienzo y norma del método, por lo tanto la idea verdadera dada es el instrumento innato o la *vis nativa* del entendimiento, esto es, su potencia natural. Una oportuna anotación marginal nos precisa el sentido de lo que entiende ESPINOSA por *vis nativa*: «lo que no es causado en nosotros por causas exteriores», y promete explicarlo más y mejor en su «filosofía»⁴⁸. Ahora bien, lo que no es causado en nosotros por causas exteriores es justamente lo que hay de suyo en el intelecto, es decir, el propio intelecto en cuanto causa inmanente de sus ideas y de determinados efectos: y así lo confirma ampliamente la EMG⁴⁹.

La identificación de la idea-verdadera-dada con nuestra mente o intelecto viene también sugerida a propósito de la búsqueda de la idea de Dios. En efecto, aunque el DIE ofrece el aspecto de una obra desorganizada y anárquica, responde, sin embargo, a una clara organización interna, uno de cuyos propósitos es desarrollar cada una

⁴⁷ DIE, CG, II, p. 14.

⁴⁸ *Ibid.* HUBBELING cree por razones textuales que esta adición marginal dice exactamente lo contrario, es decir, «por *vis nativa* entiendo aquello que es causado en nosotros por causas exteriores», con lo cual cree cerrar el camino a toda interpretación idealista del intelecto espinosiano (cfr. *Spin. method.*, c. I, § 10, p. 44). Además de ser un contrasentido, e ir contra la doctrina expresa del DIE (cfr. pp. 26-27), lo que consigue es hacer ininteligible al propio ESPINOSA.

36.

⁴⁹ EMG, III, Prop. I, CG, II, p. 140; EMG, IV, Props. II-V, CG, II, pp. 212-214; EMG, IV, Apend., c. II, III y IV, CG, II, pp. 266-267; cfr. también TB, II, c. XXVI, LP, §§ 7 y 8, pp. 144-145.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

de las partes del método⁵⁰. Pues bien, cuando llega el turno a la cuarta y última parte del método, el hallazgo de la idea de Dios, y se cuestiona nuestro autor directamente por el modo y el camino de alcanzarla, pone como fundamento de su inquisición el conocimiento del intelecto, de sus fuerzas y propiedades, en otras palabras, de su *vis nativa*; intelecto e idea verdadera dada se identifican aquí una vez más:

«Por otra parte, como el método es el propio conocimiento reflexivo, este fundamento que debe dirigir nuestros pensamientos no puede ser otro más que el conocimiento de aquello que constituye la forma de la verdad, y el conocimiento del intelecto y de sus propiedades y fuerzas. Pues, una vez adquirido éste, tendremos un fundamento del que deduciremos nuestros pensamientos, así como el camino por el que el intelecto, en cuanto lo sufre su capacidad, podrá alcanzar el conocimiento de las cosas eternas, razón habida, sin embargo, de las fuerzas del intelecto»⁵¹.

Nótese cómo el intelecto hace las veces de la idea verdadera dada, sirviendo de fundamento a la deducción de nuestros pensamientos, y al método para alcanzar las cosas eternas, que eran las funciones atribuidas en principio a la idea verdadera.

Hasta tal punto es así que ESPINOSA llega a afirmar taxativamente:

«La definición del intelecto debe ser clara por sí misma, o, de lo contrario, nada podemos entender».

Por lo demás la EMG confirma y mantiene dicha exégesis. De hecho, cuando ESPINOSA se interroga por el arranque mismo de la certeza su respuesta coincide con la del DIE:

⁵⁰ El sentido y la organización de todo el opúsculo está resumido en un breve pasaje: CG, II, p. 18, líneas 26-33, y p. 19, líneas 1-5.

⁵¹ DIE, CG, II, p. 38.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

«Por lo que toca finalmente a la última cuestión, a saber, de dónde puede saber el hombre que él tiene una idea que concuerde con su ideado, ya mostré en demasía que eso se origina por el mero hecho de tener una idea que concuerda con su ideado...»⁵².

Es decir, sabemos que tenemos una idea verdadera dada, porque la tenemos —recuérdese el texto del DIE que citamos en la p. 70. Pero la EMG es aún más explícita:

«La idea verdadera en nosotros es aquella que es adecuada en Dios, en cuanto que es explicado por la naturaleza de la mente humana (por el Corolario de la Prop. XI de esta parte)»⁵³.

Este texto es clarificador, puesto que pone en conexión la idea verdadera que tenemos con la idea que nos constituye o que somos. En efecto, el corolario de la citada proposición XI de EMG II decía:

«De aquí se sigue que la mente humana es una parte del intelecto infinito de Dios; y, por consiguiente, cuando decimos que la mente humana percibe esto o aquello, no decimos más que Dios, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que es explicado por la naturaleza de la mente humana, o en cuanto constituye la esencia de la mente humana, tiene esta o aquella idea...»⁵⁴.

Aplicando este texto al anterior resultará que la idea verdadera en nosotros es nuestra propia mente: cuando decimos que Dios tiene una idea adecuada, en cuanto que es explicado por la naturaleza de la mente humana, no decimos otra cosa sino que la mente humana tiene una idea verdadera de sí misma, y esa es la idea verdadera en nosotros. Y, para mayor abundancia, la propia proposición XI de EMG II afirmaba:

⁵² EMG, II, Prop. XLIII, Esc., CG, II, p. 124.

⁵³ *Ibid.*, Dem., CG, II, p. 123.

⁵⁴ CG, II, pp. 94-95.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

«Lo primero que constituye el ser actual de la mente humana no es otra cosa sino la idea de una cosa singular existente en acto»⁵⁵.

Si la esencia de la mente humana es una idea, la idea verdadera dada deberá ser obviamente ella.

De esta manera queda establecido como dato inicial de nuestra investigación que la exégesis intrasistemática del *cogito* en el pensamiento de ESPINOSA es la idea verdadera dada o idea que somos. Tal interpretación concuerda perfectamente con la que vimos daba nuestro autor al *cogito* cartesiano. En efecto, sin la certeza de existir no cabría ninguna otra certeza. El *sum* era, por ello, la certeza fundamental, la certeza dada, pero no de cualquier manera, sino precisamente en la medida en que es pensado, o sea, en cuanto contenido del *cogito*. En reciprocidad, el propio *cogito* no era más que la expresión del *sum*, y aquí estribaba la reductibilidad del *cogito-sum* al *sum-cogitans*, que era la proposición primera y elemental de donde se deducen todas las demás. Ahora bien, si el *sum* es un objeto o contenido del *cogito*, el *cogito* será una idea —entidad mental correspondiente al objeto—; pero entonces el *sum cogitans* deberá ser la idea que soy, y a ella deberán competirle las características pertinentes a la evidencia fundamental, a saber, verdad y dación.

Sobre este dato básico se estructurarán los siguientes pasos de nuestro estudio. Primero investigaremos en qué consiste la idea verdadera dada, luego deduciremos sus propiedades, por último analizaremos su problematicidad. Sólo tras esas tres averiguaciones nos atreveremos a ofrecer una visión sintética de la teoría del conocimiento espinosiana, en el capítulo que cierra nuestro trabajo.

⁵⁵ *Ibid.*

CAPITULO II

LA CONSISTENCIA DE LA IDEA

SUMARIO: § I. Introducción, § II. Noción de idea: noción nominal y definición; peculiaridades espinosianas. § III. Consideración en sí de la idea: 1. Las ideas son cosas o entes reales (descalificación de los universales y de los entes de razón). 2. El pensamiento consta sólo de ideas (esencialización del cogito, deshaucio de las facultades, actualidad de lo pensado). § IV. Relaciones idea-sujeto: 1. Las ideas son modos del pensamiento o productos intrínsecos de la substancia. 2. Doble actividad de las ideas, ideativa y generatriz. 3. Análisis de la intelección o actividad esencial de las ideas (operación de identidad que consta de dos coprincipios, eficiente y formal, cuyo carácter intuitivo la convierte en el modelo universal de actuación). 4. Avance de nuestra interpretación del sistema de ESPINOSA. § V. Relaciones idea-objeto: 1. Problematicidad y soluciones. 2. Nuestra solución: A) Dificultades de las soluciones dadas. B) Ampliación de datos. C) Análisis de la Prop. VII de EMG II. D) Verificación de nuestra hipótesis. § VI. El modo de pensamiento de ESPINOSA: 1. Las incongruencias de la *causa sui*. 2. Sus raíces e influencias. 3. Operatividad y filosofía.

§ 1. Sabemos por el capítulo precedente que la idea verdadera dada es la versión espinosiana del *cogito*, pero aún nos son desconocidos el alcance y significación concretos de ese peculiar enunciado. ¿En qué consisten la idea, la verdad y la dación?, es la pregunta que intentaremos responder a lo largo del presente y del próximo capítulos. Nuestra investigación procederá de una manera progresiva: desentrañaremos, en primer lugar, el núcleo esencial de la idea (§ II), para desenvolver luego las características fundamentales que de él derivan, bien considerada en sí misma (§ III), bien considerada en relación al sujeto y al objeto, respectivamente (§§ IV y V). Los copiosos resultados, que decantan de tal proceso en la línea eurística, son proseguidos al final hasta descubrir el modo de pensamiento de ESPINOSA y las raíces mismas del pensamiento moderno (§ VI).

§ II. En las obras de ESPINOSA aparecen numerosos sinónimos de la voz «idea», cuya consideración puede servirnos como un primer acercamiento a la noción misma de idea. Los sinónimos más usuales son «*cogitatio*», «*cognitio*» y «*perceptio*»⁵⁶.

⁵⁶ Una detenida consulta de las voces «*cogitatio*», «*cognitio*», y «*perceptio*» en el *Lexicon Spinozanum* de E. GIANCOTTI, basta para comprobar la indiferencia con que ESPINOSA maneja estos vocablos. En la EMG utiliza además otros sinónimos como «*contemplatio*», «*notio*» (EMG, II, Prop. XVII, CG, II, pp. 104-105; Prop. XL, Esc. I y II, CG, II, pp. 120-122; Prop. XLIV, Cor. II, Dem., CG, II, p. 126).

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

El uso de tales sinónimos puede parecer carente de interés especial, puesto que es cosa ordinaria en nuestros lenguajes. Sin embargo, estamos ante un caso peculiar, no sólo por tratarse de obras filosóficas, que exigen una precisión terminológica esmerada, sino por la constancia que presentan dichas sinonimias en el pensamiento de nuestro autor. Efectivamente, las voces «*cogitatio*», «*cognitio*» y «*perceptio*» son substantivos verbales que, como tales, pueden significar tanto el efecto como la propia acción verbal. El sentido en que suelen entenderse como sinónimos de «*idea*» es, de ordinario, el de término o efecto de la acción implícita en sus raíces verbales⁵⁷. Ahora bien, una convertibilidad absoluta de dichas voces con el vocablo «*idea*» supondría, o bien una concepción novedosa de la idea, según la cual sería tanto acción como efecto del pensamiento, o bien una reducción del significado dinámico de aquellos substantivos verbales. Una cosa es clara en ambas alternativas: la simplificación del significado de estos substantivos, cuyas dos posibles significaciones quedan unificadas en el primer caso, y reducidas a una en el segundo.

Los textos suministran indicios suficientes para cerciorarnos de que ESPINOSA maneja la primera de aquellas dos posibilidades:

«Pues tener una idea verdadera no significa nada más que conocer perfecta u óptimamente la cosa, y nadie puede ciertamente dudar de esto, a no ser que piense que la idea es algo mudo a la manera de una pintura en un cuadro, y no que es un modo del pensamiento, a saber, el mismo entender...»⁵⁸.

⁵⁷ Tomamos aquí la voz «*idea*» ya en el sentido espinosiano de «*mentis conceptum*». Las consideraciones que siguen intentan calibrar el alcance de la interpretación del pensar como *idea*, a través de la doctrina concreta de Espinosa.

⁵⁸ EMG, II, Prop. XLIII, Esc., CG, II, p. 124.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

Este texto, en su reacción a las ideas-cuadro cartesianas⁵⁹, nos proporciona entre líneas la clave del pensamiento de ESPINOSA en torno a la idea: bajo la forma de infinitivo de «el mismo entender» (*ipsum intelligere*) se contiene el carácter activo, y no meramente terminal, de la idea.

Pero donde aflora más claramente el contenido dinámico de la idea es en la explicación dada por nuestro autor a la definición de la misma:

«Por idea entiendo el concepto de la mente, que la mente forma por ser cosa pensante. Explicación. Digo más bien concepto que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que la mente padece por parte del objeto; en cambio, el concepto parece expresar la acción de la mente»⁶⁰.

La razón del rechazo de la voz «percepción» radica en el significado de pasividad que entraña, mientras que la elección de la voz «concepto» como apta para definir a la idea se basa en el significado de actividad implicado

⁵⁹ DESCARTES sostenía el carácter representativo de las ideas: «Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée. . .» (*Medit.*, III, AT, IX, 1, p. 29). El primero en destacar el dinamismo esencial y la consiguiente no-representatividad de la idea espinosiana fue C. STUMPF, *Spinozastudien*, p. 20 ss.

⁶⁰ EMG, II, Def. III, CG, II, p. 84-85. Obsérvese que la descalificación de la voz «perceptio» hace referencia al modo común de entenderla (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. Th.*, I, Quaest. 43, Art. 5. *ad secundum*: «*perceptio enim experimentalem quamdam notitiam significat*», BAC., I, p. 314), pero no se piense que en el sistema espinosiano designa realmente la pasividad respecto del objeto. De ordinario, en su terminología esta voz sirve para denominar cualquier tipo de conocimiento o la potencia intelectual íntegra (EMG, II, Prop. XLIX, Esc., CG, II, p. 133), es decir, cualquier idea, sea adecuada o inadecuada.

También es de advertir que en la definición de idea se utiliza la palabra «Mente» que, según la Prop. XI, de EMG, II (cfr. CG, II, p. 94), es a su vez una idea; nosotros proponemos, a fin de obviar la incongruencia de que lo definido entre en la definición, que la voz «Mente» sea tomada en un sentido funcional, como sinónimo de pensamiento en general. De esta manera la idea resulta ser siempre un modo o un producto, bien de otra idea —caso de la idea finita—, bien de la substancia en su actividad pensante absoluta —caso de la idea infinita.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

por ella. Queda, pues, claro que para ESPINOSA la idea es dinamismo, actividad o, en términos propios, acción cognoscitiva, pensamiento.

Ni la Escolástica ni DESCARTES, los sistemas de pensamiento frente a los que más claramente se definió nuestro autor⁶¹, habían entendido así la idea.

En general, para el pensamiento escolástico la idea no es la misma actividad cognoscitiva, sino aquel término de la elaboración intelectual que nos permite conocer la realidad; es, pues, término y medio. He aquí unos textos elocuentes de Santo Tomás al respecto:

«La palabra oral es expresada por nosotros a fin de manifestar el verbo interior; por lo cual es preciso que el verbo interior sea aquello mismo que se significa mediante la palabra exterior. Pero la palabra que se profiere exteriormente significa aquello que ha sido entendido, no el mismo entender...: luego el verbo interior es lo interiormente entendido mismo»⁶².

«Difiere [el verbo mental] de la acción del entendimiento, porque la susodicha concepción es considerada como término de la acción y como algo establecido por ella»⁶³.

«La concepción del entendimiento es intermedia entre el intelecto y la cosa conocida, porque por su mediación la operación del entendimiento alcanza la cosa»⁶⁴.

Estos y otros muchos textos del Doctor Angélico dieron pie a una interpretación, común en el tomismo, del *verbum* o concepto formal como efecto del acto de entender, es decir, como un término distinto de la misma intelección que es lo conocido y medio en el que conocemos la realidad⁶⁵. Sin embargo, algunos escolásticos a

⁶¹ Cfr. la nota nº 6 [aquí 14] de la Introducción a este estudio.

⁶² *De Veritate*, Quaest. 4, Art. 1, *in c.*, *Op. Omn.*, XVIII, pp. 76-77.

⁶³ *De potentia*, Quaest. 8, Art. 1, *in c.*, *Op. Omn.*, XIX, p. 215.

⁶⁴ *De Veritate*, Quaest. 4, Art. 2, ad 3, *Op. Omn.* XVIII, p. 80.

⁶⁵ Cfr. S. RAMÍREZ, *De Analogía*, II, Parte 1.^a, Secc. I, c. II, Art. 2, B, § 1, n. 311, p. 522; ver también el n. 284, pp. 486-487, donde cita textos de CAPREOLO, SONCINAS, CAYETANO, etc., todos en el mismo sentido.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

partir de DUNS ESCOTO interpretaron el verbo como el acto de entender mismo⁶⁶. He aquí unos textos de SUÁREZ que pueden ilustrar esta interpretación:

«Toda acción cognoscitiva produce un verbo o algo proporcional a él que es real y formalmente el mismo acto de conocer *in facto esse*»⁶⁷.

«Concepto formal se llama el acto o, lo que es igual, el verbo mediante el cual el intelecto concibe alguna cosa o una razón universal»⁶⁸.

Sin embargo, esta identificación de acto de conocer y verbo no implica una confusión absoluta entre intelección y concepto, puesto que el Doctor Eximio admite una distinción modal entre la acción intelectual o intelección *in fieri* y el acto o intelección *in facto esse*⁶⁹. Ello le permite seguir considerando al concepto como un término, intrínseco ciertamente a la acción intelectual, pero al fin y al cabo término, y como un medio de conocimiento. El verbo es término *formal*, porque es el último momento del proceso intelectual; y es medio formal, porque no es conocido o *medium in quo*, ni es *medium quo* o especie impresa, sino que es el acto cognoscitivo mismo en cuanto tiende de por sí a terminarse extrínsecamente en el objeto como en su materia⁷⁰.

Como es palpable, aun en esta opinión se mantiene una neta diferencia entre la idea o concepto formal y la actividad cognoscitiva, así como una cierta mediatización del conocimiento por la idea- Tal discusión no plantea, pues, problemas de fondo en la intención de sus promotores, sino que únicamente refleja un afán de simplificación, más o menos acertado, de las teorías comunes,

⁶⁶ *Ibid.*, n. 379, p. 610.

⁶⁷ *De Anima*, I, c. 5, n. 7, *Op. Omn.*, III, p. 632.

⁶⁸ *Disputat. Metaph.*, II, Sect. I, n. 1, *Op. Omn.*, XXV, pp. 64-65.

⁶⁹ *De Anima*, I, c. 5, n. 7, *Op. Omn.*, III, p. 632.

⁷⁰ *Ibid.*; ver HELLIN, J., *El concepto formal según Suárez*. «Pensamiento», XVIII (1962), pp. 414-425.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Por su parte, DESCARTES definía así la idea:

«Con el nombre de idea entiendo aquella forma de cualquier pensamiento por cuya inmediata percepción somos conscientes del mismo»⁷¹.

El contenido de esta definición puede ser condensado en tres puntos: a) las ideas son formas de los pensamientos —no del pensamiento—, es decir, de todo lo que hay en nosotros de lo que seamos inmediatamente conscientes, a saber: intelecciones, voliciones, imaginaciones, sensaciones; b) son percibidas inmediatamente; c) son medios de conocimiento para el sujeto o *cogito*.

Aunque tal definición no recoge todas las dimensiones de la idea cartesiana⁷², sí expresa la *función primera* de cualquier idea en su sistema: ser medio de autoconciencia. Las ideas apuntan inmediatamente al *cogito*, su representatividad o dimensión objetiva es algo secundario y que debe someterse a análisis: del contenido ideal puedo dudar, pero si tengo una idea, es indudable que pienso y existo⁷³. Como contrapartida, las ideas son lo único que tiene a la mano el *cogito* finito incluso para conocer- se a sí mismo⁷⁴. De todo lo cual se deduce que las ideas se distinguen tanto del *cogito* y de las *cogitationes*⁷⁵, cuanto de las cosas o entidades reales a las que representa; son doblemente medios, medios de autoconciencia, medios de información acerca de lo extramental.

En cuanto a HEEREBOORD, esa rara combinación escolástico-cartesiana, se mantiene en líneas generales fiel al pensamiento tradicional, como puede verse en sus definiciones de idea y de conocimiento:

⁷¹ *II^{as}. Respuestas*, Definición II, AT, IX, 1, p. 124.

⁷² Cfr. *Medit. II.^a*, AT, IX, 1, p. 19.

⁷³ Cfr. PPh, I, Art. XI, AT, VIII, 1, pp. 8-9.

⁷⁴ Como dijimos en el capítulo anterior (cfr. p. 60), el *cogito* es un hallazgo esencialmente referente a la duda, es decir, a la situación inestable de las ideas.

⁷⁵ Nótese en la definición antes citada que las ideas son «formas» de los pensamientos, no los mismos pensamientos.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

la Idea es una semejanza de la cosa, por la cual es conocida la cosa, o, ya conocida, se produce»⁷⁶.

«...pues el conocimiento no es otra cosa sino una representación de la cosa conocida en la potencia cognoscente, o una asimilación de la potencia cognoscente y del objeto conocido: tal asimilación, sin embargo, no es una asimilación de naturaleza..., sino de la intención según la especie...»⁷⁷.

Sin entrar en mayores precisiones acerca del pensamiento concreto de HEEREBOORD, los textos citados proporcionan una base suficiente para comprobar que en su doctrina la idea conserva cierto carácter medial.

Pues bien, si ahora volvemos nuestra atención a los textos de ESPINOSA que encabezaban este apartado, recordaremos que en el primero la repulsa de la idea-cuadro cartesiana le lleva a concebir la idea como «*ipsum intelligere*», fórmula que muestra clara coincidencia con la opinión de SUÁREZ. Sin embargo, existen profundas razones para pensar que nuestro autor ha ido más allá que el Doctor Eximio en su concepción de la idea. Efectivamente, el segundo de los textos nos suministra dos indicios inequívocos de la peculiaridad de su pensamiento. El primero es la exclusión de toda pasividad en el conocimiento respecto del objeto. Ésta es una tesis absolutamente nueva y que introduce una radical modificación de los planteamientos gnoseológicos. Siguiendo a ARISTÓTELES para quien el entender es un cierto padecer⁷⁸, prácticamente todos los pensadores escolásticos han admitido una cierta dependencia del cognoscente respecto de lo conocido, esto es, del objeto. Precisamente dicha pasividad impide que la actividad cognoscitiva

⁷⁶ *Melet. Phil.*, II, Disp. 33, Thesis III, p. 296.

⁷⁷ *Ibid.*, I, Disp. 45. Thesis II, p. 169.

⁷⁸ *De Anima*, III, 4, 429 b; TOMÁS DE AQUINO, *Summ. Th.*, I, Quaest. 79, Art. 2, *contra*, BAC., I, p. 552; HEEREBOORD, *Melet. Phil.*, I, Disp. 45, Thesis III, p. 169. Naturalmente, dicha pasividad afecta no al conocimiento en sí, sino al conocimiento finito.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

sea una producción absoluta, y al mismo tiempo garantiza en el *verbum* una esencial referencia al objeto real —intencionalidad. El segundo indicio, en perfecta congruencia con la exclusión de toda pasividad respecto del objeto, es la eliminación del carácter representativo o medial en la idea.

Así pues, aunque literalmente la idea sea para ESPINOSA el mismo acto de entender, no debe interpretarse conforme al contexto suareziano como si el acto se opusiera a la intelección *in fieri*, puesto que al no incluir pasividad el conocimiento deja de ser un cambio para convertirse en una actividad pura. Ahora bien, lo característico de una actividad pura es que en ella no cabe distinción entre el *fieri* y el *esse facto*. Hablar, por tanto, del acto de entender en el contexto espinosiano equivale a hablar de la actividad intelectual pura.

Naturalmente, una asimilación sin paliativos de actividad cognoscitiva e idea no puede menos de ir acompañada de amplias mutaciones en los esquemas gnoseológicos tradicionales. Tales modificaciones pueden condensarse de manera general en los siguientes puntos:

a) Respecto del propio conocimiento y la idea. Si la acción de conocer es idea, se habrá fraccionado la actividad cognoscitiva o, lo que es equivalente, se habrá cosificado el pensamiento. En efecto, la idea tiene cierta esencia, es algo concreto, determinado, limitado; identificar el dinamismo del pensamiento con la idea significará para dicho dinamismo su contracción en actos determinados y singulares: sería como identificar el pensar con los pensamientos. La actividad de pensar adquiere así una determinada consistencia. Paralelamente la idea, al dejar de ser medio de conocimiento o resultado de la actividad pensante para convertirse en el propio pensar, deberá ser como este último, algo real.

b) Respecto del sujeto. Si según el esquema tradicional la actividad cognoscitiva es puesta toda por el

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

sujeto, la idea deberá ahora ser puesta toda por el sujeto. Por otra parte, al adquirir el conocimiento una cierta consistencia, el sujeto perderá algunas de sus funciones, limitándose en adelante a la producción física, mientras que la idea asumirá las funciones específicamente noéticas.

c) Respecto del objeto. Incorporadas las funciones noéticas a la idea, el objeto no se opondrá ya al sujeto real o físico, sino a la idea o sujeto cognoscitivo. Por su lado, la idea, que deja de ser medio, quedará en condición de igualdad respecto del objeto.

Estos grupos de consecuencias nos van a servir de pauta para el desarrollo de un estudio más matizado en torno a la doctrina de la idea dentro del pensamiento de ESPINOSA.

§ III. 1. Tanto la Escuela como DESCARTES están de acuerdo en admitir que la actividad cognoscitiva es un hecho real. Para el sistema aristotélico tomista —que si no es el único, es el más destacado y coherente dentro de la Escolástica— el conocimiento es una actividad real incuestionable, que transcurre toda por parte de un sujeto respecto de un objeto con existencia propia e independiente. El contenido del concepto, por el contrario, en la medida en que es representativo o *medium in quo* no es real, sino ente de razón, esto es, no tiene existencia real, mas tampoco es pura nada, sino que goza sólo de una existencia mental conferida por el intelecto⁷⁹. Es, por tanto, la mediación cognoscitiva lo que abre vías a la irrealidad en el pensamiento, entendida como término medio entre el ser real y la pura nada.

Para DESCARTES, la actividad pensante individual —*cogito*— es el único dato real que podemos dar ini-

⁷⁹ Suelen por ello distinguir entre el *esse naturale* y el *esse intentionale*, negándole a este último lo que es distintivo del ente real, a saber, la eficiencia: «*Intentiones autem non causant transmutationes naturales*» (*Summ. Th.*, I, Quaest. 67, Art. 3, *in c.*, B.A.C., I, p. 470).

cialmente por seguro, es decir, cuya realidad aparece clara y distinta por sí misma. También para él la idea es medio, y por ello no puede reducirse ni a lo mental ni a lo extramental; de ahí lo inestable de su situación: no puede ser ente real o substancia, ya que entonces en vez de mediar distanciaría, ni tampoco es ente de razón, pues de serlo perdería su carácter informativo y no podría desencadenar la duda metódica. La idea cartesiana tiene un *esse diminutum*, intermedio entre la pura nada y el ser plenario de la substancia, quedando así garantizada su independencia respecto del cogito y su mediación respecto a lo extramental⁸⁰. Tal situación mediadora y su consiguiente *status* de inferioridad óptica permiten al sujeto el ejercicio de una cierta libertad respecto de la idea, entre cuyas opciones se cuenta la aceptación precipitada del contenido ideal que da entrada a la irrealidad en el pensamiento⁸¹.

Por su parte, ESPINOSA admite también la facticidad del conocimiento⁸², por donde la asimilación del mismo con la idea debe tener como resultado lógico en su doctrina una reificación de la idea:

«La verdadera idea de Pedro es la esencia objetiva de Pedro, que es algo real en sí misma y completamente distinta del propio Pedro. Así pues, siendo la idea de Pedro algo real que tiene su esencia peculiar...»⁸³.

De suyo la mera afirmación de la realidad de la idea no es ninguna novedad: la propia Escuela admite una

⁸⁰ Así lo vio A. LEON, *Les elem. cart.*, c. I, III, p. 33; de la misma opinión es R. DALBIEZ, *Les Sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*. «Revue d'Histoire de la Philosophie», 1929, pp. 464-465, haciéndose eco de E. GILSON.

⁸¹ «*Nihilominus in nobis libertatem esse experimur, ut semper ab iis credendis, quae non plane certa sunt et explorata, possimus abstinere; atque ita cavere, ne unquam erremus*» (PPh, I, Art. VI, AT, VIII, 1, p. 6). Cfr. *Disc. Meth*, AT, VI, II, p. 18.

⁸² ¿Qué otro sentido podría tener la denominación de *res* o atributo con que designa al pensamiento?

⁸³ DIE, CG, II, p. 14, líneas 21-23.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

dimensión física de la idea, según la cual es un accidente del sujeto. El texto, sin embargo, sugiere una peculiar modificación en el modo de entender la oposición idea–ideado (idea de Pedro–Pedro), que ya no es una oposición irreal-real, sino más bien una distinción entre cosa y cosa. Los implícitos de esta modificación sólo aparecen al perfilar con mayor detalle el estatuto metafísico de la idea.

Comencemos por señalar la descalificación que sufren en la doctrina de nuestro autor los universales:

«Cuando se concibe algo abstractamente, como son todos los universales, siempre son comprendidos en el entendimiento de una manera más amplia que la manera como sus particulares pueden existir verdaderamente en la naturaleza»⁸⁴.

«Estos términos [trascendentales y universales] nacen de que el cuerpo humano, puesto que es limitado, sólo es capaz de formar en sí mismo simultánea y distintamente un número determinado de imágenes, si se excede del cual, tales imágenes comenzarán a confundirse...»⁸⁵.

Los conocimientos universales son, pues, conocimientos confusos, nacidos de la limitación humana, y constituyen uno de los tipos de entes de razón dentro de la epistemología de ESPINOSA. Paralelamente, el conocimiento verdadero deberá ser un conocimiento singular y concreto⁸⁶. Como reza el primer texto, la razón del deshaucio de los universales estriba en que en la naturaleza no existen verdaderamente sino cosas particulares o, con otras palabras, en que lo real es singular y concreto. Este tipo de razonamiento es común dentro del nominalismo.

⁸⁴ DIE, CG, II, p. 29, líneas 6-9.

⁸⁵ EMG, II, Prop. XL, Esc. I, CG, II, p. 122. Ya DESCARTES había entendido los universales como modos del pensamiento (cfr. PPh, I, Art. XLVIII y XLIX, AT, VIII, 1, pp. 27-28).

⁸⁶ DIE, CG, II, p. 34, líneas 15-28; p. 36, líneas 3-6 y 13-20.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

De momento podríamos concluir ya que la idea verdadera no es para ESPINOSA ente de razón, sino ente real, puesto que es singular y concreta incluso en su contenido. Pero la doctrina espinosiana rebasa ampliamente dicha conclusión con su crítica a la concepción clásica del ente de razón:

«De aquí es fácil ver cuán inepta es aquella división por la que se divide el ente en ente real y ente de razón; pues dividen el ente en ente y no-ente... Y no menos ineptamente habla quien dice que el ente de razón no es la pura nada. Pues si busca fuera del entendimiento lo que se significa con estos nombres, encontrará que es mera nada; pero si entiende [por ente de razón] los propios modos del pensamiento, son verdaderos entes reales...»⁸⁷.

Como puede verse, el texto no niega la existencia de entes de razón, antes bien la afirma; lo que excluye en derecho es el carácter intermedio entre ser y nada que se les atribuye en la interpretación clásica. Así pues, no sólo la idea verdadera no es ente de razón, ni siquiera el ente de razón de ESPINOSA es un «ente de razón» clásico, o sea, algo que sólo tiene una existencia mental, que ni es pura nada ni ente real. Naturalmente, si la idea no es medio de conocimiento, sino el mismo conocimiento, su estatuto metafísico tampoco deberá ser intermedio, distanciándose así nuestro autor tanto de la postura tomista cuanto de la cartesiana.

Esta negativa a la concepción clásica del ente de razón está en perfecta congruencia con una de las posturas radicales de la metafísica espinosiana: entre el ser y la nada no cabe término medio alguno⁸⁸. Si el ente de razón no es una división adecuada del ente, es porque todo lo que hay ha de ser real, cualquier cosa distinta del ente real es pura nada: ESPINOSA desdeña la noción

⁸⁷ CM, I, c. I, CG, I, p. 235; EMG, II, Prop. XLIX, Esc., CG, II, p. 135; cfr. HEEREBOORD, o. c., I, Disp. 50, Thes. X, p. 188.

⁸⁸ Cfr. FALGUERAS, I., o. c., pp. 122-123.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

de potencia pasiva. Quede sentado, pues, que la idea para nuestro autor es ente real sin fisuras ni cortapisas, lo cual sabe claramente a idealismo.

Pero, ¿qué es en definitiva ESPINOSA, nominalista o idealista? Las tres soluciones históricas al problema de los universales —nominalismo, realismo e idealismo— han sido ensayadas y discutidas en torno a su doctrina⁸⁹, pero, a nuestro entender, la problemática espinosiana rebasa la cuestión de los universales, y pone en tela de juicio o, mejor, niega el supuesto común a todas aquellas posiciones. Las posturas tradicionalmente asumidas frente al problema de los universales coinciden en suponer que las ideas —y de rechazo el pensamiento— tienen una realidad peculiar y distinta de cualquier otra realidad: el idealismo la sobrevalora tomándola como prototipo y modelo de las otras realidades; el nominalismo la minusvalora reduciendo su realidad a la de un mero signo substitutivo⁹⁰ el realismo moderado la justiprecia en su razón de distinta, concediéndole una cierta comunidad con las otras realidades, pero también un núcleo privativo e inconfundible. Precisamente lo que ESPINOSA no aceptaría es que las ideas sean una realidad distinta de las demás⁹¹. La realidad es unívoca, puesto que lo que es no admite quiebras o potencias, constituyendo un todo compacto y homogéneo. La idea es una realidad par a cualquier otra realidad, de igual rango, sin privilegios ni para bien ni para mal.

Esta postura arranca no de una intuición privilegiada de nuestro autor, sino más bien de algo que es el denominador común a toda la filosofía moderna desde DESCARTES a HEGEL. El pensamiento moderno, en efec-

⁸⁹ Cfr. HASEROT, F. S., *Spinoza and the status of universals*, «The Philosophical Review», LIX (1950), pp. 469-492; FEIBLEMAN, J. K., *Was Spinoza a Nominalist?*, «The Philosophical Review», LX (1951), pp. 386- 396. Puede consultarse también P. Di VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, I, pp. 163-165.

⁹⁰ Cfr. RABADE, S., *Guillermo Ockham*, p. 126.

⁹¹ «No hay ninguna suerte de desigualdad entre los atributos» (TB, Apénd. sobre el alma humana, LP, § 11, p. 150).

to, puede ser interpretado globalmente como un intento de superación de la antítesis idealismo-nominalismo, al pretender pensar lo singular universalmente y dar existencia singular a lo universal. Por ello es normal entre estos autores encontrar un *esse essentiae*, que otorga existencia a lo universal, junto a una conceptualización de la existencia que la convierte en una propiedad (universal) del sujeto real; en una palabra: identifican cosas e ideas, cuya distinción es el residuo de base que permite aquella antítesis. Pero dejemos las generalizaciones para el final, y volvamos al tema que nos ocupa.

En resumidas cuentas, si no hay nada en la idea que sea «entidad de razón», y si además la idea ha de ser real —singular y concreta— bajo todos sus aspectos, de manera que los universales no sean ideas verdaderas, no resultará entonces demasiado arriesgado sospechar que ESPINOSA maneja una noción de idea exclusivamente fisicista, es decir, que prescinde de la dimensión intencional o pone en su lugar —según veremos— un sucedáneo⁹². Tal versión de la idea está en perfecto acuerdo no sólo con la asimilación de conocimiento e idea ya apuntada, y que resulta claramente facilitada, sino con determinados usos de la idea hechos por nuestro autor, como por ejemplo la demostración de la existencia del atributo pensamiento:

«Los pensamientos singulares, o sea, tal o cual pensamiento, son modos que expresan la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera. Compete por tanto a Dios un atributo, cuyo concepto envuelven todos los pensamientos singulares, y por el cual son concebidos»⁹³.

El argumento parte de la existencia de las ideas para demostrar la existencia del atributo pensamiento, o lo

⁹² El sucedáneo será una reflexión especular, que lo más que permite es el paralelismo, o sea, la correspondencia de orden entre ideas y cosas cada una dentro de su género (cfr. EMG, II, Prop. VII, CG, II, p. 89).

⁹³ EMG, II, Prop. I, Dem., CG, II, p. 86.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

que es igual, del pensamiento absoluto. Naturalmente, si en la idea singular cupiera alguna irrealidad o entidad de razón en sentido clásico, lo más que podría probarse a partir de ella es la existencia de mi pensamiento, en manera alguna la existencia del pensamiento. Dicho con otras palabras: la irrealidad o entidad de razón implica una clara e indubitable referencia a la subjetividad individual, mientras que el pensamiento absoluto sólo puede ser concebido como entidad real y desubjetivada⁹⁴.

2. Por otra parte, el conocimiento para ESPINOSA no es una actividad facultativa de un sujeto, como era para la Escolástica; en vez de facultades nuestro autor admite únicamente actos de entender y de querer⁹⁵. De esta manera venimos a comprobar las consecuencias concretas que tiene para el pensamiento su asimilación a la idea: si el intelecto real son las ideas o intelecciones y la voluntad real son las voliciones, el pensamiento real serán los pensamientos.

La negativa a las facultades viene apoyada en esta única razón:

«El espíritu (*Mens*) es un cierto y determinado modo de pensar (Prop. XI de esta parte), y, por tanto, no puede ser causa libre de sus acciones, o sea, no puede tener una facultad absoluta de querer o no querer [entender o no entender]...»⁹⁶.

⁹⁴ La idea que intentamos sugerir aquí es similar a la que en *La Estructura de la subjetividad* expresa A. MILLAN PUELLES: «La subjetividad empírica o humana es el 'lugar de jurisdicción' de la apariencia» (cfr. Intr., p. 16). Por lo que toca a nuestra afirmación de que el pensamiento absoluto sólo puede ser concebido como realidad desubjetivada, pudiera parecer que está en contradicción con la propia historia, puesto que la idea absoluta hegeliana pretende ser sujeto. Desde luego, al admitir e integrar la irrealidad como momento y potencia constructiva de su sistema, HEGEL puede considerar que lo construido reviste los caracteres de un sujeto, pero, puesto que tal irrealidad es el poder mismo transmutador de la realidad, o sea, es real, dicho sujeto será sujeto absoluto, nunca un sujeto individual.

⁹⁵ EMG, II, Prop. XLIX, Cor., Dem., CG, II, p. 131.

⁹⁶ EMG, II, Prop. XLVIII, Dem., CG, II, p. 129.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Para desvelar los implícitos de este razonamiento, nos vamos a ayudar de una comparación con el pensamiento escolástico, y más concretamente con el siguiente texto de Santo TOMÁS:

«Este concepto de nuestra mente no es, empero, la misma esencia de nuestra mente, sino que es un cierto accidente suyo, puesto que tampoco el propio entender nuestro es el ser mismo del intelecto: de otra manera nunca estaría el entendimiento sin entender en acto»⁹⁷.

El contenido de este texto puede ser condensado así: 1. el intelecto no siempre está en acto, sino que muchas veces está sólo en potencia; 2. la actividad intelectual humana, por consiguiente, no es una actividad pura, única en la que se identifican obrar y ser; 3. la intelección es, pues, distinta del ser del intelecto; 4. con mayor razón el resultado de la intelección (concepto) será distinto del ser del intelecto y, por ende, no pertenecerá a la esencia de la mente.

Desarrollemos ahora el contenido del razonamiento espinosiano: 1. la esencia del espíritu es un cierto y determinado modo del pensamiento, es decir, según la citada proposición XI de EMG II, una idea; 2. luego la intelección no es distinta del ser del intelecto, sino que es pura actividad y el intelecto está siempre en acto; 3. lógicamente, el intelecto no será ya facultad, sino el mismo acto de entender y el concepto por él producido⁹⁸.

Tras el rechazo de la noción de facultad y la afirmación de la actualidad del entender se adivina fácilmente de nuevo la antítesis nada-ser. Es obvio que la noción de facultad entraña potencialidad pasiva en cuanto que, aun siendo en sí una potencia activa, es

⁹⁷ *De rationibus fidei*, c. III, *Op. Omn.*, vol. XXII, pp. 254-255.

⁹⁸ Por aquí comenzamos ya a vislumbrar cuál sea el punto de vista espinosiano: todo pensamiento es acto puro (dr. EMG, II, Prop. VII, Esc., CG, II, p. 90).

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

para el sujeto una capacidad o disponibilidad. Pues bien, ESPINOSA no admite, como vimos, en su filosofía la noción de potencia pasiva, porque sería un absurdo término medio entre el ser y la nada. De esta manera el ser es todo, pero también una pura actividad sin mezcla de potencialidad alguna, mientras que la nada es la pasividad absoluta⁹⁹. Este actualismo puro de la filosofía espinosiana funda suficientemente tanto la identificación de intelecto e idea, cuanto la interpretación de la esencia del espíritu como idea, pues una actividad pura reduce toda diferencia entre ser, operación y operado¹⁰⁰.

También DESCARTES al entender el pensamiento como definitorio de la esencia humana se había visto abocado a un cierto actualismo. Ante todo, intelecto y voluntad ya no serán para él facultades, sino modos de la substancia pensante¹⁰¹, y como tales han de estar siempre en acto. Pero dicho actualismo no significa para DESCARTES un activismo puro, puesto que si bien la operación de la voluntad es puramente dinámica, el intelecto en cambio es meramente pasivo o receptivo. Por aquí se entiende que la idea se distinga del *cogito* —pues en conjunto su actividad no es pura—, y que el actualismo cartesiano aflore como una exigencia de actualidad en la percepción de la idea —única manera de que el dinamismo voluntario pueda controlar la pasividad del intelecto¹⁰².

La última consecuencia del actualismo espinosiano es que *todo está ya pensado*, con otras palabras, todas las ideas están en acto, incluso las de las cosas no exis

⁹⁹ Cfr. la crítica del concepto de creación en CM, II, c. X, CG, 1, p. 268.

¹⁰⁰ Cfr. *Summ. Th.*, I, Quaest. 14, Art. 2, BAC., pp. 106-107.

¹⁰¹ PPh, I, Art. 32, AT, VIII, 1, p. 17. Que DESCARTES considere el pensamiento como esencia del espíritu es algo muy claro en sus escritos (*Disc. Meth.*, AT, VI, IV, p. 33), sin embargo, las ideas, según vimos, tienen una realidad independiente del pensamiento, gracias a la pasividad radical de éste.

¹⁰² Tal exigencia de actualidad cognoscitiva queda registrada en la descalificación de la memoria, cuya esencial referencia al pasado elude el control inmediato de la conciencia (cfr. PPh, I, Art. XLIV, AT, VIII, 1, p. 21).

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

tentes, cuyas ideas están contenidas o comprendidas actualmente en la infinita idea de Dios¹⁰³. También el platonismo había considerado las ideas como entes reales existentes en acto *ab aeterno in aeternum*; sin embargo, ningún platónico se hubiera atrevido a apropiarse el siguiente pensamiento de ESPINOSA:

«De aquí se sigue que mientras las cosas singulares no existen sino en cuanto están comprendidas en los atributos de Dios, el ser objetivo o ideas de ellas no existe sino en cuanto existe la idea infinita de Dios... »¹⁰⁴.

Según este texto, las cosas singulares están contenidas actualmente en la esencia o atributos divinos y las ideas no son previas a ellas, sino a lo sumo simultáneas. Si se puede afirmar que para la filosofía espinosiana todo está ya pensado, con igual derecho se puede decir que para ella todo existe ya eternamente¹⁰⁵. De esta manera queda definitivamente claro que las posturas concretas de la teoría del conocimiento de nuestro autor obedecen a las decisiones generales de su metafísica más bien que a influjos extraños.

Para terminar, vamos a intentar resumir los datos arrojados por nuestra investigación hasta el momento:

— La interpretación del *cogito* cartesiano como idea no es fruto de una improvisación ni de un malentendido por parte de ESPINOSA, sino consecuencia de una previa concepción metafísica muy precisa que convierte a su teoría del conocimiento en un campo de mera aplicación de las leyes generales de aquella.

¹⁰³ EMG, II, Prop. VIII, CG, II, p. 90. Por ello, sólo el conocimiento total es verdadero (cfr. TB, I, c. I, LP, § 5, p. 72).

¹⁰⁴ Ibid. Cor., CG, II, p. 91.

¹⁰⁵ De hecho, para ESPINOSA todo lo posible existe (cfr. TB, I, c. II, LP, §5 13-15, p. 78; EMG, I, Prop. XXXIII, Esc. II, CG, II, p. 76). Por lo demás, esto es obvio, pues para él lo posible es lo «necesario por razón de la causa» (*ab alio*) (cfr. EMG, I, Prop. XXXIII, Esc. I, CG, II, p. 74).

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

— La asimilación de pensamiento e idea da lugar, primeramente, a una interpretación física de la idea, paralela al desahucio de los universales y de la entidad de razón como intermedia entre ser y nada. Según dicha interpretación, no hay nada en la idea que no sea real a título de igualdad con cualquier otra cosa.

— En segundo lugar, aquella asimilación tiene como consecuencia una ontificación del pensar que se manifiesta en la esencialización del *cogito*, en la descalificación de las facultades, y en la dación actual de todas las ideas.

§ IV. 1. Una de las caracterizaciones más usadas de la idea en el pensamiento espinosiano es la de *modus cogitandi*¹⁰⁶; conviene, pues, aclarar qué implicaciones se ocultan bajo la noción de modo. Dicha noción viene a substituir y mejorar en la intención de nuestro autor a la noción de accidente, tal como lo sugiere la presente cita:

«Acerca de esta división, empero, quiero sólo hacer notar que decimos expresamente que el ente se divide en substancia y modo, no en substancia y accidente: pues el accidente no es nada más que un modo de pensar, en cuanto que denota solamente respectividad (*respectum*). Por ejemplo, cuando digo que un triángulo se mueve, el movimiento no es un modo del triángulo sino del cuerpo que se mueve: por donde el movimiento es llamado accidente respecto del triángulo. En cambio, respecto del cuerpo es un ente real o modo: pues no puede ser concebido el movimiento sin el cuerpo, mas sí sin el triángulo»¹⁰⁷.

El texto comienza con una toma de posición frente al aristotelismo¹⁰⁸ precisamente en torno a la noción de

¹⁰⁶ EMG, II, Prop. XLIII, Esc., CG, II, p. 124; Prop. XLIX, Esc., CG, II, p. 132.

¹⁰⁷ CM, I, c. I, pp. 236-237.

¹⁰⁸ Cfr. HEEREBOORD, *Melet. Phil.*, I. Disp. Praelim., Pars Prior, Thesis II, p. 1.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

accidente, pero luego al ejemplificar su pensamiento hace referencia al siguiente fragmento cartesiano:

«Y, finalmente, si suponemos que algunos de estos triángulos se mueven, otros no, esto será en ellos un *accidente* universal»¹⁰⁹.

DESCARTES está explicando los cinco tipos de universales que se suelen enumerar: género, especie, diferencia, propiedad y accidente. Para ello ha elegido como ejemplo el triángulo, de la misma manera y a igual título que antes había hablado de piedras, aves y árboles para probar la universalidad del concepto de número. El contexto sugiere, por tanto, que para el filósofo francés, el movimiento es una afección posible de un triángulo —tal posibilidad resulta confirmada por el presente de subjuntivo que en el texto latino acompaña al condicional (*Si supponamus*)¹¹⁰. El movimiento es así algo que acontece a un triángulo, pero que no le acontece precisamente por ser triángulo y puede, por ello, no acontecerle. Accidente será, pues, cualquier afección de un sujeto, que ni pertenece a su esencia ni deriva de ella. Como puede verse, en todo esto DESCARTES describe bastante fielmente la doctrina aristotélica de los predicables¹¹¹.

Si, a la vista de estas referencias, acometemos ahora el examen del texto espinosiano, obtendremos las siguientes conclusiones:

a) ESPINOSA confunde el accidente real y el accidente lógico, ambos perfectamente distintos para la Es-

¹⁰⁹ PPh, I, Art. LIX, VIII, 1, p. 28.

¹¹⁰ En latín el condicional admite tres usos: en indicativo, cuando la condición expresada se cree real; en presente o pretérito perfecto de subjuntivo, cuando se cree sólo posible; en imperfecto o pluscuamperfecto de subjuntivo, cuando se cree irreal o imposible.

¹¹¹ *Topic.*, I, 4 y 5, 101a-102b.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

cuela e incluso para DESCARTES¹¹². En efecto, nuestro autor niega la división del ente en substancia y accidente (real) basándose en la noción de accidente (lógico) que describe DESCARTES en sus PPh.

b) Nuestro autor no cree posible que un triángulo se mueva, según lo confirma el siguiente texto paralelo:

«Debe notarse que esta percepción afirma que el semicírculo rota, afirmación que sería falsa si no estuviera unida al concepto de globo o de la causa que determina tal movimiento o, en términos absolutos, si se afirmara sin más. Pues entonces la mente tendería a afirmar sólo el movimiento del semicírculo, que ni se contiene en el concepto de semicírculo, ni se origina a partir del concepto de la causa que determina el movimiento. Por lo que la falsedad consiste en esto solo: que se afirma de alguna cosa algo que no está contenido en el concepto que formamos de ella, como el movimiento o el reposo del semicírculo»¹¹³.

¹¹² DESCARTES considera accidente los actos, formas, atributos del pensamiento y, en definitiva, todo aquello que nos muestra el ser de la substancia, pues la substancia no es conocida sino a través de los accidentes (cfr. V.^{as} *Respuestas*, AT, IX, 1, pp. 213 y 216). Naturalmente, en este sentido no cabe identificar el universal «accidente» con el accidente real, puesto que este último no puede ser considerado un modo del pensamiento, sino más bien un modo de la substancia.

En cuanto a la Escuela, he aquí un texto definitivo de SANTO TOMÁS: «si el accidente se toma en cuanto que se contradistingue de la substancia, así nada puede ser intermedio entre la substancia y el accidente: pues se distinguen según la afirmación y la negación, a saber, según el estar en un sujeto y el no estar en un sujeto. Y de este modo, no siendo la potencia del alma su esencia, deberá ser un accidente; y lo es en la segunda especie de la cualidad. Pero si se toma el accidente en cuanto que es uno de los cinco universales, así hay algo que es intermedio entre la substancia y el accidente. Como a la substancia pertenece cuanto es esencial a la cosa, no puede ser llamado accidente todo lo que queda fuera de la esencia, sino sólo aquello que no es causado por los principios esenciales de la especie. Pues el propio no es de la esencia de la cosa, pero es causado por los principios esenciales de la especie: por donde es intermedio entre la esencia y el accidente así dicho... » (*Summ. Th.*, I, Quaest. 77, Art. 1, ad 5, B. A. C., I, p. 533).

¹¹³ DIE, CG, II, p. 27, líneas 20-28.

c) El accidente, para ESPINOSA, es una atribución indebida de una propiedad a un sujeto que no es el suyo. Como podremos ver en el próximo capítulo, tal atribución nace de una extrapolación imaginativa, de manera que en definitiva el accidente es un ente de razón o auxilio de la imaginación, como todas las relaciones entre cosas heterogéneas¹¹⁴.

d) Lo que molesta a ESPINOSA en la noción de accidente es que no esté contenida en el concepto de su substancia. En el fondo, pues, estaría dispuesto a admitir los accidentes propios de que habla la Escuela. Las propiedades eran para la Escuela distintas de la esencia, pero derivadas o emanadas directamente de ella, por lo cual son accidentes y son concebidos por la esencia o concepto de la substancia en cuestión¹¹⁵. Sin embargo, al entender ESPINOSA el accidente a nivel puramente lógico, no pudo alcanzar la síntesis de accidente y propio, puesto que el propio y el accidente son dos predicables distintos e irreductibles. Los únicos accidentes que en verdad quedarían excluidos del pensamiento de nuestro autor son, por consiguiente, los no propios, que inhieren a la substancia pero no se deducen de su esencia¹¹⁶.

De hecho, la definición de «modo» ofrecida por la EMG añade a la inhesión del accidente la exigencia de ser concebido por la substancia, que conviene al propio:

¹¹⁴ Cfr. c. III. p. 238 de este trabajo. Eso es lo que indicaba la voz «*respectum*». Las únicas relaciones que admite ESPINOSA son las causales (cfr. DIE, CG, II, p. 16 en nota).

¹¹⁵ Cfr. la nota 56 [aquí 111] de este mismo capítulo. HEEREBOORD dice del propio que su sujeto puede ser concebido sin él pero él no puede serlo sin su sujeto (cfr. *Melet. Phil.*, I, Disp. IV, Thesis V, pp. 19-20), además de repetir que procede emanativamente (cfr. *ibid.*, Thesis II y III, pp. 18 y 19).

¹¹⁶ En la doctrina de ESPINOSA se puede llegar a distinguir entre propiedades lógicas y propiedades reales (cfr. c. III § I de esta obra), pero no caben los otros accidentes, porque romperían la inmanencia.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

«Por modo entiendo las afecciones de la substancia, o aquello que está en otro, por el cual también es concebido»¹¹⁷.

Pero la similitud entre propiedad y modo va aún más lejos en la filosofía espinosiana. La deductibilidad a partir de la esencia, que hemos visto ser común al modo y al propio, tiene como contrapeso una dependencia causal absoluta por parte del mismo respecto de la esencia. Veamos los textos:

«La emanación de los accidentes propios a partir del sujeto no se hace mediante transmutación alguna, sino por cierta resultancia natural, como de una cosa resulta naturalmente otra, igual que de la luz el color» (*Summ. Th.* I, Quaest. 77, Art. 6 ad 3)¹¹⁸.

«De la definición dada de cualquier cosa el intelecto concluye muchas propiedades que verdaderamente se siguen de ella, y tantas más cuanto mayor sea la realidad de la cosa que expresa la definición, esto es, cuanto mayor grado de realidad involucre la esencia de la cosa definida. Pero como la naturaleza divina tiene atributos absolutamente infinitos..., de su misma necesidad, por tanto, deben seguirse necesariamente infinitas cosas en infinitos modos» (EMG, I, Prop. XVI, Dem)¹¹⁹.

El texto de SANTO TOMÁS nos enseña que las propiedades proceden emanativamente, es decir, según el género de la causalidad eficiente¹²⁰, pero sin que suponga un cambio para el sujeto, puesto que al surgir de su esencia de modo espontáneo y sin intervenciones extrañas el sujeto de las mismas no se comporta en ningún momento pasivamente.

El texto de ESPINOSA intenta probar que de la esencia divina se siguen necesariamente infinitos modos, y

¹¹⁷ EMG, I, Def. V, CG, II, p. 45.

¹¹⁸ BAC. I, p. 539.

¹¹⁹ CG, II, p. 60.

¹²⁰ Es doctrina común en la Escuela, de la que se hace eco HEEREBOORD (*Melet. Phil.*, II, Disp. XII, Thesis III, p. 226).

esa necesidad se concreta en el corolario inmediato como una causación eficiente¹²¹. Para demostrarlo establece el parangón entre las propiedades y los modos, montando todo el argumento en la pluralidad intrínseca a la noción de propiedad: de la definición o esencia de una cosa se siguen muchas propiedades¹²². Así se nos hace asequible un pequeño detalle de la definición de modo: «Por modo entiendo las afecciones de la substancia», donde contrasta el singular «modo» con el plural «afecciones».

En resumidas cuentas, los modos son propiedades de la substancia, que siendo distintas de su esencia están, sin embargo, incluidas en su concepto y le inhieren como a sujeto.

Al atribuir la denominación de «modo» a la idea, nuestro autor vuelve a separarse tanto de su maestro francés como de sus adversarios escolásticos: la idea no está contenida en la esencia del *cogito* ni en la del alma, respectivamente. SANTO TOMÁS considera propiedades del alma a sus potencias, mientras que las ideas serían meros accidentes no propios¹²³. DESCARTES, por su parte, considera modos del pensamiento a las facultades y a los actos, pero no a las ideas, cuya dimensión objetiva es irreductible al pensamiento; es más, únicamente la presencialidad de la idea —dimensión formal— es causada por el propio pensar en la filosofía cartesiana¹²⁴. De esta manera, comprendemos que la idea

¹²¹ CG, II, p. 60.

¹²² Puesto que la noción de propiedad es la de un efecto de la esencia (*ousia*), es decir, de la riqueza y perfección de la cosa, es obvio que una sola propiedad no puede agotar la riqueza total de la esencia, y en consecuencia, incluye en su propia noción la pluralidad.

¹²³ «Las potencias del alma pueden ser llamadas intermedias entre la substancia y el accidente, como propiedades naturales del alma» (cfr. *Summ. Th.*, I, Quaest. 77, Art. 2, ad 5, BAC., I, p. 533), las ideas en cambio eran, como dijimos, accidentes estrictos del sujeto.

¹²⁴ Que las facultades y los actos sean modos puede comprobarse en PPh, I, Arts. 32 y 65, AT, VIII, 1, pp. 17 y 32. Las ideas son, en cambio, distintas, tanto del *cogito* como de las *cogitationes* (cfr. *II^{as}. Respuestas*, DIE. II, AT, IX, p. 125: son formas de los pensamientos). Únicamente

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

ha ganado en intrinsecidad respecto de su sujeto dentro de la doctrina de ESPINOSA, siendo causada totalmente por él, pero veamos a qué precio.

Hasta aquí hemos forzado al máximo el paralelismo entre el concepto de propiedad peripatético y el modo espinosiano, ahora nos convendrá señalar sus discrepancias. La diferencia fundamental entre los dos sistemas de pensamiento estriba en que para los peripatéticos el estar contenido del propio en la esencia es un estar en potencia, mientras que para ESPINOSA es un estar contenido en acto: las esencias de los modos son eternas y están comprendidas actualmente en la esencia de Dios¹²⁵. Esta observación toca de nuevo el fondo metafísico del asunto: la interpretación espinosiana del accidente y del modo arraiga en su peculiar concepción de la antítesis nada-ser. Si no hay potencia, el ente debe ser un todo homogéneo, pues es la potencia la que limita y diversifica al acto; además, ese todo deberá ser absolutamente activo, ya que toda pasividad implica potencia. Lo real será, en definitiva, una substancia única¹²⁶ que produce en sí infinitos modos, los cuales no pueden ser realmente distintos de su esencia¹²⁷ —nueva diferencia con el peripato—, sino sólo modalidades de la misma.

las ideas que formamos por nosotros mismos, v. gr.: los universales, los números en abstracto, etc., son llamados modos del pensamiento (cfr. PPh, I, Art. 58, AT, VIII, 1, p. 27), Que las ideas no sean meros modos del pensamiento lo dice expresamente en *Medit.*, III, AT, 1, p. 29, líneas 40-44. Puede verse también al respecto *IV.ªs Resp.*, AT, IX, 1, p. 180.

¹²⁵ «La esencia formal (de las cosas) no es a se ni tampoco creada, pues ambas supondrían que la cosa existe en acto; sino que dependen de la sola esencia divina en que todas están contenidas, y, por tanto, en este sentido nos adherimos a los que dicen que las esencias de las cosas son eternas» (CM, I, c. II, CG, I, pp. 238-239). Cfr. EMG, II, Prop. VIII, CG, II, p. 90.

¹²⁶ Nótese cómo en la definición de «modo» (dr. EMG, I, Def. V, CG, II, p. 45) al plural de «*affectiones*» corresponde el genitivo singular «*substantiae*».

¹²⁷ Que la diferencia entre la substancia y sus modos sea sólo modal y no real, está implícito en la misma noción de modo. Los modos son expresiones determinadas de la esencia de Dios (cfr. EMG, I, Prop. XXV, Cor., CG, II, p. 68), por lo que constituyen un *Deus quatenus*. Por ello, la distinción que hay entre lo infinito y lo finito es una mera distinción

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Sale al paso ahora la cuestión de cómo la multiplicidad actual de los modos puede provenir de la unidad actual de la substancia, problema de raigambre platónica, pero que en ESPINOSA se agrava por la exclusión de toda potencialidad, vigente en su sistema. La respuesta de nuestro autor apela a un hallazgo original, a saber, la idea de lo *infinito en acto*¹²⁸, cuyo contenido vamos a intentar desentrañar con la lectura de este texto:

«A saber, el círculo es de tal naturaleza que los ángulos rectos formados por los segmentos de todas las líneas rectas que se cortan mutuamente, son entre sí iguales; luego en el círculo están contenidos infinitos ángulos rectos iguales entre sí, ninguno de los cuales, sin embargo, puede decirse que exista más que en cuanto existe el círculo... Concibamos ahora que sólo dos de aquellos infinitos, a saber E y O, existan. Entonces ciertamente sus ideas tampoco existirán tan sólo en cuanto que están comprendidas en la idea de círculo, sino además en cuanto que implican la existencia de aquellos ángulos rectos, por donde resulta que se distinguen de las restantes ideas de los otros ángulos rectos»¹²⁹.

Si al leer esta cita desviamos la atención del propósito concreto que entretiene a su autor, comprobaremos los siguientes extremos:

- a) Infinitos ángulos rectos están contenidos y existen en la idea de círculo.
- b) Si de esos infinitos ángulos rectos destacamos dos, éstos no existirán ya sólo en cuanto contenidos en

modal. En cambio, en la Escuela la distinción entre las propiedades y la esencia debe ser real, pues en los seres compuestos de potencia y acto se distinguen la esencia y sus operaciones. Es, pues, el actualismo de ESPINOSA lo que le permite pensar que las propiedades emanen de la substancia como meras manifestaciones suyas, y que el conjunto total de las propiedades emanadas por la substancia sean su expresión perfecta y natural, idéntica con ella.

¹²⁸ EP, XII, CG, IV, p. 59.

¹²⁹ EMG, II, Prop. VIII, Esc., CG, II, p. 91.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

el círculo, sino que tienen una existencia distinta de la de los infinitos otros.

c) La primera existencia es necesaria e indeterminada, la segunda posible y determinada.

d) El paso de la una a la otra es un mero proceso de explicitación, no un paso de la nada al ser ni de la potencia al acto¹³⁰.

En resumen, lo infinito contiene indeterminada, pero actualmente, todas sus modificaciones, de manera que en su noción se aúnan estas tres características: actualidad, perfección absoluta e indeterminación. Los modos finitos o cosas singulares, por su parte, reúnen estas otras notas: actualidad esencial, perfección parcial, determinación. Tanto lo infinito como los modos finitos son actuales, por donde se deduce que la producción de los modos a partir de la substancia es un proceso de acto a acto, no de potencia a acto. La indeterminación con que se contiene el modo en la esencia de la substancia es desde luego cierta latencia, pero no potencialidad, por lo que aquella causación se nos ofrece como un paso de lo implícito a lo explícito, de lo indeterminado sintético a lo determinado analítico, del todo a las partes.

Ahora podemos comprender el modo preciso como se articula la producción de los modos por la substancia. El paso de la unidad substancial a la pluralidad modal es, ante todo, necesario, lo mismo que la pro-

¹³⁰ Ésa es la diferencia con el neoplatonismo de NICOLÁS DE CUSA, quien había recurrido ya a las nociones matemáticas para explicar la noción de infinito que complica en sí todas las cosas. La línea recta es complicación de la curva, pero no la contiene en acto, porque no la puede causar de por sí sola sino que se requiere el concurso de la potencialidad. Es decir, el neoplatonismo manipula aún la idea de potencia pasiva. Por ello, la intuición espinosiana es más actualista que la de NICOLÁS DE CUSA: el círculo contiene en acto infinitas variaciones originadas por la inscripción de un círculo excéntrico. En cambio, para NICOLÁS DE CUSA la línea infinita es sólo la razón o causa de todas las líneas incluida la curva, es decir, las contiene virtualmente, no actualmente (*De Docta Ignorantia*, II, c. II. § 99, p. 14).

ducción de las propiedades por la esencia. Pero además, dicho paso implica cierta homogeneidad entre lo uno y lo múltiple, puesto que lo múltiple debe estar implícito en lo uno como en su causa, y lo uno debe manifestarse en lo múltiple como en su efecto natural y espontáneo. Efectivamente, lo indeterminado-único es, en cierto sentido, plural, por cuanto es infinitamente rico en perfecciones o sentidos dinámicos, cada uno de los cuales da lugar a un género de modos en todo distintos de los restantes¹³¹ en consecuencia, los modos no son producidos por la substancia en cuanto absoluta, sino según alguno de sus infinitos atributos. Por su parte, lo determinado-plural es, en cuanto conjunto, uno, infinito y eterno, de manera que los modos finitos no proceden inmediatamente de la substancia, antes bien dentro de cada atributo hay unos productos derivados de la potencia absoluta de su naturaleza, y otros que se siguen a través de éstos¹³². Los productos inmediatos comparten la infinitud y la eternidad de su causa, y sólo son plurales *de jure*, no *de facto*: son los modos infinitos¹³³ los productos mediatos son finitos, no tienen existencia necesaria, sino meramente posible y, aunque proceden de la substancia según una modificación infinita, son irreducibles en su existencia a un solo modo

¹³¹ G. DELEUZE ha demostrado que la diferencia entre la concepción espinosiana del atributo y la de DESCARTES estriba en que nuestro autor admite una distinción cualitativa entre los atributos, pero no una cuantitativa, es decir, no caben atributos que distingan numéricamente a la substancia (cfr. *Spin. el le probl. de l'expr.*, c. I, pp. 21-32). FISCHER y CASSIRER sostienen una interpretación dinamicista de los atributos (cfr. *Gesch. der Neu. Phil.*, II, pp. 389-392; *El probl. del conoc.*, III, p. 47, respectivamente), acertada sólo en parte, pues los atributos más que fuerzas son formas de la potencia substancial.

¹³² EMG, I, Prop. XXVIII, Esc., CG, II, p. 70.

¹³³ Los productos que aquí llamamos inmediatos son el producto absoluto de cada atributo (el intelecto y el movimiento infinitos en los atributos pensamiento y extensión) y la modificación infinita de este primer producto (la *facies totius Universi* en cada atributo) que integran la *Natura naturata* cuya unidad es *ab alio*.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

infinito¹³⁴. Esta última observación implica que en los modos finitos debe haber algo inmediato, es decir, producido inmediatamente por la modificación infinita de la substancia —esencia—, y algo mediato o producido por modificaciones relativas o parciales de la substancia —existencia—¹³⁵; la irreductibilidad de ambos aspectos explica que los modos finitos sean plurales *de jure* y *de facto*.

Aplicando estos principios a la doctrina de la idea, podremos reconstruir fácilmente algunas de sus flexiones cardinales dentro del pensamiento espinosiano. Los productos inmediatos de la substancia pensante son el intelecto o idea de Dios y la *facies totius Universi cogitantis*, ambos eternos e infinitos¹³⁶. Los modos finitos serán las ideas de las cosas singulares, las cuales poseen ciertas afecciones (deseo, amor, etc...) que no pueden ser reducidas ni explicadas por la idea infinita y sí, en cambio, por el pensamiento absoluto; por donde la idea infinita no es el pensamiento absoluto¹³⁷. Finalmente, también en los modos finitos del pensamiento hay algo que es inmediato y algo que es derivado: es inmediato lo producido por la idea infinita (intelecto finito o ideas verdaderas), es mediato lo irreductible a la idea infinita (afectos y pasiones)¹³⁸. De esta manera, la idea puede ser definida como el modo inmediato del pensamiento tanto del absoluto, como del determi-

¹³⁴ El modo infinito absoluto no puede dar razón por sí solo de la determinación del modo finito, se requiere, por ello, una modificación infinita intermedia que dé razón de la finitud, y eso es lo que hace el conjunto infinito de los modos finitos o *facies totius Universi*.

¹³⁵ Todo este proceso será estudiado detenidamente en el § V de este mismo capítulo. Para una visión de conjunto de todo el proceso cfr. TB, II, c. XXVI, LP §§ 7 y 8, pp. 144-145.

¹³⁶ Que el intelecto infinito y la idea de Dios sean lo mismo se puede comprobar en la Dem. de la Prop. XXI, de EMG, I, CG, II, pp. 63-66. Que el modo infinito derivado sea la *facies totius Universi* lo probaremos más adelante. Por último, que ambos sean eternos e infinitos lo demuestran las Props. XXI y XXII de EMG, I, CG, II, pp. 65-66.

¹³⁷ Cfr. EMG, I, Prop. XXXI, Dem., CG, II, p. 72.

¹³⁸ EMG, IV, Apend., cc. I-IV, CG, II, pp. 266-267.

nado, mientras que los otros modos (amor, deseo y afectos en general) son modos mediatos que no pueden darse si no se da aquélla¹³⁹.

En este momento podemos ya alcanzar otra de las graves implicaciones de la doctrina espinosiana sobre la idea. Que la idea sea modo inmediato del pensamiento quiere decir que es producto total de la substancia, pero —nótese bien— a igual título y con las mismas características que cualquier otra modificación inmediata de la substancia, v. gr.: el movimiento en el atributo extensión. La idea, por tanto, se opone a su sujeto (la substancia) no como objeto, es decir, no como «lo conocido», sino como mero producto, como el efecto a su causa o la parte al todo¹⁴⁰. Pero si la idea no es objeto, tampoco la substancia será un sujeto cognoscitivo; que la substancia sea cosa pensante significa que es cosa productora de ideas, pero no que sea consciente¹⁴¹.

Queda claro que la interpretación espinosiana del *cogito* como idea, arruina la intuición central del pensamiento de DESCARTES: la substancialidad de la conciencia subjetiva¹⁴². También puede adivinarse la insuficiencia del idealismo de ESPINOSA para HEGEL: el concepto no alcanza a ser un para sí¹⁴³.

2. El hecho de que las ideas sean un producto inmediato y total de la substancia en cuanto pensante no conlleva en manera alguna una radical pasividad o pura receptividad por parte de las mismas. Y es que, al ser

¹³⁹ DIE, CG, II, p. 40; EMG, II, Ax. III, CG, II, pp. 85-86.

¹⁴⁰ Una de las distinciones radicales del sistema es la que hay entre idea e ideado u objeto (cfr. DIE, CG, II, p. 14), luego la idea, en cuanto idea, no puede ser objeto.

¹⁴¹ JACOBI parece no haberlo entendido así, cuando afirma que el pensamiento absoluto es la conciencia de la substancia... (cfr. *La dott. di Spin.*, p. 127). En cambio. KANT comprendió perfectamente la exclusión del intelecto del ámbito de la substancia (Cfr. *Crítica del juicio*, Parte IT, Secc. II, § 73, Werke, V, p. 508).

¹⁴² Eso es lo que implica la fórmula cartesiana: «yo soy una cosa que piensa» (*Medit.*, II, AT, IX, 1, p. 22).

¹⁴³ *Lecc. H.^a F.^a*, Parte III.^a, Secc. II.^a, c. I, 2, p. 310.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

la substancia un acto puro, sus efectos deberán ser también activos, y tanto más cuanto más inmediatamente procedan de aquélla. Eso es lo que nos vienen a decir estas palabras de ESPINOSA:

«Por consiguiente, en la medida en que tengan más esencia y estén por tanto más estrechamente unidas a Dios, las cosas tienen también más actividad y menos pasividad...»¹⁴⁴.

Conviene notar, sin embargo, que ya aquí mismo hay implícito cierto tipo de pasividad, igual que cuando antes hablábamos de una existencia posible para los modos finitos: tras la mayor o menor actividad y la posibilidad de la existencia se encierra alguna pasividad. Pero llamemos en nuestro auxilio a los textos:

«Toda pasividad, tanto se trate de un paso del no ser al ser como de un paso del ser al no ser, debe tener por origen un ente operante exterior y no interior. Pues ninguna cosa, considerada en sí misma, tiene en ella la causa que le permita destruirse, si existe, o que le permita producirse, si no existe»¹⁴⁵.

Debe observarse, ante todo, que toda pasividad es un paso bien del ser al no ser, bien del no ser al ser, es decir: el cambio no afecta a la esencia, sino a la existencia de las cosas. El fundamento es obvio, si las cosas son activas en cuanto se relacionan con Dios, deberán ser pasivas en la medida en que se «alejen» de Dios, esto es, en la medida en que existan temporalmente¹⁴⁶. Pero, además, la esencia propia no puede ser causa de tal cambio, ya que las esencias son eternas, por donde toda pasividad debe venir de fuera.

Tal aceptación de la pasividad por nuestro autor no supone, contra lo que pudiera parecer, una inconsecuen

¹⁴⁴ Cfr. c. III, p. 238 de este trabajo. Eso es lo que indicaba la

¹⁴⁵ TB, II, c. XXVI, LP, § 7, 2, p. 144.

¹⁴⁶ Cfr. CM, I, c. II, CG, I, p. 238, donde el existir es definido como la consideración de las cosas fuera de Dios.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

cia respecto a su negativa a la potencialidad, tantas veces reiterada por nosotros; antes al contrario, es plenamente congruente con ella, según lo atestiguan las siguientes definiciones:

«Digo que nosotros obramos, cuando se realiza en nosotros o fuera de nosotros algo de lo que somos causa adecuada... Mas, por el contrario, digo que nosotros padecemos, cuando se realiza algo en nosotros, o se sigue de nuestra naturaleza algo, de lo que nosotros no somos causa más que parcial»¹⁴⁷.

Como vemos, padecer para nuestro autor es ser activo a medias, ser causa parcial de algún efecto, pero nunca ser inactivo o potencial. Naturalmente, sólo podrán padecer los modos finitos, cuya esencia incluye únicamente una existencia posible, es decir, cuya esencia es causa parcial de su existencia. Por ello, ser pasivo no debe consistir en ser creado o aniquilado, como a simple vista parece indicar el penúltimo de los textos citados, sino —enlazando con ciertas sugerencias apuntadas más arriba¹⁴⁸— en que la esencia modal existente de manera indeterminada y *ab aeterno* en Dios tenga o pierda, además, una existencia determinada fuera de Dios. Es obvio que la esencia del modo finito no puede, en cuanto indeterminada y eterna, ser causa de su determinación y temporalidad, sino que será la determinación previa de otro modo la que la haga salir de aquella indeterminación u ocultamiento, para destacarse en su singularidad, o bien volver a la indeterminación originaria, tras perder su individualidad; pero no sólo las mutaciones absolutas —aparición o nacimiento y desaparición o muerte—, incluso las mutaciones parciales del modo finito han de explicarse por la causalidad de potencias extrañas, con las que él concurre sólo parcialmente, puesto que su esencia es inmutable. Si en todo

¹⁴⁷ EMG, III, Def. II, CG, II, p. 139.

¹⁴⁸ Cfr. p. 105 de este capítulo.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

cambio hay algo que permanece y algo que varía, lo que permanece es para ESPINOSA la esencia —y en esa medida es causa parcial—, lo que se transforma es la existencia¹⁴⁹.

De todo ello resulta claro que la consideración de la idea en su referencia al sujeto real o substancia viene a coincidir precisamente con la consideración de la dimensión activa de la idea, asunto éste muy importante para comprender la naturaleza de la idea y a cuyo desvelamiento vamos a dedicar ahora nuestro empeño.

Dice ESPINOSA:

«...la idea, en cuanto a su esencia formal, puede ser objeto de otra esencia objetiva, y a su vez esta otra esencia objetiva será también, considerada en sí misma, algo real e inteligible, y así indefinidamente. Pedro, por ejemplo, es algo real, pero la verdadera idea de Pedro es la esencia objetiva de Pedro, que es en sí algo real, y completamente distinto del mismo Pedro. Siendo por tanto la idea de Pedro algo real, que tiene su esencia peculiar, será también algo inteligible, esto es, objeto de otra idea, la cual tendrá en sí objetivamente todo lo que la idea de Pedro tiene formalmente, y, a su vez, la idea que versa sobre la idea de Pedro tendrá de nuevo su esencia, que también puede ser objeto de otra idea, y así indefinidamente. Lo cual puede experimentarlo cada uno, observando que él sabe qué sea Pedro y también que sabe que sabe, y, a su vez, que sabe que sabe que sabe, etc. De donde es claro que para entender la esencia de Pedro no es necesario entender la misma idea de Pedro, y mucho menos la idea de la idea de Pedro; lo que es igual que si dijera que no es necesario para saber, que sepa que sé, y mucho menos es necesario saber que sé que sé; no más de lo que se necesita entender la esencia del círculo para entender la esencia del triángulo»¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Nos referimos aquí a la existencia temporal. Los modos finitos sólo pueden subsistir en cuanto conjunto (cfr. EMG, I, Prop. XXVIII, CG, II, p. 69), y ello implica una dependencia en el existir de unos respecto de otros.

¹⁵⁰ DIE, CG, II, pp. 14-15.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Es éste uno de los textos clave para entender la teoría espinosiana del conocimiento, lo que justifica la extensión de la cita. En primer lugar, sugiere que toda idea de un ideado real puede dar lugar a un proceso al infinito de ideas que versen sobre ella, cada una de las cuales será distinta de todas las otras tanto como la idea lo es de su ideado. En segundo término, aparece a las claras que dicho proceso tiene una determinada vección: para conocer a Pedro no se necesita conocer su idea y mucho menos la idea de su idea, sino al revés, es el conocimiento dado de algo lo que sirve de base y fundamento a dicho proceso al infinito. Se trata, pues, de una potencia de la idea, pero no de una potencia pasiva o a medias, sino de una potencia activa según la cual la idea actúa como causa de un proceso al infinito.

He aquí un segundo texto, paralelo del anterior, que puede ayudarnos a esclarecer ciertos implícitos:

«Pues, en verdad, la idea de la mente, esto es, la idea de la idea, no es otra cosa sino la forma de la idea, en cuanto ésta es considerada como modo del pensamiento, sin relación al objeto; pues al mismo tiempo que alguien sabe algo, por ello mismo sabe que sabe y, a la vez, sabe que sabe que sabe, y así al infinito»¹⁵¹.

Además de confirmarnos que la doctrina antes expuesta no se trataba de un pensamiento fugaz de una obra primeriza, la cita puntualiza una serie de extremos no bien definidos en el fragmento anterior. Para empezar nos dice que una idea derivada es sólo la consideración en sí —como modo del pensamiento— de la idea verdadera dada; se deduce de aquí que la idea derivada opera una cierta abstracción del ideado, y que sólo se diferencia de la idea dada de manera relativa, es decir, que son ambas una misma cosa dentro del atri-

¹⁵¹ EMG, II, Prop. XXI, Esc., CG, II, p. 109.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

buto pensamiento¹⁵². Por otra parte, demuestra nítidamente que no se trata de una capacidad o potencia pasiva de la idea verdadera dada, puesto que el proceso al infinito es efecto simultáneo e inmediato de aquélla. Por último, este texto nos descubre el puesto y valor exactos de la conciencia en la teoría espinosiana del conocimiento: la idea de la mente o, lo que es igual, el conocimiento que la mente tiene de sí (conciencia) es idéntico a la propia mente. Pero la mente es la idea de un objeto existente¹⁵³, luego no hay realmente más conciencia que la conciencia objetiva. Ocurre, sin embargo, que si consideramos la mente en sí, prescindiendo de su objeto, entonces se nos manifiesta como un infinito en acto, como un conjunto de infinitas ideas actualmente dado. Por ello, la conciencia tiene una actividad propia, positiva e infinita.

Tal actividad, que denominaremos en adelante ideativa, no es, sin embargo, la única mencionada por ESPINOSA. A tenor de la proposición IX de EMG II, Dios es causa de la existencia de la idea de una cosa singular, pero no en cuanto que es infinito, sino en cuanto es afectado por otra idea de una cosa singular existente en acto, de la cual es también causa en cuanto que es afectado por una tercera, y así hasta el infinito¹⁵⁴. Se sigue de aquí que cada idea finita es causa de la existencia de otra idea finita y de sólo una a la vez, pero no a título propio, sino en la medida en que afecta o modifica la potencia infinita de Dios, o sea, en la medida en que está unida a Dios.

Si se analiza con detención el pensamiento de ESPINOSA en este punto, se observará que la idea singular, aunque carga con la responsabilidad de la existencia de otra idea singular, la asume sólo de una manera delegada o subordinada. Tras la producción de la exis-

¹⁵² *Ibid.*, líneas 15-17.

¹⁵³ EMG, II, Prop. XI, CG, II, p. 94.

¹⁵⁴ CG, II, pp. 91-92.

tencia de una idea está presente el orden ideal entero, como lo patentiza el proceso al infinito en la causación de ideas singulares¹⁵⁵. En un contexto normal un proceso al infinito implicaría que, al no darse una idea primera, causa de todas las demás, la totalidad del proceso sería estéril y ninguna idea podría dar razón de la existencia de otra. En el contexto espinosiano significa, por el contrario, que todas las ideas son causa de la existencia de cada una. En efecto, el fundamento de tal proceso en la filosofía de nuestro autor es que la esencia de los modos finitos sólo involucra una existencia posible que únicamente puede subsistir fuera de Dios como conjunto o, dicho con otro giro, que la existencia necesaria —*de facto*, no *de jure*— pertenece al conjunto de las ideas finitas, no a cada una. Esta exigencia esencial de una existencia meramente posible, que en otro contexto mental, es decir, entendida la posibilidad como potencialidad, sólo demostraría la no existencia en algún momento de ningún modo finito¹⁵⁶, al ser entendida por nuestro autor como actualidad parcial o compartida —recordemos su noción de pasividad como actividad a medias— significa más bien que siempre (*ab aeterno*) hay y habrá modos finitos no por sí, sino por razón de su causa, ni tampoco como individuos singulares, sino como conjunto. La causa de la existencia de cada una de las ideas singulares es el conjunto de las ideas no a título propio, sino en razón de su causa (Dios), ni tampoco en cuanto se relaciona esencial y absolutamente —idea infinita— con la substancia, sino en cuanto que dicho conjunto modifica eterna e infinitamente la idea

¹⁵⁵ La producción de las ideas singulares desde el punto de vista de una idea singular es un proceso *del* infinito, pero desde el punto de vista de la totalidad de las ideas singulares es un proceso *al* infinito. Es decir, la idea finita no da la existencia más que a un número limitado de otras ideas finitas, mientras que el conjunto de todas ellas es la causa de las infinitas variaciones existenciales de las ideas finitas.

¹⁵⁶ Así piensan SANTO TOMÁS (cfr. *Summ. Th.*, I, Quaest. 2, Art. 3, in c., BAC. I, p. 18, al exponer la tercera vía) y MAIMÓNIDES (*Doctor Perplex.*, II, Prolegom., Prop. XXIII, p. 182).

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

de Dios. De esta manera resulta exacto afirmar que es Dios quien causa la existencia de las ideas singulares, pero no en cuanto tiene un poder infinito de pensar (idea infinita), sino en cuanto que dicho poder es modificado por la existencia de un proceso al infinito de ideas¹⁵⁷.

De los razonamientos precedentes se infiere fácilmente que dicha actividad ideal no le compete a la idea por ser idea, sino por ser modo o cosa finita. De hecho, la citada proposición IX de EMG II es tan solo una aplicación particular de otra proposición más general, a saber, la XXVIII de EMG I que afirma:

«(lo finito) debió, por consiguiente, seguirse o, lo que es igual, ser determinado a existir y a obrar por Dios, o por algún atributo suyo, en cuanto que es modificado por una modificación que es finita y tiene una existencia determinada»¹⁵⁸.

Nada extraño, pues, que nuestro autor para demostrar la existencia de dicha actividad ideal recurra a la identidad de orden y conexión entre ideas y cosas¹⁵⁹. La implicación obvia de todo esto será que la idea de Pedro debe ser causa de la idea de Juan —por ejemplo— en la misma medida en que el cuerpo de Pedro sea causa del cuerpo de Juan; y ésta es la razón por la que a esta actividad de la idea la denominaremos generación o génesis de ideas, o sea, el poder que tiene toda idea, por ser ente real, de comunicar la existencia a otra idea distinta de sí.

¹⁵⁷ Eso es lo que a nuestro juicio significan estas palabras de ESPINOSA: «la idea de una cosa singular existente en acto tiene a Dios por causa, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que es considerado como afectado por la idea de otra cosa singular existente en acto, de la cual también es causa Dios, en cuanto que es afectado por otra tercera y así al infinito» (EMG, II, Prop. IX, Dem., CG, II, p. 92). Dios es, por tanto, causa de las ideas singulares en cuanto que está modificado por un conjunto infinito de ideas de cosas actuales.

¹⁵⁸ Cfr. Dem., CG, II, p. 69.

¹⁵⁹ Cfr. EMG, II, Prop. IX, Dem., CG, II, p. 92.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Es importante deslindar cuidadosamente los dos tipos de actividad reseñados:

a) Ideación y génesis ideales son procesos con sentido y andadura distintos. La génesis es un proceso sucesivo y ordenado que va del conjunto infinito de las ideas a cada idea singular; la ideación es un proceso simultáneo que se despliega desde la idea singular al infinito.

b) Los resultados son también distintos: la idea de Pedro puede engendrar la idea de Juan, pero la idea de Juan no es nunca la idea de la idea de Pedro. La diferencia radica en que la idea de Pedro y la de Juan son modos o cosas distintas dentro del atributo pensamiento, mientras que la idea₂ de una idea₁ son ambas una sola y misma cosa dentro de dicho atributo.

c) En consecuencia, la generación de ideas es un proceso *ad extra* que introduce ciertas alteridades dentro del atributo pensamiento; en cambio, la ideación es un proceso *ad intra* que no da lugar a ningún *novum*, pero es cognoscitivo.

Si ahora tenemos en cuenta que la idea infinita contiene en sí actual y simultáneamente las infinitas ideas finitas¹⁶⁰, comprenderemos que el proceso ideativo es común a todas las ideas, a las finitas y a la infinita. Quiere eso decir que la ideación es una actividad esencial que compete a las ideas por participar en lo infinito, en contraste con la actividad generatriz cuya conveniencia a las ideas se funda en la negatividad de las entidades finitas. De esta manera, la ideación resulta ser el despliegue simultáneo y *ad intra* de la unidad de la idea infinita a la pluralidad de las ideas finitas, las cuales permanecen contenidas en aquélla de la misma forma que las esencias de las cosas no existentes lo están en la esencia de Dios. En cambio, la generación

¹⁶⁰ Cfr. EMG, V, Prop. XL, Esc., CG, II, p. 306.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

de ideas era un proceso sucesivo y *ad extra* por el que el conjunto de las ideas finitas causa la existencia determinada de cada una. Ideación y génesis son, pues, las actividades esencial y existencial que desarrollan las ideas en cuanto productos de la substancia; actividades que, según veremos, corresponden a los dos modos infinitos del pensamiento: la ideación corresponde a la actividad de la idea de Dios, la generación a la de la *facies totius Universi cogitantis*¹⁶¹. Se deduce de aquí que ambas actividades se reparten el dominio íntegro del pensamiento, mientras los restantes tipos que aparecerán al desarrollar las propiedades de la idea, serán tipos no puros, reductibles a éstos¹⁶².

3. Los precedentes análisis nos han descubierto la existencia de dos sentidos causales distintos en la idea, de los cuales uno le pertenecía esencialmente y otro existencialmente. Interesa, por tanto, ahora penetrar con mayor detenimiento en la concreta articulación del tipo de actividad esencial a la idea, es decir, de la ideación, para de esta manera poder definir con exactitud cuál

¹⁶¹ La *facies totius Universi*, según se suele entender (dr. L. ROBINSON, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, I, p. 200; M. GUEROULT, *o. c.*, c. XI, § VI, p. 315), denomina al conjunto de los cuerpos —modos finitos de la extensión— que variando en sus partes no varía en su conjunto, de manera parecida a como las partes de un círculo en rotación varían de posiciones sin que el conjunto cambie (cfr. PPMG, II, Prop. VIII, Cor. y Dem., CG, I, p. 198). Sin embargo, nosotros entendemos que, si ESPINOSA no explicita en su EP LXIV (CG, IV, p. 278), más que un ejemplo de modificación infinita del segundo tipo, es porque ese ejemplo vale para todos los atributos, aunque él se refiera especialmente al atributo extensión por haberlo explicado con más detenimiento y claridad en su caso. Creemos, pues, que hay tantas *facies totius Universi* cuantos atributos. Pero no importa demasiado la cuestión del nombre, lo importante es que en virtud del paralelismo tiene que haber en el atributo pensamiento, y en todos los otros, algo idéntico a lo que hay en el atributo extensión, es decir, un conjunto de ideas finitas, en el cual las partes varían continuamente, mientras que el todo permanece inalterable; es el conjunto de los modos finitos, referido en la Prop. XVIII de EMG, I, y para las ideas, en la Prop. VIII de EMG, II. Nótese, además, que según ESPINOSA deben existir dos modificaciones infinitas (cfr. EMG, I, Props. XXI y XXII, CG, II, pp. 65-66), y sólo dos (cfr. EMG, I, Prop. XXIII, CG, II, pp. 66-67), dentro de cada atributo.

¹⁶² Cfr. c. III, § III, pp. 236-237 de esta obra.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

sea la íntima estructura del conocimiento en la filosofía de ESPINOSA. A este respecto, son particularmente importantes los siguientes textos paralelos del TB:

- a) «Además, de un agente tal que obre en sí mismo no se puede decir que tenga la imperfección de un paciente, puesto que no tiene que padecer de otro; por ejemplo, el entendimiento es, según los filósofos, causa de sus conceptos. Pero, puesto que este agente es una causa inmanente, ¿quién osará decir que es imperfecto cuantas veces padece de sí mismo?»¹⁶³.
- b) «Tú pretendes, pues, que la causa en cuanto productiva de sus efectos debe estar fuera de éstos, y no puedes decirlo más que porque conoces la sola causa transitiva, e ignoras todo acerca de la causa inmanente (que no produce nada fuera de si misma). Por ejemplo, el entendimiento es causa de sus ideas —por eso lo llamo causa y, por otro lado, lo llamo un todo, considerando que está constituido por sus ideas; igualmente Dios, en relación a sus efectos o creaturas, no es otra cosa más que una causa inmanente, él es, por lo tanto, también un todo si se considera el segundo aspecto»¹⁶⁴.
- c) «La causa más libre y que conviene mejor a Dios es la causa inmanente, porque el efecto producido por esta causa depende de ella de tal suerte que no puede ser ni ser concebido sin ella, y que no queda sometido a ninguna otra; además, le queda unido de manera que constituye un todo con ella»¹⁶⁵.

Estamos ante unos textos que son clave no sólo para la teoría del conocimiento, sino para todo el sistema de ESPINOSA. Su paralelismo pudiera a simple vista no parecer completo, pero basta recurrir a los contextos inmediatos de cada uno, para comprender que las dife-

¹⁶³ TB, I, c. II, LP, § 24, p. 81. Este texto suministra el dato histórico clave para entender la teoría espinosiana del conocimiento: «según los filósofos» el pensamiento es causa inmanente pura. Poco a poco iremos viendo el alcance de este texto y su raigambre aristotélica.

¹⁶⁴ TB, I, Diálogo entre el entendimiento, el amor... LP, § 12, p. 86.

¹⁶⁵ TB, II, c. XXVI, LP, § 7, 5, p. 144.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

rencias entre los tres nacen de la diversa distribución del acento intencional que varía en alguno de ellos¹⁶⁶. Vamos a desgranar paso a paso sus contenidos.

Los dos primeros textos mencionan al intelecto por causa de las ideas, no a la idea dada; quizás esto pudiera justificar alguna reticencia a la hora de aceptar nuestras próximas interpretaciones. Pero, en realidad, no se trata de una dificultad seria, si se recuerda que anteriormente hemos probado que intelecto e idea son lo mismo, y si se consulta el uso hecho por nuestro autor de tales vocablos¹⁶⁷.

a) El primero de los textos citados subraya en especial el papel desplegado por la idea dada o intelecto, que viene caracterizado como un agente, es decir, como causa eficiente de sus conceptos. Nótese el uso del posesivo en la expresión «causa de sus conceptos», uso que acompaña a la designación de un proceso *ad intra* o inmanente, donde queda apuntada una clara referen-

¹⁶⁶ Tres son las ideas fundamentales de estos tres textos: 1) el entendimiento es causa inmanente de sus conceptos; 2) forma una identidad con ellos; 3) Dios causa todas las cosas inmanentemente. Pues bien, el primer texto parece carecer del punto 3, el segundo texto contiene todos los elementos, y el tercero parece estar falto del punto 1. Sin embargo, el párrafo inmediatamente posterior al texto primero (TB, I, c. II, § 25, CG, II, p. 81) aplica lo que acaba de decir del intelecto a la substancia, con lo que queda resuelta la primera dificultad. En cuanto al último texto, debe notarse que ESPINOSA ha invertido aquí el orden demostrativo de los anteriores textos, y parte ya según el orden real: de Dios; por ello, afirma en el párrafo contiguo que el entendimiento es producido inmediatamente por Dios como por una causa inmanente, y sus efectos son eternos (TB, II, c. XXVI, n. 8, 2 y 3, CG, II, pp. 144-145). He aquí la diferente ordenación de dichos textos, el primero sigue este orden: 1.2.3.; el segundo: 1.2.3.; el tercero: 3.2.1.

¹⁶⁷ Por ejemplo, en EMG, I, Prop. XXI, Dem., CG, II, pp. 65-66 la idea de Dios es lo causado inmediatamente por el atributo pensamiento, y en EMG, I, Prop. XXXI, Dem., CG, II, p. 71 eso es el intelecto infinito. Además, en EMG, IV, Apend., los primeros capítulos equiparan la potencia del alma con las ideas adecuadas, la razón o el intelecto (CG, II, pp. 266-267), lo que está en perfecta congruencia con la concesión, por lo demás muy ajustada a su pensamiento, que hace en el Esc. de la Prop. XLIX de EMG, II: la voluntad se extiende más que el intelecto si por éste se entienden sólo las ideas adecuadas, pero no se extiende más que la facultad de percibir (CG, II, p. 133).

cia a la ideación. Pero la intención más recursiva del texto es, sin duda, el repudio de toda pasividad en la producción mental de las ideas: la intelección es una eficiencia pura. El fundamento de tal oposición a la pasividad intelectual se adivina fácilmente que es la peculiar concepción espinosiana de lo activo y lo pasivo, según la cual sólo es pasivo aquello que se somete al influjo de causas exteriores. De rechazo, la negativa a la pasividad debe implicar la exclusión de un entendimiento pasivo o posible, como aparecerá más tarde en la EMG:

«La razón por la que hablo aquí de intelecto en acto, no es porque conceda que se dé un entendimiento en potencia...»¹⁶⁸.

Para ESPINOSA no cabe un intelecto posible o pasivo, sino que el intelecto es un puro agente¹⁶⁹. Las consecuencias de esta doctrina las estableceremos algo más adelante.

b) El segundo de los textos describe más bien el juego que desenvuelven las ideas en la causalidad inmanente. Gracias a las ideas, términos intrínsecos de su acción, el intelecto deviene un todo o conjunto. Las ideas son, pues, efectos plurales del entendimiento, que no sólo están en él, sino que además son el mismo intelecto, hasta el punto de poder ser éste denominado uno y todo. La intelección parece, en consecuencia, un proceso por cuyo medio la unidad del intelecto resulta un conjunto idéntico a sí mismo, siendo las ideas quienes garantizan la inmanencia del proceso y la identidad de sus resultados. No se puede menos de recordar aquí cuanto dijimos de la ideación: idear es aquella actividad

¹⁶⁸ EMG, I, Prop. XXXI, Esc., CG, II, p. 72.

¹⁶⁹ Cfr. TB, I, c. II, LP, § 24, p. 81. Con esta doctrina ESPINOSA se aparta de todo el peripato e incluso de sus correligionarios, MAIMÓNIDES (*o. c.*, I, c. LXVIII, p. 124; II, c. XVIII, p. 232 ss.) y LEON HEBREO (*Dial. de Amor*, I, p. 86), quienes sostienen que el intelecto finito es pasivo.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

de la idea según la cual produce en sí misma un conjunto infinito de ideas que es simultáneo e idéntico a su causa, formando una sola realidad con ella dentro del atributo pensamiento. La identidad de los procesos intelectual e ideativo es obvia.

La anterior exégesis nos permite afirmar, ya, que las ideas introducen en el proceso intelectual la pluralidad y la identidad al mismo tiempo, pero ¿cómo tiene lugar tan extraña combinación de efectividades? Como vimos más arriba, las ideas eran resultados puros del intelecto en cuanto eficiente, y esto debería excluir de ellas toda posible referencia a lo extramental, es decir, toda intencionalidad o trascendencia en el pensamiento. De hecho, lo que en la doctrina de los peripatéticos determina la intrínseca referencialidad de la idea a la cosa es precisamente la intervención de la especie impresa en el proceso intelectual, esto es, la pasividad del conocimiento. Eliminada por nuestro autor toda pasividad en la intelección, se suprime la posibilidad de un conocimiento intencionalmente trascendente y se convierte el entender en una pura reflexión, por cuanto las ideas derivadas no son, para ESPINOSA, ideas de cosas extramentales, sino ideas de una idea y, en esa medida, reflexivas¹⁷⁰.

A este respecto vuelve a ser aleccionadora la comparación con SANTO TOMÁS. Dice el santo:

«En todas las potencias que pueden volver sobre sus actos, conviene que el acto de dicha potencia vaya primero a un objeto distinto y luego venga sobre su acto. Pues si el intelecto entiende que él entiende, antes es preciso admitir que entiende alguna cosa y luego que entienda que entiende: pues el mismo entender que el entendimiento entiende versa sobre algún objeto; por donde será preciso que se proceda al infinito o, si acon-

¹⁷⁰ Cfr. DIE, CG, II, pp. 14-16; EMG, II, Prop. XXI, Esc., CG, II, p. 109.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

tece alcanzarse un primer conocido, éste no podrá ser el mismo entender, sino alguna cosa inteligible»¹⁷¹.

En este fragmento nos interesa destacar, de entrada, la coincidencia del aquinatense y ESPINOSA en cuanto al *orden* de los conocimientos: para entender que se entiende es preciso haber entendido previamente algo, de manera que lo primero conocido debe ser siempre una cosa inteligible. Queda con ello descubierto un nuevo alejamiento de ESPINOSA respecto de DESCARTES, para quien lo primero conocido en todo conocimiento es el propio cognoscente¹⁷². Pero no confiemos demasiado de este inicial acuerdo entre doctrinas tan heterogéneas. Para SANTO TOMÁS la intencionalidad es tan esencial al conocimiento que, una vez dada ella, queda constituido éste, y así el conocimiento-de *algo* deviene un *prius* no sólo causal, sino incluso temporal en relación a toda reflexión: intelección y reflexión son actos real y temporalmente distintos¹⁷³. Para ESPINOSA, en cambio, la intelección tiene sólo prioridad *de jure* sobre la reflexión, puesto que, al mismo tiempo y por el mero hecho de conocer algo, se conoce que se conoce, y así hasta el infinito. Es claro que también el tomismo admite una conciencia concomitante al conocimiento de algo, pero dicha conciencia no es un proceso al infinito actual, como lo es en el espinosismo.

En la base de esta discrepancia advertimos, pues, una original intuición espinosiana que interpreta la conciencia como un infinito en acto, esto es, como un conjunto infinito de ideas:

«La idea verdadera.., es algo distinto de su ideado... y siendo distinto de su ideado será también algo inteligible por sí mismo; esto es, la idea, en cuanto a su esencia formal, puede ser objeto de otra esencia objetiva y, a su vez, esta otra esencia objetiva será también consi-

¹⁷¹ *Cont. Gent.*, III, c. XXVI, *Hoc autem esse impossibile manifeste ostenditur*, Arg. 3, BAC., II, pp. 153-134.

¹⁷² *Medit. II.^a*, AT, IX, I, p. 26.

¹⁷³ *Summ. Th.*, I, Quaest. 28, Art. 4 ad 2, BAC., I, p. 218; Quaest. 87, Art. 3 ad 2, BAC., I, p. 625.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

derada en sí misma algo real e inteligible y así indefinidamente... Lo que cada cual puede experimentar cuando ve que él sabe qué sea Pedro, y también que sabe que sabe, y de nuevo que sabe que sabe que sabe, etc.»¹⁷⁴.

«Pues en verdad la idea de la mente, esto es, la idea de una idea no es otra cosa más que la forma de la idea, en cuanto se considera ésta como modo del pensamiento sin relación al objeto; pues *al mismo tiempo* que alguien sabe algo, *por ello mismo* sabe que lo sabe y *a la vez* sabe que sabe que sabe, y así al infinito»¹⁷⁵.

La apelación a la conciencia individual en el primero de los textos demuestra que se trata de una intuición, mientras que en el segundo se nos evidencia que el proceso ideativo no es sino la propia conciencia concomitante entendida como proceso al infinito actualmente dado. Tal intuición despoja de unidad metafísica a la conciencia y le otorga tan sólo una unidad temática: las ideas derivadas son formas entre sí distintas e independientes, lo único que tienen todas en común es el versar sobre una misma idea dada¹⁷⁶. Por un lado, esa fragmentación de la conciencia en algún sentido la discierne de la unidad del intelecto en cuanto eficiente, lo que justifica que nuestro autor pueda considerarla como *producto*¹⁷⁷ por otro, la unidad temática de las ideas derivadas convierte a la conciencia en un puro

¹⁷⁴ DIE, CG, II, p. 14.

¹⁷⁵ EMG, II, Prop. XXI, Esc., CG, II, p. 109. Traducimos el «*quod*» como conjunción, no como pronombre relativo, según indica la edición de CG, tanto en el texto anterior como en el presente. Todo lo cual está en perfecta armonía con nuestra interpretación, pues el «*id*» (lo) hace referencia al objeto, mientras que el «*se scire quód scit*» prescinde de él.

¹⁷⁶ La distinción es subrayada en el primero de los textos citados, mientras que el segundo subraya la simultaneidad y la identidad de las ideas derivadas con la idea de la cosa.

¹⁷⁷ La misma noción de idea derivada implica su carácter de efecto de la idea principal, de manera que la conciencia o conjunto infinito de ideas derivadas viene a coincidir con el conjunto de las ideas que eran producidas por el intelecto como causa inmanente y según el cual podía llamársele un todo.

Es de advertir que, si las ideas derivadas no se distinguen de la idea dada, puesto que toda idea es un modo, no serán modos distintos de la

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

reflejo de la idea dada o intelecto, y ello permite a ESPINOSA entenderla como un proceso reflexivo puro. Naturalmente, una reflexión de tal índole, más bien que una vuelta sobre sí, viene a ser una reflectancia especular¹⁷⁸, por cuanto pierde su carácter retroactivo y se convierte en una producción instantánea de infinitas ideas; si en algún sentido cabe considerarla como reflexión, es sólo en un sentido físico, en la medida en que cada una de las ideas producidas «refleja» a su manera a la idea dada, y el conjunto infinito de ellas la refleja o expresa de todas las formas posibles, esto es, completamente, dando lugar a una coincidencia absoluta entre ambos extremos: lo uno (intelecto eficiente) deviene un todo (conjunto infinito de ideas) idéntico y simultáneo consigo mismo¹⁷⁹. Por aquí se puede comenzar a entrever cuánto más hay de proceso físico, que de propiamente cognoscitivo en la intelección espinosiana.

Naturalmente, la intuición que entiende la conciencia como un conjunto infinito de ideas actualmente dado no es meramente introspectiva, sino que está regulada por claros presupuestos metafísicos. Es obvio que la pretendida experimentación de un proceso al infinito en la conciencia es, más bien, una valoración metafísica del dato mental de la conciencia, pues ¿cómo

idea dada. Su distinción sólo podrá ser una distinción de razón, pero no en sentido clásico (paralelo a los entes de razón), sino como distinción formal. Las ideas son las distintas formas o contenidos de la conciencia. Hay, pues, tres tipos de distinción en ESPINOSA: la real entre los atributos, cada uno de los cuales es concebido independientemente de los otros; la modal, de los modos y la substancia, y de los modos entre sí; y, por último, una distinción de razón, que es la distinción que hay entre la idea que somos y las ideas derivadas (cfr. CM, II, c. V, CG, 1, p. 257).

¹⁷⁸ Una reflexión simultánea con el objeto de la reflexión no sólo pierde el carácter retroferente, sino que se comporta como un espejo: el espejo reproduce la imagen de la cosa en simultaneidad con la presencia de la misma y por ello tampoco es retroferente. Este es, en concreto, el alcance de la especulación espinosiana.

¹⁷⁹ Ese sería, a nuestro juicio, el sentido del texto b) citado en la p. 118 de este apartado.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

podría experimentarse un proceso actual al infinito? También SANTO TOMÁS nos habla de un proceso indefinidamente progrediente:

«En nosotros las relaciones inteligibles se multiplican al infinito, porque con un acto entiende el hombre a la piedra y con otro acto entiende que él entiende la piedra, y con otro aún entiende que entiende esto: y así se multiplican al infinito los actos de entender, y, por consiguiente, las relaciones entendidas»¹⁸⁰.

Se comprende fácilmente que tal proceso al infinito en la reflexión es un proceso sucesivo, no simultáneo, o, a tenor de otros textos paralelos¹⁸¹, es un proceso potencialmente infinito, nunca actualmente dado. Este simple cotejo de interpretaciones del proceso cognoscitivo basta, a nuestro juicio, para cerciorarnos del influjo directivo que tiene el actualismo espinosiano en su interpretación de la conciencia. Descendiendo al terreno gnoseológico, SANTO TOMÁS, que ve la intelección humana como una actividad no pura, distingue entre la esencia del sujeto, el intelecto y el acto de entender, de modo que el acto de entender verse directa y primeramente sobre un objeto extrínseco y material, y no contenga actualmente noticias acerca de la esencia del sujeto ni del intelecto; por ello se requiere un acto nuevo y laborioso que dé marcha atrás y capte las noticias potencialmente contenidas en el primero acerca de ambos¹⁸². Si, debido a una concepción actualista, se identifica, en cambio, la esencia del sujeto con la intelección, el intelecto y la idea, queda implicado que todo conocimiento debe proporcionar de suyo e inmediatamente el conocimiento del sujeto y de la intelección¹⁸³.

¹⁸⁰ *Summ. Th.*, I, Quaest. 28, Art. 4 ad 2, BAC., I, p. 218.

¹⁸¹ *Summ. Th.*, I, Quaest. 86, Art. 2 in c., BAC., I, p. 617; I, Quaest. 87, Art. 3 ad 2, BAC., p. 625.

¹⁸² *Summ. Th.*, I, Quaest. 87, Art. 1, in e., BAC., I, p. 622; Quaest. 89, Art. 2 in c., BAC., I, p. 634.

¹⁸³ Ya comprobamos cómo ESPINOSA identificaba esencia del sujeto, intelección e intelecto o idea (cfr. pp. 94-95 de este capítulo).

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Si tales apreciaciones son válidas, habrá de admitirse que la intuición central de la gnoseología espinosiana se apoya en construcciones metafísicas previas; pero, aunque no sea una intuición pura, en ella alcanzan aquellos presupuestos su realización experimental: como tendremos ocasión de comprobar, intuición y elaboración se entreveran indiscerniblemente en la filosofía de ESPINOSA. He aquí un ejemplo que viene muy al caso:

«La razón por la que hablo aquí de intelecto en acto no es porque conceda que se dé algún intelecto en potencia, sino que, porque quiero evitar toda confusión, no he querido hablar más que de una cosa percibida por nosotros de la manera más clara, a saber, de la misma intelección, que es lo más claro percibido por nosotros. Pues no podemos entender nada que no sea conducente a un conocimiento más perfecto de la intelección»¹⁸⁴.

La negativa a la existencia de un entendimiento pasivo o en potencia, determinada por sus principios metafísicos, aparece íntimamente ligada a la evidencia primera para nosotros, que no es ni la cosa conocida (tomismo) ni el sujeto cognoscente (cartesianismo), sino el mismo conocer: cuando conocemos algo, lo más evidente para nosotros es que conocemos, y que conocemos que conocemos, etc. El implícito de la afirmación «no podemos entender nada que no sea conducente a un conocimiento más perfecto de la intelección» es la absoluta inmanencia del pensar: los pensamientos particulares son sólo modificaciones intrínsecas de la idea dada o intelecto que, en definitiva, deben resolverse en un conocimiento de la propia idea dada o intelección. De esta manera, la intelección es no sólo lo más claro, sino incluso lo conocido en todo conocimiento y, en rigor, lo único conocido¹⁸⁵.

¹⁸⁴ EMG, I, Prop. XXXI, Esc., CG, II, p. 72.

¹⁸⁵ En realidad, esta doctrina es consecuencia de la consideración en sí de la idea, prescindiendo de su objeto, y recoge, por tanto, sólo un aspecto —el intrasistemático— de la doctrina espinosiana del conocimiento (cfr. pp. 193-195 y 291-293 de esta obra).

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

Es hora ya de anudar cabos en nuestra investigación sobre la actividad esencial de las ideas. De cuanto hemos dicho se desprende que la interpretación de la conciencia concomitante como reflexividad infinita es lo que permite a ESPINOSA entender el proceso intelectual como un proceso inmanente puro, en el que la idea dada actúa a manera de causa eficiente y la conciencia, como producto perfectamente adecuado e idéntico. La conciencia sería, así, una pluralidad actual que prolonga infinitamente la eficiencia del intelecto, pero no la deja salir de sí, convirtiéndola en una producción inmanente de ideas¹⁸⁶. De esta manera queda claro en qué sentido podrían las ideas derivadas introducir la pluralidad y la identidad en el proceso cognoscitivo: la pluralidad, en cuanto que son producidas en su ser singular por el intelecto; la identidad, en cuanto que su conjunto o totalidad refleja al intelecto de todas las maneras posibles.

Acabamos de ver la posibilidad de un doble comportamiento por parte de las ideas derivadas, pero todavía no hemos conseguido tipificar metafísicamente esa actividad bifida. Las insinuaciones de ESPINOSA que permiten cualificar unitariamente aquellas dos efectividades no son demasiadas, pero sí suficientes, a nuestro entender. Un indicio claro nos lo ofrece el siguiente texto:

«Por lo cual la idea de la mente y la propia mente son una sola y misma cosa, que es concebida bajo un solo y mismo atributo, a saber el del pensamiento... Pues en verdad la idea de la mente, esto es, la idea de una idea no es otra cosa más que la forma de la idea, en cuanto se considera ésta como modo del pensamiento, sin relación al objeto; pues al mismo tiempo que alguien sabe algo, por ello mismo sabe que lo sabe, y, a la vez, que sabe que sabe, y así al infinito»¹⁸⁷.

¹⁸⁶ El sentido exacto de estas afirmaciones aparecerá un poco más adelante cuando expliquemos la teoría de la expresión en ESPINOSA.

¹⁸⁷ EMG, II, Prop. XXI, Esc. CG, II, p. 109.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Al principio de la cita tenemos enunciada la identidad del proceso ideativo con la idea dada; al final, el proceso al infinito o pluralidad de ideas derivadas. Entre ambos enunciados, como medio de transición y amalgama de uno y otro, se sitúa la sugerencia que estimamos clave para cualificar metafísicamente la función de las ideas derivadas: «la idea de una idea no es otra cosa sino la *forma* de la idea». Las ideas derivadas son *formas* que no se distinguen entitativamente de la idea-cosa, pero constituyen lo específico del conocimiento, a saber, un infinito en acto que refleja de todas las maneras posibles a la idea dada dentro de ella misma.

El proceso cognoscitivo, según esto, reúne dos tipos de causalidad en el pensamiento de ESPINOSA: una actividad eficiente por parte del intelecto o idea dada, y una actividad formal por parte de las ideas derivadas. Con estos datos podemos ya establecer la comparación entre las explicaciones de nuestro autor y del peripato en referencia al proceso cognoscitivo.

Cuando ARISTÓTELES desarrolla su doctrina acerca de la mente humana, o sea, de aquella parte por la cual el alma piensa y forma sus juicios, distingue netamente dos dimensiones irreductibles, una activa y eterna, la otra pasiva y perecedera¹⁸⁸. Por un lado, la mente humana es receptiva de las formas de los objetos, y en esa medida el conocer es un cierto padecer. Es obvio que para poder recibir las formas de los objetos será preciso que la mente tenga algo en común con ellos; más, puesto que puede pensar todas las cosas, deberá tener algo en común con todas ellas, lo que excluye la presencia en la mente de preferencias o determinaciones previas hacia uno u otro objetos. En otras palabras: el alma es en cierto modo todas las cosas, pero ello implica que sea una pura receptividad respecto de cada

¹⁸⁸ Ofrecemos aquí un resumen de los capítulos 4 y 5 del Libro III de la obra aristotélica *De anima*, 429a-430a.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

una de ellas. De su parte, los objetos materiales pueden ser objetos del conocimiento intelectual, es decir, son inteligibles en potencia, de manera que lo que tienen en común la mente y los objetos es la capacidad o posibilidad de ser entendidos. Ahora bien, si los objetos materiales son sólo inteligibles en potencia, ¿cómo podrán actualizar a la mente y hacerla inteligente en acto? Desde luego, no podrán hacerlo de una manera directa, sino mediante algún tercer elemento común a ambos y que los haga inteligibles en acto e inteligente en acto, respectivamente.

Ese elemento común es la otra dimensión de la mente según la cual se la considera activa, esto es, según la cual la mente hace en algún sentido todas las cosas. Tal dimensión activa se conduce como la luz respecto de los objetos visibles, a saber, como el medio que actualiza lo que era sólo potencial en el objeto, la visibilidad en un caso, la inteligibilidad en otro. Al hacerlos actualmente inteligibles, los objetos pueden actualizar la receptividad de la mente, que pasa a ser inteligente en acto.

La dimensión mediadora deberá, para cumplir su misión, estar en acto, por lo que precede en el ser, no en el tiempo, a la dimensión pasiva. Sin embargo, ambas dimensiones son imprescindibles para que se den conocimientos actuales de cosas, por lo que deben concurrir en unidad de acción. ARISTÓTELES las articula operativamente como el arte y su materia, es decir, como causas eficiente y material. El entendimiento agente hace inteligibles los objetos materiales, que una vez actualizados en el plano intelectual actualizan a su vez el entendimiento posible, resultando de ello el conocimiento actual de un objeto. Lo peculiar de todo conocimiento actual, para el estagirita, es que en él la mente «se hace» el objeto, por lo que, en el acto de conocer, la mente y su objeto son idénticos. Precisamente esa identidad entre el que entiende y lo entendido en el acto de entender es lo que permite a la mente conocerse a sí misma. En efecto, el entendimiento humano se hace inte-

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

ligible a sí mismo por el conocimiento de las cosas, esto es, cuando su potencialidad, actualizada por el objeto inteligible, deviene inteligente en acto, queda también convertida en inteligible en acto, y se patentiza a sí misma. Naturalmente, tal conocimiento de sí no es inmediato, sino obtenido por la mediación del conocimiento objetivo, pero no por ello deja de ser un conocimiento del conocimiento, de manera que éste es aquel residuo divino que parece poseer nuestra inteligencia y que hace de la contemplación el placer supremo y el bien absoluto¹⁸⁹.

Por ser la máxima perfección que conocemos, la inteligencia debe ser predicada de Dios, pero con las debidas cautelas, pues, si su inteligencia ha de ser perfectísima, no podrá estar sometida al conocimiento de objetos extraños, ya que entonces no sólo dependería de otro principio respecto del cual sería pasiva, sino que incluso estaría supeditada a cosas menos perfectas que ella. El objeto adecuado de la inteligencia divina debe ser, por tanto, ella misma, que es la suprema perfección, de manera que el pensamiento por excelencia es el pensamiento del pensamiento o *no,hsij noh,seoj*, en el que devienen uno el sumo inteligible y la suma inteligencia. Queda así eliminada del entender divino toda potencialidad y, paralelamente, toda eficiencia, es decir, en Dios no caben intelecto agente ni posible, sino que en él conocer es pura actualidad intelectual e inteligibilidad suprema en acto¹⁹⁰.

La *no,hsij noh,seoj* es la configuración racional del dinamismo y de la vida que competen al acto puro o al motor inmóvil, que mueve todas las cosas como el amor o la finalidad, sin cambio alguno por su parte¹⁹¹. Como es lógico, moverá también a los demás entendimientos en razón de fin, de manera que nuestro intelecto agente será agente por dos razones: una positiva,

¹⁸⁹ *Metaph.*, XII, 7, 1072b.

¹⁹⁰ *Metaph.*, XII, 9, 1074b-1075a.

¹⁹¹ *Metaph.*, XII, 7, 1072a-1072b.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

por mor de su causa final o no,¹⁹²hsij noh,seoj; otra negativa, por la pasividad de nuestro entendimiento respecto de sus objetos propios. Nuestro conocimiento no es inicialmente un conocimiento de sí debido a su potencialidad, pero llega a serlo gracias a la actualidad pura del intelecto divino: la potencia final del entendimiento supremo pone en movimiento a nuestro intelecto agente, cuya actividad iluminadora inicia el proceso mental que, mediante el conocimiento de las cosas, acaba en un cierto conocimiento de sí. Por supuesto, cuando la dimensión activa de nuestra mente se separe de la pasividad del entendimiento posible, deberá resolverse en no,hsij noh,seoj, es decir, perderá su carácter de agente para sumirse en la actualidad divina¹⁹².

Pues bien, la teoría espinosiana del conocimiento, puede ser sintetizada como el conato de conciliación de aquellas dos dimensiones irreductibles del pensamiento humano, a saber, temporalidad y eternidad, finitud e infinitud. Mas, lo que en verdad realiza es una peculiar confusión de ambas, es decir, una divinización de lo humano y una humanización de lo divino, según irá quedando claro a lo largo de nuestro estudio¹⁹³.

Desde luego, el esquema básico del proceso cognoscitivo espinosiano es notablemente más reducido que el aristotélico, con el que tiene en común sólo el comienzo y el final: el intelecto agente causa sus conceptos. Como hemos visto anteriormente, lo esencial e inmediato de todo conocimiento es, para ESPINOSA, que dada la idea de algo se origina un proceso al infinito de ideas derivadas (sé que sé, etc). Un proceso así discurre exclusivamente dentro de los márgenes del propio cognoscen-

¹⁹² *De anima*, III, 5, 430a.

¹⁹³ FICHTE (cfr. *Théorie de la Science*, Conf. VIII, p. 85) y HEGEL (cfr. *Lecc. H.^a de la F.^a*, III, Secc. II, c. 1, 2, pp. 302-303) subrayan que ESPINOSA, al pretender buscar seriamente la unidad, hubo de sacrificar el hombre a Dios, lo finito a lo infinito. Se trata, sin duda, de una observación exacta, pero cuya raíz y fundamento estriba en el sacrificio hecho de la dimensión finita de nuestro conocimiento en aras de una pretendida infinitud de la Conciencia objetiva.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

te, por lo que excluye toda posible ingerencia del exterior o pasividad: es un proceso *ad intra* en el que no cabe potencialidad alguna, y por ello lo producido no es absolutamente distinto de su causa, ni sale de ella en ningún sentido, debiendo ser considerado como un proceso puramente inmanente, según es la intención de su autor.

Las características fundamentales del proceso cognoscitivo en la doctrina de ESPINOSA pueden sintetizarse, según cuanto venimos diciendo, en los siguientes puntos:

- a) tiene un comienzo puro, que es el conocimiento objetivo, pues para saber no hace falta saber que sé, basta con saber algo;
- b) no da lugar a resultados externos ni referentes al exterior, al ser efecto de una causa suficiente o total;
- c) es un proceso actualmente dado, porque es producto de una causa pura, sin interferencias materiales o potenciales, que son las que impiden la simultaneidad;
- d) es un proceso al infinito, carente de término o fin, pues únicamente las causas externas podrían hacerlo cesar.

Como es palpable, la idiosincrasia del proceso intelectual en ESPINOSA cierra de suyo el camino a la intervención de dos sentidos causales: el material y el final. Restan sólo dos sentidos para explicar dicho proceso, la eficiencia y la formalidad, que son los efectivamente utilizados por él, según ya indicamos. La causalidad eficiente, primera en el plano de la ejecución o causa del movimiento, le sirve para caracterizar el comienzo absoluto; la formal, que es movida inmediatamente por la eficiente, es apta para tipificar a los efectos inmediatos del intelecto. Además la formalidad aunque no sea plural de derecho, sí lo es de hecho: baste recordar la variedad de perfecciones de los seres; y, finalmente, ella es también el constitutivo determinante de la esencia y del conocimiento de las cosas, por lo que garantiza la identidad de la cosa con lo conocido.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

Así pues, los datos comunes de la propia doctrina peripatética acerca de la eficiencia y de la formalidad contienen elementos suficientes para ser utilizados con cierta propiedad por ESPINOSA en su explicación del proceso cognoscitivo.

Si la causalidad eficiente y la causalidad formal producen una identidad, el paso de la una a la otra deberá estar exento de novedad real, esto es, no podrá consistir en el paso usual de causa a efecto o de potencia a acto, sino más bien en una producción expresiva que no implique alteridad substancial ni resultado *ad extra*. Sucede aquí algo semejante a lo que SANTO TOMÁS afirmaba del verbo mental:

«El verbo interior, de tal manera procede del que lo pronuncia que permanece en él»¹⁹⁴.

El concepto mental es un producto, pero un producto inmanente y por ello puede servir para denominar a la Segunda Persona de la Trinidad Santísima:

«En nosotros no es lo mismo ser (*esse*) y entender, por lo que aquello que tiene en nosotros el ser (*esse*) inteligible no pertenece a nuestra naturaleza. Pero el ser (*esse*) de Dios es su mismo entender, por donde el Verbo de Dios no es un accidente en él, o algún efecto suyo, sino que pertenece a su misma naturaleza»¹⁹⁵.

Como ESPINOSA identificaba nuestro ser y nuestro entender, no tendrá el menor empacho en pensar que los productos de nuestro intelecto no sólo lo son inmanentes, sino que pertenecen a nuestra misma naturaleza, esto es, son idénticos con el entender que nos constituye. El proceso intelectual es así una dicción o expresión perfecta que tiene como resultado la identidad entre el intelecto eficiente y el conjunto infinito de las

¹⁹⁴ *Summ. Th.*, I, Quaest. 34, Art. 1 ad 1, BAC., I, p. 252.

¹⁹⁵ *Summ. Th.*, I, Quaest. 34, Art. 2 ad 1, B.A.C., I, p. 254.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

ideas derivadas. Creemos que la noción espinosiana de expresión, objeto de interesantes estudios en nuestros días¹⁹⁶, encuentra su lugar natural en la gnoseología del autor, y tiene su entronque originario en la peculiar concepción del proceso cognoscitivo por su parte.

La expresión, a nuestro entender, es, en ESPINOSA, una operación compleja, a saber, eficiente y formal, cuyo resultado es la identidad de lo-que-expresa y lo-expresado. Tratándose de una operación de identidad, la eficiencia y la formalidad tienen que comportarse como coprincipios, a diferencia de las producciones normales en las que el productor, la producción y lo producido son cosas realmente distintas entre sí. Lejos, pues, de incluir tres términos, la expresión espinosiana consta sólo de dos: lo-que-expresa o causalidad eficiente y lo-expresado o causalidad formal; la expresión, al ser ella misma la identidad de la causa y los efectos, en vez de constituir un tercer término en discordia, se desvanece entre ellos¹⁹⁷. El fundamento metafísico de esta reducción a dos términos radica en la actividad pura propia de todo lo que hay, es decir, de los entes, en este sistema: tanto la causa como el efecto son puramente activos en su relación mutua; no cabe, pues, que la actividad adquiriera una consistencia distinta de ellos¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*.

¹⁹⁷ Discrepamos, pues, radicalmente, de G. DELEUZE, *o. c.*, p. 18. Donde aparece la expresión tripartita es en LEIBNIZ, pues el despliegue interno de las mónadas es expresión suya y de la totalidad del universo. De esta manera la mónada no fragua en una identidad inmediata consigo misma, sino que en ella se dan tres términos distintos: la mónada, su despliegue y el universo, pero bien sabido que el universo no es él una mónada, sino la referencia de todas las mónadas individuales al Creador, por lo que la identidad es extrínseca a la mónada.

¹⁹⁸ Por identidad compleja entiendo no una identidad tautológica del tipo «A es A», sino una identidad del tipo «A y B son lo mismo». Si tienen algún sentido las denominaciones A y B, entonces dicha identidad no es una identidad simple. Una identidad de este tipo es, como veremos, la que funda todo el sistema de ESPINOSA, a saber, que lo entendido en acto y el entendimiento en acto son idénticos. Lo característico de esta

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

c) Mas retornemos al hilo conductor de nuestra investigación olvidado tras estas largas disquisiciones en torno a la naturaleza del proceso cognoscitivo. Recuérdese que habíamos presentado tres fragmentos espinosianos para ayudarnos en el análisis de su teoría de la ideación o actividad esencial de las ideas. Pues bien, hasta el presente sólo hemos utilizado los datos procedentes de los dos primeros textos, quedando por ver la aportación del tercero¹⁹⁹. No se tratará, naturalmente, de ninguna novedad radical respecto de los dos primeros, puesto que los tres son paralelos, sino sólo de la mayor relevancia otorgada a un pensamiento importante común a los tres. En efecto, el tercero de los textos citados tiene como motivo central el afirmar que el tipo de causalidad que conviene a Dios es precisamente la actividad inmanente que los otros textos atribuyen al intelecto: la intelección o proceso ideativo resulta así ser el proceso típico de la inmanencia al que se ajusta incluso Dios cuando produce el universo. Se trata de una afirmación que no volveremos a encontrar enunciada en ninguna otra parte, pero que sí hallamos aplicada en puntos cruciales de la EMG, como en la Prop. XVI de la I.^a parte y en la Prop. III de la II.^a parte, lugares ambos en los que se nos viene a decir que Dios produce todas las cosas del mismo modo como el intelecto produce sus ideas²⁰⁰. La trascendencia de tal aserto es evidente: la ideación es el modelo universal de producción, la clave constructiva del sistema. Estamos ante la nervadura misma del sistema espinosiano.

Pero vayamos por partes. Que la ideación sea el prototipo de la causación divina quiere decir, ante todo, que el intelecto finito es producido de idéntica manera a como produce sus ideas; en lo cual va implicada una co-

identidad es que se cumple tanto cuando sus dos términos se consideran conjuntamente como cuando se considera cada uno por separado. En efecto, un inteligente en acto es al mismo tiempo un inteligido en acto, y viceversa.

¹⁹⁹ Cfr. p. 118 de este capítulo.

²⁰⁰ CG, II, pp. 60 y 87.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

unidad de naturaleza del intelecto con su causa, pues los efectos del intelecto son en conjunto idénticos a él²⁰¹. Esto significa, en primera instancia, que el conjunto de los intelectos finitos es esencialmente idéntico a la idea infinita o intelecto divino²⁰²; de hecho, ESPINOSA ha criticado con detenimiento la concepción trascendente del intelecto y voluntad divinos, concepción que los diferencia y aleja hasta la equivocidad con los humanos²⁰³. En segunda instancia, aquel extremo conlleva que el intelecto infinito sea a su vez producido de la misma manera que él produce sus ideas; y aquí encontramos junto a la patencia de una comunidad de naturaleza con Dios, la indicación de una diferencia modal con la esencia divina: el intelecto infinito es un producto entre otros de la esencia de Dios, y por ello no se identifica con el conjunto absoluto de las ideas reales, sino que es sólo un modo del atributo pensamiento²⁰⁴.

Esta última consideración puede ayudarnos a desvelar las implicaciones soterradas bajo el carácter mo-

²⁰¹ Eso es en rigor lo que dice el contexto del texto c) que comentamos (cfr. TB, II, c. XXVI, LP, § 8, 2, p. 154).

²⁰² Cfr. EMG, V, Prop. XL, Esc., CG, II, p. 306.

²⁰³ Cfr. EMG, I, Prop. XVII, Esc., CG, II, pp. 61-63. Este escolio ha sido objeto de distintas interpretaciones. La más extendida entiende que ESPINOSA sostiene una diferencia hasta la equivocidad entre el intelecto humano y el divino (cfr. V. DELBOS, *Le spinozisme*, pp. 69 ss.; L. BRUNSCHVICG, *Spin. et ses contemp.*, p. 41; PARKINSON, *Spin. theor. of Knowl.*, p. 118; SCHUHMAN, *Le concept de reflexion...*, p. 460). Sin embargo, primero A. KOYRÉ, *Le chien animal...*, pp. 50-39, y luego, sobre todo, M. GUEROULT, *o. c.*, pp. 272-295, han demostrado exhaustivamente que ESPINOSA niega la pretendida equivocidad entre nuestro intelecto y el divino, sólo que la forma de la demostración por reducción al absurdo engaña a una lectura ligera. Tanto MAIMÓNIDES (cfr. *Doctor Perplex.*, I, c. LII, p. 81) cuanto LEÓN HEBREO (cfr. *Dial. Amor*, I, p. 88), pero sobre todo el primero, son destinatarios de esta crítica espinosiana.

²⁰⁴ EMG, I, Prop. XXXI, Dem., CG, II, p. 72. Que el intelecto sea algo producido o emanado de Dios es doctrina común entre los filósofos árabes como lo dice y sostiene LEÓN HEBREO, a fuer de buen neoplatónico (cfr. *Dial. Amor*, I, pp. 281 ss.; II, pp. 152 ss., y 196 ss). Sin embargo, LEÓN HEBREO sostiene que el intelecto divino es creador del mundo, si bien en unión del caos. Nada más lejos del actualismo espinosiano.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

délico de la ideación. La ejemplaridad del proceso ideal no es indicio en manera alguna de una situación privilegiada de las ideas, antes al contrario implica una absoluta igualdad con cualquier otro tipo de producción, hasta el punto de ser producidas de la misma manera que ellas producen. Así, sucede que la expresividad de las ideas es común a cualquier efecto por el mero hecho de serlo: un efecto en esta filosofía no tiene otro sentido sino el de manifestar a su causa²⁰⁵. Es más, ni siquiera el proceso ideativo como conjunto infinito de ideas dadas es privativo del intelecto, sino que es compartido por todos los modos reales como su actividad esencial: el universo corpóreo, de hecho, es un conjunto infinito de modos extensos en acto²⁰⁶. No hay, pues, privilegios intrasistemáticos para la idea, en todo caso el protagonismo ideal puede ser indicio de privilegios suprasistemáticos conforme a los que está construido el sistema²⁰⁷. Si bien esto último será nuestra tesis en un futuro próximo, debemos hacer constar que el carácter modélico de la idea tiene una cierta justificación intrasistemática en su inmediatez para nosotros, al ser el proceso más claro y evidente que se nos ofrece.

Por otra parte, puede ya entreverse que el sentido de la inmanencia espinosiana, lejos de inspirarse en la inmanencia vital, es concebido según el ejemplo de la inmanencia de las ideas²⁰⁸. Eliminada la finalidad del

²⁰⁵ DIE, CG, II, p. 34, líneas 13-15 y nota; EMG, I, Ax. IV, CG, II, p. 43.

²⁰⁶ Si tenemos en cuenta que, según ESPINOSA, no existe el vacío (cfr. EMG, I, Prop. XV, Esc., CG, II, p. 59; PPMG, II, Prop. III, CG, II, p. 188), ni tampoco los átomos (PPMG, II, Prop. V, CG, II, p. 190), comprenderemos que todos los individuos corporales deben estar compuestos de infinitas partes; únicamente Dios es indiviso (EMG, I, Props. XII y XIII, CG, II, p. 35).

²⁰⁷ También aquí discrepamos de G. DELEUZE quien estima que la idea tiene al menos tres privilegios intrasistemáticos (cfr. Spinoza, p. 62). Pero si hubiera privilegios intrasistemáticos, habría desigualdad entre los atributos.

²⁰⁸ S. ZAC ha montado sobre el concepto de vida toda la explicación del sistema espinosiano como lo insinúa el propio título de su obra *L'idée de vie dans la Philosophie de Spinoza*. También PREPOSIET (*Spin. et*

proceso cognoscitivo y asumido éste cual modelo universal de causación, queda excluido, en efecto, del sistema de ESPINOSA²⁰⁹ aquel sentido causal. Por ello se ve obligado a cambiar el concepto usual de vida por el de simple impulso conservador: vida es la «fuerza por la que cada cosa persevera en su ser»²¹⁰. En esa definición puede observarse la extensión de la vida a todo cuanto existe, y la consistencia esencial de dicha fuerza, puesto que su resultado es la existencia o perseverancia en el ser. De aquí se deduce que no es la vida la intuición central del sistema, sino que más bien la noción de vida es elaborada en base a principios metafísicos ajenos a toda experiencia. De hecho, aunque tras la nueva elaboración del concepto de vida pueda ESPINOSA recuperar dicho concepto dentro de su sistema, no es posible dar razón de éste a partir de la noción de vida, por lo mismo que es imposible alcanzar la intuición de un proceso al infinito actual, o conjunto infinito de partes en acto, con esta sola noción. Por el contrario, a tenor de los textos citados, la inmanencia de la idea es la clave constructiva del sistema, al contenerse en su intuición el primer ejemplo auténtico de un proceso al infinito actualmente dado; además, la inmanencia de la idea explica y absorbe el concepto de vida hasta el punto de que allí donde hay idea hay vida²¹¹.

4. Si es cierto que el concepto de vida espinosiano se modula según la inmanencia de la idea, entonces estamos a un paso de entender cómo se articula la noción central de todo el sistema, a saber, la noción de *causa sui*. El concepto de vida elaborado por nuestro autor está inmediatamente vinculado a la noción de *causa sui*

la libert..., p. 17) y SCHUHMAN (o. c., pp. 463-465) dan gran importancia a este concepto.

²⁰⁹ Cfr. EMG, IV, Pref., CG, II, pp. 206-207.

²¹⁰ CM, II, c. VI, CG, I, p. 260.

²¹¹ EMG, II, Prop, XIII, Esc., CG, II, p. 96.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

tal como aparece en la Def. I de EMG I²¹², en palabras del propio ESPINOSA:

«La fuerza por la que Dios persevera en su ser no es nada fuera de su esencia, por lo que se expresan con la máxima exactitud quienes llaman a Dios “la vida”»²¹³.

Dios es llamado vida por ser el ente que existe con necesidad, es decir, cuya esencia involucra la existencia. Ahora bien, si el concepto de vida encierra la inmanencia de la idea, según demostramos, habremos alcanzado mediatamente algo que podría haber sido establecido de modo intuitivo: la causa inmanente es la *causa sui*; por donde la ejemplaridad del proceso ideativo afecta también a la propia articulación de la *causa sui*, esto es, a la síntesis total.

De hecho, ESPINOSA sostiene que Dios causa las cosas de la misma manera que se causa a sí mismo²¹⁴, pero también había afirmado que Dios produce las cosas como el intelecto produce sus ideas²¹⁵ se impone, pues, concluir que Dios se causa a sí mismo como el intelecto causa a sus ideas. La esencia y la existencia integrantes de la *causa sui* deben comportarse, por tanto, según lo hacían el intelecto agente y el conjunto de sus ideas, es decir, como eficiencia y formalidad.

Nuestra interpretación ofrece notables similitudes con la de HEGEL, considerada ésta en profundidad. Dice el filósofo alemán en su Historia de la Filosofía:

²¹² CG, II, p. 45

²¹³ CM, II, c. VI, CG, I, p. 260. Los que llaman a Dios «vida» son los hebreos, según atestigua MAIMÓNIDES (o. c., I, c. LXIX, p. 127 y, I, c. LXXII, p. 146). Es de notar que tanto en MAIMÓNIDES (o. c., I, c. LIII, pp. 84-85) como en ARISTÓTELES (cfr. *Metaph.*, XII, 7, 1072b) la vida de Dios se explica por el pensamiento.

²¹⁴ EMG, I, Prop. XXV, Esc., CG, II, p. 68.

²¹⁵ Cfr. EMG, II, Prop. III, Esc., CG, II, p. 87, donde, además de decirnos que Dios es causa de las cosas del mismo modo como se entiende a sí mismo, se nos insinúa bajo la expresión «*essentia actuosa*» el carácter eficiente de la esencia divina.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

«El pensamiento simple del idealismo spinozista es éste: sólo es verdadera la substancia una, cuyos atributos son el pensamiento y la extensión o la naturaleza; sólo esta unidad absoluta es la realidad, sólo ella es Dios. Es, como en DESCARTES, la unidad de pensamiento y ser, o lo que el concepto de su existencia contiene dentro de sí mismo... En DESCARTES la corporeidad y el Yo pensante son esencias independientes por sí mismas; esta independencia de los dos extremos es levantada en el spinozismo, al convertirse en momentos de la Esencia absoluta y única»²¹⁶.

Si pasamos por alto la pretendida restricción a dos atributos, pensamiento y extensión, claramente contraria a la letra y al espíritu de ESPINOSA, y prestamos atención al sentido de las palabras hegelianas, comprenderemos la hondura de su intuición exegética. En efecto, DESCARTES había prescindido de la causalidad final para explicar las cosas naturales, recurriendo sólo a la causalidad eficiente, mientras que para explicar la índole del conocimiento había echado mano únicamente de la causalidad formal, prescindiendo de la eficiencia²¹⁷ de esta manera, formalidad y eficiencia quedaban como sentidos causales dominantes en el entendimiento y en la extensión, respectivamente. Decir, por tanto, que la extensión y el pensamiento cartesianos quedan convertidos por ESPINOSA en dos momentos de la Esencia absoluta y única equivale a afirmar que la realidad absoluta o Substancia se articula según la eficiencia y la formalidad. Es esta certera intuición²¹⁸ lo que desplaza

²¹⁶ *Lecc. H.^a de la F.^a*, III, Secc. II, c. I, 2, p. 284.

²¹⁷ Que DESCARTES excluya la finalidad de su explicación del atributo extensión puede verse en: PPh, I, Art. XXVIII, AT, VIII, 1, p. 15; III, Art. II, AT, VIII, 1, p. 80. Que el intelecto humano no sea activo sino pasivo, y, por tanto, no sea eficiente, lo afirma en *Les Passions de l'ame*, I, Art. XVII, AT, XI, p. 342. Por otro lado, como las ideas son «formas» precisamente en su referencia al cogito (cfr. *II.^{as} Resp.*, Def. II, AT, IX, 1, p. 124), éste deberá ser causa formal, pues es causa de su presencia (cfr. *III.^{as} Resp.*, AT, VII, p. 189).

²¹⁸ He aquí otra formulación de la intuición hegeliana: «Spinoza no enfrenta a Dios y a la naturaleza, sino al pensamiento y la extensión; y Dios es, para él, la unidad, no uno de los dos, sino la Substancia

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

del pensamiento de HEGEL la posibilidad de una infinitud de atributos distintos²¹⁹, pues, embarrado en los prejuicios racionalistas, confunde los coprincipios del sistema —eficiencia y formalidad— con una de sus concreciones intrasistemáticas —los atributos²²⁰. El yerro de la interpretación hegeliana consiste en no haber sabido distinguir la asunción por ESPINOSA de los atributos cartesianos, asunción que es suprasistemática, y los propios atributos intrasistemáticos, o, con otras palabras, en haber descuidado el nuevo giro que toma la noción de atributo dentro del sistema espinosiano²²¹.

Otra interpretación que creemos acertada y próxima a la nuestra es la que M. SCHELER ofrece como síntesis de su pensamiento en *El Puesto del hombre en el cosmos*. Es notorio que SCHELER se considera en la línea de pensamiento de ESPINOSA y HEGEL²²², si no en los detalles, sí en el fondo de las in-

absoluta, en la que desaparecen, por igual, la limitación de la subjetividad del pensamiento y de lo natural» (cfr. *Lecc. H.^a de la F.^a*, III, Secc. II, c. I, 2, p. 303). Si bajo las figuraciones de pensamiento y extensión se entiende la eficiencia y la formalidad, entonces la interpretación hegeliana cobra un sentido más exacto, aunque en el texto subyace la confusión de los atributos intrasistemáticos con sus funciones suprasistemáticas.

El intento de explicar a ESPINOSA desde HEGEL es una tarea interesante por cuanto el filósofo alemán ofrece elementos e ideas muy sugestivas a ese respecto. Por ello, sigue siendo tentador incluso en nuestros días (cfr. S. PÉREZ-ESPEJO, *Formallogische und dialektische Identität bei Spinoza*, Intr., p. 25; SCHUHMANN, o. c., a lo largo de todo el artículo). Pero aunque pudieran obtenerse resultados mucho más ricos, por ejemplo, que los que se obtienen con la aplicación de modelos no especulativos (cfr. CURLEY, *Spin. metaph.*, pp. 51 ss.), con todo, estos propósitos son algo estrechos de miras filosóficas, pues lo que debe intentarse averiguar es el fondo en el que comulgan ESPINOSA y HEGEL para poder ir más allá que ellos.

²¹⁹ Cfr. *Lecc. H.^a de la F.^a*, III, Secc. II, c. I, 2, p. 289.

²²⁰ Para HEGEL, la forma determina el contenido, es decir, no cabe distinción entre el modo como pensamos y lo que pensamos, quizá por ello no alcanza a separar las funciones suprasistemáticas de pensamiento y extensión de sus concreciones intrasistemáticas.

²²¹ La noción de atributo tiene un carácter meramente expresivo de la esencia de la substancia, por ello es necesariamente plural, es decir, formal —en el sentido que damos nosotros a este término. Los atributos no integran dialécticamente la substancia como cree HEGEL (cfr. la nota 163 [aquí 218] de este capítulo), sino formalmente.

²²² Cfr. o. c., c. VI, p. 122.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

tuiciones fundamentales. Pues bien, sucede que, al exponer la teoría filosófica que sirve de marco a sus elucubraciones antropológicas, se aproxima muchísimo a la exégesis que hemos propuesto. Dice, en efecto, que el Universo consta de dos atributos, a saber, el impulso y el espíritu; el impulso es positivo, y causa del espíritu, el cual carece de fuerza y es meramente negativo, de manera que el proceso del cosmos va del ímpetu al espíritu²²³. Sin minimizar los parecidos, ésta podría ser una óptima caracterización de las actividades eficiente y formal, que deja especialmente esclarecida la subordinación de la conciencia a la potencia eficiente y la divinización del universo en el pensamiento de ESPINOSA.

Por último, nuestra interpretación puede ofrecer solución a los problemas más arduos del espinosismo. Decía HEGEL al respecto:

«Lo que nos confunde y desorienta cuando tratamos de comprender el sistema de Spinoza es, de una parte, la identidad absoluta del pensar y el ser y, de otra parte, la indiferencia absoluta del uno respecto del otro, ya que cada uno de ellos explica toda la esencia de Dios»²²⁴.

HEGEL no puede explicarse que Dios sea el conjunto de los atributos y, al mismo tiempo, cada atributo por separado sea idéntico a Dios. Trasladando esta misma dificultad a nuestro contexto, podríamos preguntarnos: si Dios produce sus atributos de la misma manera que produce las cosas, ¿por qué los atributos no se distinguen de Dios?; o también, si la expresión es una actividad homogénea e idéntica, ¿por qué la expresión de los atributos es distinta de la expresión de los modos?²²⁵.

Nuestra respuesta recurrirá a la operación del intelecto como identidad compleja. La eficiencia y la for-

²²³ *Ibid.*, c. IV, pp. 88-95, y c. VI, pp. 122-123.

²²⁴ *Lecc. H.^a de la F.^a*, III, Secc, II, c. I, 2, p. 296.

²²⁵ G. DELEUZE entiende que no toda expresión es productiva (cfr. *Spin. et le probl. de l'expr.*, Intr., p. 10).

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

malidad se conjugan dando por resultado una identidad, pero tal identidad no podrá ser simple como la de los eleatas, sino que habrá de ser compleja de acuerdo con la dualidad de principios que la integran. Ello implica que puede ser considerada o bien como conjunto o bien parcialmente, es decir, en sus elementos. Ahora bien, una consideración parcial de lo idéntico debe reunir estas dos condiciones:

a) Que sea idéntica, pues todo análisis de lo idéntico no puede arrojar diversidad, so pena de que deje de serlo; o como decía NICOLÁS DE CUSA, «toda división de lo infinito debe ser infinita»²²⁶. De aquí se sigue que cualquier consideración independiente o parcial de alguno de los elementos constituyentes de la identidad ha de ser equivalente al conjunto idéntico.

b) Que esa identidad no sea simple, sino compleja, es decir, que cada elemento al ser considerado por separado equivalga al conjunto, pero a su manera, esto es, según su peculiar función.

Aplicando estos principios a la *causa sui* tendremos los siguientes resultados:

— Considerada sintética o absolutamente, la *causa sui* es la esencia que causa su existencia, la substancia que produce sus propiedades, lo Uno que deviene un Todo en sí y por sí²²⁷.

— La consideración analítica de la *causa sui* manifiesta, en cambio, una doble posibilidad: la *Natura naturans*

²²⁶ Cfr. *De Doct. Ign.*, I, c. XVI, § 46, p. 62. Esta cita, sin embargo, no tiene más que un carácter ilustrativo, pues, como dijimos, es la propia noción de identidad compleja la que obliga a entender que cada uno de los elementos idénticos por separado equivale al conjunto. No se trata, pues, de un influjo extraño, sino del desarrollo de una intuición propia.

²²⁷ El fundamento de esta interpretación radica en el texto b) citado en la p. 118 de este capítulo. En la consideración absoluta de la identidad el pensamiento queda oculto por estar absorbido en el objeto supremo; sin embargo, en el análisis de la *causa sui* ya aparecerá el pensar, según veremos.

y la *Natura naturata*²²⁸. Tanto lo Uno como el Todo pueden ser considerados en su función específica dentro de la identidad y realidad totales, pero en este caso cada uno deberá ser equivalente al conjunto total a su manera.

— En este sentido parcial o restringido, lo Uno o Dios fundamental es también causa sui, esto es, un Todo o multiplicidad infinita, pero de tal manera llega a ser un Todo que no deje de ser la Unidad fundamento del conjunto absoluto: por ello, los atributos si bien son un conjunto infinito, no se distinguen de su esencia no sólo en cuanto conjunto, sino incluso cada uno singularmente, pues de lo contrario quebraría la unidad fundamental²²⁹.

— Por su parte, el Todo o Dios fundamentado es a su vez causa sui pero a manera de fundamentado. La *Natura naturata* es, en efecto, una unidad infinita que se expresa en una infinitud de modos, pero no es tan una que llegue a perder su diversidad específica, y así los modos infinitos aunque sean equivalentes entre sí en extensión y poder constituyen una identidad de hecho no de derecho²³⁰.

Quizá nuestro hallazgo pueda esclarecerse exponiéndolo en términos de causalidades. Es obvio que, si las actividades conjuntas de eficiencia y formalidad originan una identidad, la consideración parcial de la eficiencia en relación a dicha identidad ha de incluir necesariamente la formalidad, y viceversa, la consideración parcial de la

²²⁸ Cfr. TB, I, cc. VIII y IX, LP, pp. 96-97.

²²⁹ Podríamos expresarlo de esta manera: la esencia de la substancia admite dos consideraciones, una en si misma —y así es única— y otra en cuanto expresada en una infinitud de atributos —y así hay infinitas esencias. Cada atributo es, pues, una cierta esencia de Dios que se distingue de la esencia total con distinción de razón (cfr. EMG, I, Prop. X, Esc., CG, II, p. 32; CM, II, c. V, CG, I, p. 258). Por ello, los atributos no son partes, ni su conjunto una suma (cfr. EMG, I, Prop. XII, Dem., CG, II, p. 53).

²³⁰ Los modos infinitos, absoluto y derivado, se distinguen entre sí modalmente (cfr. EMG, I, Props. XXII y XXJJI, CG, II, p. 63-66), pero como son eternos e infinitos —es decir, causados por Dios— de hecho constituyen un todo (cfr. TB, I, c. IX, LP, pp. 96-97; y EMG, I, Prop. XXIX, Esc., CG, II, p. 71). Ya NICOLÁS DE CUSA decía que la unidad de la criatura consiste en la pluralidad (cfr. *De Doct. Ign.*, II, c. II, § 100, p. 16).

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

formalidad en dependencia de aquella identidad implicará a la eficiencia. Pero el modo como esté la formalidad en la eficiencia no podrá ser nunca estrictamente formal, ni viceversa. La formalidad sólo puede darse en la eficiencia —supuesto que su actividad sea diversificante— como variedad infinita de cualidades, potencias o eficiencias (atributos), todas por lo demás equivalentes e idénticas. La eficiencia, de su lado, puede hacer acto de presencia causal dentro de la formalidad como unificación de las infinitas partes, individuos o formas, todos distintos en su singularidad (unidad de los modos finitos en los infinitos). Pero ninguno de los dos sentidos causales que construyen la identidad puede darse de hecho por separado, podrán considerarse aisladamente, y entonces tendremos los resultados descritos, mas nunca verificarse separadamente. De ahí que la causación de la multiplicidad infinita de modos por la substancia, o lo Uno, sea absolutamente necesaria²³¹.

Así pues, la realidad absoluta puede ser considerada igual que la intelección, como un proceso expresivo que va necesariamente de lo implícito eficiente a lo explícito formal. En ambos términos del proceso se contiene la totalidad de distinta manera. En lo implícito eficiente se da lo absoluto sintéticamente, viniendo a ser un compendio de la totalidad, y esta coincidencia con la totalidad permite su identificación con Dios o la *Natura naturans*²³². En cambio, lo explícito formal contiene a lo absoluto analítica o fraccionadamente, lo cual posibilita una consideración de cada individuo como distinto de Dios, pero no sólo del Dios-Uno-Eficiente (Substancia y Atributos) sino también del Dios-Todo-Formal (Modos infinitos)²³³.

²³¹ EMG, I, Prop. XVI, CG, II, p. 60.

²³² En la Def. VI de EMG, I, encontramos juntas las dos definiciones o consideraciones posibles de Dios: la consideración sintética (ente absolutamente infinito) y la consideración analítica fundamental (conjunto de infinitos atributos).

²³³ La *Natura naturata* es «Dios expresado», o sea, la situación formal o extensiva de lo divino.

Con esta última puntualización hemos querido señalar que la consideración del individuo o parte finita en su singularidad irreductible lo opone, en el sistema espinosiano, no sólo a la *Natura naturans*, sino a la Naturaleza total, y lo acerca a la pura negatividad o nada. De hecho, la definición de lo finito en la EMG se opone inmediatamente a la definición o noción de *causa sui*²³⁴. El alcance de estas precisiones puede condensarse en este pensamiento: la diferencia entre lo finito y lo infinito no es la diferencia entre la substancia y sus modos —hay modos infinitos—, ni nace de la diversidad entre la causa y el efecto, que en esta filosofía son coprincipios de la identidad total. Propiamente hablando, lo finito estricto, lo idéntico o meramente negativo no tiene cabida en el sistema espinosiano: la esencia de cualquier modo finito causa en sí un proceso al infinito, y su existencia es la concreción de un conjunto infinito de causas finitas esto es, de un proceso al infinito al revés, o de un proceso del (*ab*) infinito. Cada parte del Todo es un infinito en acto dotado de una existencia determinada: finito es, pues, dentro de este sistema lo parcialmente infinito²³⁵.

A esta altura de nuestra exposición puede ya entreverse la profunda afinidad existente entre nuestra interpretación de ESPINOSA y la fórmula fundamental del sistema universal propuesta por SCHELLING en la exposición de su propio sistema²³⁶:

²³⁴ Cfr. EMG, I, Def. II, CG, II, p. 43. Esta definición viene inmediatamente detrás de la de *causa sui* y expresa el concepto polarmente opuesto, lo mismo que ocurre con las definiciones de Substancia y Modo. Por lo tanto, una cosa es finita cuando no es *causa sui* perfecta y total.

²³⁵ Todo individuo finito es en su positividad un *Deus quatenus*, y en su negatividad, pura nada. En el fondo, para ESPINOSA todo es infinito: hay lo absolutamente infinito, lo genéricamente infinito, lo infinito por razón de sus causas y lo numéricamente infinito (cfr. EP, XII, CG, IV, pp. 52-62).

²³⁶ Cfr. *Darstellung meines Systems...*, § 46, Ausgew. Werke, Schriften 1801-1804, p. 37.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

$$\begin{array}{ccc} + & & + \\ A=B & & A=B \\ \hline & & A=A \end{array}$$

En esta fórmula A y B son dos series, la de las potencias ideales y la de las potencias reales. Ambas series son perfectamente equivalentes al conjunto total (A=B), pero cada una a su manera, por ello se acentúa en cada extremo su predominio relativo con el signo +. A=A es la expresión de la identidad, su situación central debe ser relacionada con la idea del magnetismo: si se entiende que esa línea es un imán, el punto de coincidencia e indiferencia absoluta es el centro. La identidad no es, pues, un tercero en discordia, sino meramente la coincidencia y equilibrio entre las dos series. Naturalmente, las diferencias entre el sistema de ESPINOSA y el de SCHELLING son grandes desde el punto de vista de los contenidos, pero no desde el punto de vista funcional del hallazgo especulativo, que es común a todas las filosofías del absoluto.

Quizá lo prolijo de este párrafo haya obscurecido su unidad y sentido, una mirada retrospectiva podrá sin duda ayudarnos a recobrar la visión de conjunto. Éstos han sido sus pasos capitales:

— La relación de la idea al sujeto se nos ha presentado como una relación intrínseca, pero derivada, hasta el punto de quedar constituida en un modo o accidente propio producido por la substancia.

— Por su parte, la idea en la medida en que está unida a Dios se nos revela dotada de una doble actividad: esencial o ideativa, existencial o genética.

— El análisis de la actividad esencial o ideación ha resultado sumamente complejo: ante todo, por ser una operación de identidad que consta de dos coprincipios, a la manera de una expresión, que puede ser entendida como una identidad con dos elementos en distinta situación; pero además, dicha actividad es entendida como intuitiva, siendo lo que percibimos más clara y distin-

tamente; por último, ella deviene el modelo universal de toda auténtica actuación incluida la *causa sui*.

— De este modo, la pertenencia de la idea a la substancia queda explicada como una comunidad de naturaleza o identidad, y su derivación, como la articulación de dos coprincipios.

§ V. 1. De acuerdo con el programa propuesto al inicio de este capítulo, sólo nos queda por ver las relaciones que guardan la idea y la cosa. En el párrafo anterior veíamos cómo, por ser intelección e intelecto, la idea perdía el carácter de objeto y asumía las funciones subjetivas del conocer. Examinemos algunos textos pertinentes:

«La idea verdadera.., es algo diverso de su ideado: ya que una cosa es el círculo y otra la idea del círculo. Pues la idea del círculo no es algo que tenga periferia y centro como el círculo, ni la idea del cuerpo es el mismo cuerpo...»²³⁷.

«Luego, si se dice: eso puede ser afirmado de la idea, mas no de la cosa misma, se equivoca uno, pues la idea de un atributo no existe materialmente; así, lo que se afirma no pertenece ni a la cosa misma ni a lo que de ella es afirmado; hay, pues, una gran diferencia entre la idea y su ideado. Y, por consiguiente, lo que se afirma de la cosa no se lo afirma de la idea y viceversa»²³⁸.

Dejando para después el análisis del complejo razonamiento de este segundo texto, comencemos por destacar la equiparación que se hace en las últimas líneas, de objeto y cosa²³⁹. De ellas se desprende que la pérdida del carácter objetivo por parte de la idea conlleva un desplazamiento del mismo a la cosa²⁴⁰. Una vez más nuestro autor se aparta de DESCARTES, para quien la idea alberga

²³⁷ DIE, CG, II, p. 14.

²³⁸ TB, I, c. I, LP, § 3, en nota, p. 72.

²³⁹ En ESPINOSA, objeto, ideado y cosa son sinónimos, como se puede comprobar consultando tales voces en *Lexicon Spinozanum* de E. GIANCOTTI.

²⁴⁰ Cfr. EMG, II, Props. XI y XIII, CG, II, pp. 94 y 96, donde se asevera que el objeto de nuestra idea es el cuerpo.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

dos dimensiones, una respectiva al sujeto y otra a la cosa²⁴¹. ESPINOSA parece acercarse aquí a los escolásticos²⁴² y, desde luego, su postura puede calificarse de máximo realismo, puesto que el objeto inmediato del conocimiento es la cosa misma.

Y este es el sentido de la distinción radical entre idea e ideado que expresa el primer texto: idea e ideado se distinguen tanto como el pensamiento y las cosas. Pero, no se olvide, ambos se distinguen como cosa y cosa, no como lo real y lo irreal²⁴³.

Más atrevido es aún el segundo de los textos, cuyas últimas líneas vienen a decir en su sentido genuino que la diferencia entre la idea y las cosas o ideados es tan radical que incluso las ideas-de-las-cosas y las ideas-de-las-ideas son heterogéneas²⁴⁴: las ideas de las ideas serían puros modos del pensamiento, mientras que las ideas de las cosas serían entes reales²⁴⁵. Entendido así, puede aclararse fácilmente su enmarañado contenido. En efecto, este texto se sitúa inmediatamente detrás de un establecimiento *a priori* de la existencia de Dios, establecimiento que puede condensarse de este modo: Dios es definido como el ser que tiene infinitos atributos; ahora bien a la naturaleza de una cosa a la que pertenecen infinitos atributos deberá pertenecer el atributo de la existencia, lue-

²⁴¹ Cfr. *IV.^{as} Resp.*, AT, IX, 1, p. 180.

²⁴² A partir de CAPREOLO la mayoría de los escolásticos, incluido SUAREZ, denominan «*conceptus objectivus*» a la cosa misma (cfr. RAMÍREZ, *De Analogia*, I, Secc. I, c. II, Art. 2, B, § I, a. 284, p. 486).

²⁴³ Cfr. § III de este capítulo, p. 89.

²⁴⁴ «Lo que se afirma de una cosa» es la idea de esa cosa, y «lo que se afirma de una idea» es la idea de una idea, pues no hay afirmación fuera de la idea (EMG, II, Prop. XLIX, CG, II, p. 130).

²⁴⁵ Refiriéndose a los entes de razón, dice ESPINOSA: «*Unde clare patet hos modos cogitandi non esse ideas rerum nec ullo modo ad ideas revocari posse; quare etiam nullum habent ideatum quod necessario existit aut existere potest*» (CM, I, c. I, CG, I, p. 234). Aunque las ideas derivadas no son entes de razón a lo clásico, sí son puros modos o formas del pensamiento que carecen de objeto extramental (cfr. EMG, II, Prop. XXI, CG, II, p. 109). En cambio, las ideas de las cosas son ideas reales y existentes con independencia del intelecto que las percibe (cfr. EMG, II, Prop. XI, Dem., CG, II, p. 94).

go Dios existe²⁴⁶. La dificultad natural de esta prueba estriba en el salto del orden del pensar al del ser, y ESPINOSA sale al paso de dicha dificultad en el texto citado. La solución espinosiana consiste en subrayar que la idea de un atributo es la idea de una cosa, no un mero modo del pensamiento o idea de una idea, por tanto lo que se afirme de un atributo no podrá ser un ente de razón o puro modo del pensar, sino una idea real y verdadera. Dicho más claramente, para nuestro autor carece de sentido la posibilidad de un paso o salto del orden del pensar al de las cosas, pues el pensamiento no puede salir de sí mismo sin dejar de ser él mismo; por ello advierte de modo expreso que la idea de un atributo no existe materialmente, aunque sea real. Todo lo más, puede suceder que confundamos un tipo de ideas o conocimiento con otro, por eso conviene distinguir lo que se afirma de una idea y lo que se afirma de una cosa, pues siendo heterogéneos resultaría ilegítimo el intercambio de sus ideas respectivas, las cuales son también entre sí heterogéneas. Pero eso no ocurre en el caso de la idea de atributo, luego de la idea de atributo se puede concluir que en el concepto de Dios se incluye necesariamente la existencia²⁴⁷.

Por encima de lo anecdótico, la enseñanza ofrecida en estos textos de cara a nuestro propósito consiste en declarar que la relación de la idea con el objeto es en algún sentido distinta a la relación de la idea con la substancia, pues hemos visto que la idea de una cosa se diferencia de la idea de una idea, es decir, de la ideación o facultad de formar ideas que compete al intelecto en la medida en que se relaciona con la substancia. Pero, ¿qué clase de relación media entre la idea y el ideado?

Lo enrevesado de la respuesta a esa pregunta se per-

²⁴⁶ TB, I, c. I, LP, § 3, en nota, p. 72.

²⁴⁷ No nos interesa aquí analizar las dificultades que plantea esta demostración de la existencia de Dios en sí misma y en el conjunto del sistema (v. gr.: el uso de la voz atributo en este contexto), sino únicamente ver cómo salva la objeción del tránsito lógico de la existencia pensada a la existencia real.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

fila desde el momento en que es advertida la heterogeneidad de ambos extremos en la filosofía espinosiana. Y así propone la EMG:

«Ni el cuerpo puede determinar la mente a pensar, ni la mente puede determinar el cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a ninguna otra cosa (si es que la hay)»²⁴⁸.

Este enunciado se demuestra mediante recurso a la diversidad de atributos a que pertenecen el cuerpo y el alma, siendo por tanto válido para excluir las relaciones entre los modos de cualquier otro atributo y las ideas correspondientes. La raíz de tan radical exclusión de influencias estriba en que las cosas que no tienen nada en común, no pueden ser causa unas de las otras²⁴⁹. Según esto, ¿qué relación cabrá entre dos cosas que nada tienen en común?

Sucede, sin embargo, que para ESPINOSA toda idea verdadera es idea de una cosa u objeto, es decir, tiene ideado y, para mayor asombro nuestro, a su vez todo ideado o cosa es objeto de una idea²⁵⁰. ¿Cómo conciliar aquella heterogeneidad y esta correspondencia biunívoca?

Para explicar dicha paradoja se suele recurrir a la doctrina del paralelismo. El paralelismo consiste en una trasposición del pensamiento de LEIBNIZ²⁵¹ a las relaciones entre la idea y el ideado espinosianos, pues no existe en nuestro autor ése ni ningún otro término concreto que conceptualice la peculiaridad de aquellas relaciones. LEIBNIZ concibe sus mónadas como universos cerrados

²⁴⁸ EMG, III, Prop. II, CG, II, p. 141.

²⁴⁹ EMG, I, Prop. III, CG, II, p. 47. Para ESPINOSA no hay más relaciones que las causales (DIE, CG, II, p. 16, en nota).

²⁵⁰ Cfr. CM, I, c, I, CG, I, p. 234 (las ideas que no son ideas de cosas no son ideas reales, sino puros modos del pensar); cfr. también EMG, II, Prop. XI, Dem., CG, II, p. 52, donde dice que las ideas de las cosas inexistentes son ideas inexistentes. Por otra parte, no hay ideado sin idea, o, mejor, todos los entes tienen su idea (EMG, II, Prop. XIII, Esc. CG, II, pp. 96-97).

²⁵¹ Cfr. DELEUZE, *Spin. et le probl. de l'expr.*, p. 65.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

carentes de relaciones entre sí. La causalidad real es también, en su sistema, immanente y consiste en el despliegue de las posibilidades internas de cada mónada. Siendo toda mónada un microcosmos o reflejo del universo, no es difícil adivinar que tal despliegue será idéntico en todas, aunque con diversos acentos cualitativos en cada una según el modo y el momento en que haya sido producida por Dios. La maestría del divino hacedor garantiza, por otra parte, una exacta sincronización de dichos despliegues, de manera que dan la impresión de una causalidad directa entre ellas²⁵². Esto es, precisamente, lo que se entiende por paralelismo: la perfecta coincidencia de los despliegues causales en seres absolutamente independientes entre sí, cuya garantía radica en la identidad de origen.

La aplicación del paralelismo a las relaciones idea-ideado en la filosofía espinosiana viene sugerida por la famosa proposición VII de EMG II:

«El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas»²⁵³.

Si añadimos esta identidad de orden y conexión a la expresa negativa de toda interacción entre idea e ideado anteriormente indicada, se comprende cuán fácil es caer en la tentación del paralelismo.

Recientemente, sin embargo, algunos autores han hecho ver la insuficiencia del paralelismo a la hora de explicar las relaciones entre idea e ideado en el sistema espinosiano²⁵⁴. ESPINOSA afirma que idea y cosa constituyen una sola y misma realidad, esto es, son idénticas, lo cual

²⁵² Este resumen de la doctrina leibniziana puede comprobarse fácilmente en su *Monadología*, Obras, vol. I, pp. 447-466.

²⁵³ CG, II, p. 89.

²⁵⁴ La opinión que sostiene el paralelismo es casi universal, sólo algunos autores lo deniegan, y. gr.: J. LAGNEAU, *Quelques notes...*, p. 398; S. ZAC, *o. c.*, pp. 96 ss., y 131 55.; MILLET, *La pensée de Spin.*, pp. 44-45. Otros no consiguen centrar el problema (cfr. FURLAN, *Idea y concepto...*, pp. 36 ss.).

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

es bastante más que un mero paralelismo. Nuestro autor insiste de modo especial en la unidad idéntica de cuerpo y alma, así como en la de los atributos y la substancia²⁵⁵. Pero tampoco dan estos autores una justificación suficiente de la distinción, explícita e indudable, de la idea y su objeto, por una parte, y de la identidad de ambos, por otra.

2. Nosotros sostenemos que ni el paralelismo de idea y cosa es absoluto, ni su identidad es simple. A nuestro juicio, coexisten en la doctrina espinosiana un cierto paralelismo junto con una identidad compleja.

A) Ante todo, sostenemos que el paralelismo entre la idea y el ideado no es absoluto o, con otro giro, que el paralelismo gnoseológico no se reduce al paralelismo ontológico, esto es, al paralelismo entre los atributos infinitos de la substancia. En efecto, la idea de Dios o intelecto infinito, prototipo y causa de todas las ideas, es un modo infinito que, según vimos, pertenecía a la *Natura naturata* u orden de los efectos y manifestaciones²⁵⁶. Si existiera un paralelismo total, es decir, si el paralelismo gnoseológico fuera reductible al ontológico, el ideado que correspondería en propiedad a dicha idea infinita serían los modos infinitos de los otros atributos, v. gr.: el movimiento y el reposo, en el atributo extensión. Pero el ideado que realmente corresponde en la doctrina espinosiana a la idea de Dios son los propios atributos divinos que constituyen la *Natura naturans*²⁵⁷. Es necesario, pues, que el paralelismo idea-ideado no se resuelva en el paralelismo interatributivo.

²⁵⁵ Cfr. EMG, II, Prop. VII, Esc., CG, II, p. 90; III, Prop. II, Esc., CG, II, pp. 141-142.

²⁵⁶ Cfr. § IV de este cap., p. 136.

²⁵⁷ Cfr. EMG, I, Prop. XXX, CG, II, p. 71; EMG, II, Prop. III, CG, II, p. 87. Que los atributos constituyan la *Natura naturans*, puede verse en EMG, I, Prop. XXIX, Esc., CG, II, p. 71.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Tampoco es que la ruptura del paralelismo ontológico en las relaciones idea-ideado se deba a un privilegio intrasistemático de la idea, a saber, a la especial situación de la idea dentro del sistema²⁵⁸. De ser así, podría pensarse que el paralelismo gnoseológico es un episodio parcial dentro del paralelismo ontológico total. Pero apelar a la idiosincracia del pensamiento equivale a ignorar el verdadero alcance del problema, pues poco importaría que, en vez de la idea infinita, fuera cualquier otro modo infinito de los restantes atributos el que expresara la totalidad de la esencia divina: la auténtica dificultad estriba en que, por muy infinito que sea, un modo de un atributo pueda expresar la totalidad de la esencia substancial, cuando la propia substancia requiere una infinitud de atributos —con sus modificaciones respectivas— para expresar su plenitud. Así pues, la apelación a la peculiaridad de la idea, lejos de resolver la irreductibilidad de los paralelismos, no pasa de ser una distracción mental respecto del problema.

En segundo lugar, una identidad simple e inmediata entre idea y cosa destruiría tanto su diversidad específica como la independencia operativa de ambas, más arriba apuntada. Por ejemplo, una identidad entendida según la mera noción de potencia activa, o bien no explica la pluralidad intrínseca de lo Uno espinosiano, o bien destruye su unidad: por cuanto el concepto de potencia activa o se entiende como acto puro —y así debe hacerse en esta filosofía—, y entonces no incluye en sí mismo la pluralidad, o se entiende como acto mezclado de pasividad, y entonces difícilmente resultará inteligible la identidad de causa y efecto, es decir, la inmanencia tal como la entiende nuestro autor²⁵⁹.

²⁵⁸ Esa es la opinión de G. DELEUZE, cfr. *Spin. et le probl.*, pp. 36-59 y 62. La ausencia de privilegios en la idea se fundó ya en la p. 91 de este capítulo.

²⁵⁹ S. ZAC cree que puede resolver el problema con la idea de potencia o de vida (*o. c.*, p. 99).

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

B) La respuesta a tan intrincado problema requiere ciertamente una ampliación de datos que permita abordarlo en toda su extensión y profundidad. Comenzaremos por algunas puntualizaciones:

a) Notemos en primer lugar que la relación idea- ideado es universal, no restringida a un área particular de la realidad. Cuando ESPINOSA, en el «Apéndice» al TB, intenta definir la noción de alma, se cuida expresamente de hallar una definición que valga no sólo para el hombre y los seres extensos, sino para cualquier otro ente, es decir, una definición del alma en general, y dice:

«La esencia del alma consiste, pues, en ser dentro del atributo pensamiento una idea o una esencia objetiva que nace de la esencia de un objeto que existe realmente en la naturaleza. Digo de *un objeto que existe realmente...*, sin precisar ninguno de antemano, a fin de comprender no sólo las modificaciones de la extensión, sino también las modificaciones de todos los atributos infinitos, que tienen un alma lo mismo que la extensión»²⁶⁰.

Igualmente explícito es este otro texto de EMG:

«Pues las cosas que hasta ahora hemos mostrado son ciertamente comunes y no atañen a los hombres más que a los restantes individuos, los cuales, aunque en diversos grados, sin embargo están todos animados. Porque de cada cosa se da necesariamente una idea en Dios, de la cual es causa Dios del mismo modo que de la idea del cuerpo humano: y, por tanto, cuanto dijimos de la idea del cuerpo humano, eso mismo ha de ser dicho necesariamente de la idea de cualquier otra cosa»²⁶¹.

Dejando aparte las cuestiones de psicología implicadas en estos textos y que suelen acaparar la atención de los comentaristas, nos interesa destacar en ellos dos he-

²⁶⁰ TB, Apend. sobre el alma humana, LP, § 9, p. 149.

²⁶¹ EMG, II, Prop. XIII, Esc., CG, II, p. 96.

chos importantes: 1. para ESPINOSA, todas las cosas tienen su idea; 2. lo mismo que idea y cuerpo definen al hombre, idea y cosa son elementos constitutivos de la definición y esencia de todo individuo, incluido el individuo total o naturaleza²⁶².

b) Advirtamos, en segundo lugar, cómo en esos textos, igual que en la famosa proposición VII de EMG II, tras la voz «objeto» o «cosa» se encierra una variable universal que da cabida no sólo a los modos de la extensión, sino a los de todos los otros atributos. Al hablar de relaciones entre idea e ideado, estamos conjugando, por consiguiente, un modo determinado del atributo pensamiento con un modo de cualquier otro atributo, esto es, una cosa determinada con una indeterminada, una constante con una variable —en términos lógicoformales. Si no queremos contradecir la equivalencia expresamente sostenida por nuestro autor entre los distintos atributos²⁶³, deberá admitirse que la idea es utilizada aquí en un nuevo sentido adecuado a la universalidad de su oponente polar —la cosa—, y que, por tanto, estamos ante una consideración general, no intrasistemática, sino trascendental al sistema, de idea e ideado.

c) En tercer lugar, la propia denominación de «ideado» dice ya una clara referencia a la idea, y, por su parte, la expresión «esencia objetiva» con que se designa comúnmente a la idea en las obras de ESPINOSA²⁶⁴, sugiere también una intrínseca respectividad de la idea a la cosa. Esta mutua referencia nominal se ve refrendada por las definiciones de uno y otra:

«Por el nombre de Ente entiendo todo aquello que, cuando es percibido clara y distintamente, encontra-

²⁶² El origen de la naturaleza es individual (cfr. DIE, CG, II, p. 29), y por ello su definición incluye la idea (cfr. EMG, I, Def. III, CG, II, p. 45).

²⁶³ TB, Apénd. sobre el alma humana, LP, § 11, p. 150.

²⁶⁴ Cfr. DIE, CG, II, p. 15.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

mos que existe de modo necesario o al menos que puede existir»²⁶⁵.

«El esse de /a idea se dice en cuanto que todas las cosas están contenidas objetivamente en la idea de Dios»²⁶⁶.

De estos textos se deduce que cosa e idea son mutua e intrínsecamente referentes, como lo revelan en cada caso las fórmulas «cuando es percibido» y «todas las cosas» de las respectivas definiciones. En conclusión, la idea y el ideado se complican entre sí.

Según las precedentes puntualizaciones, la relación idea-ideado es una relación universal, trascendente al sistema y cuyos términos se coimplican mutuamente. Puede ya atisbarse por qué derroteros se encamina nuestra solución: idea e ideado son dos coprincipios del sistema; pero esto es sólo un adelanto sugestivo que debe ser sostenido y demostrado con precisión.

C) Desde luego el texto decisivo para determinar las relaciones idea-ideado es la proposición VII de EMG u. Vamos a iniciar su análisis por el escolio que le sigue, invirtiendo el orden de exposición espinosiano:

«Antes de proseguir adelante, conviene que traigamos aquí a la memoria lo que más arriba hemos mostrado, a saber, que cuanto puede ser percibido por el intelecto infinito como constituyendo la esencia de la substancia, todo eso pertenece tan sólo a una única substancia, y, por consiguiente, que la substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia que es comprendida ora bajo uno, ora bajo otro atributo. Así también un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras lo que ciertos hebreos parece que vieron como entre nieblas, los cuales, a saber, establecen que Dios, el intelecto de Dios y las cosas por él entendidas son uno y lo mismo»²⁶⁷.

²⁶⁵ CM, I, c. I, CG, I, p. 233.

²⁶⁶ CM, I, c. II, CG, I, p. 238.

²⁶⁷ CG, II, p. 90.

El presente fragmento contiene tres afirmaciones absolutamente paralelas: unidad y pluralidad de la substancia, unidad y pluralidad de los modos, unidad y pluralidad de la intelección. A su vez, cada una de estas tres afirmaciones se articula en tres momentos: intelecto infinito-atributos-substancia, idea-cuerpo-modo finito, intelecto divino-cosas-Dios. Quizás esto no aparezca inmediatamente en la tercera de las afirmaciones, puesto que en lugar de una terna ESPINOSA parece hablar de cuatro elementos: Dios, su entendimiento, las cosas y la identidad de los tres. Pero la identidad de lo inteligente, el intelecto y lo entendido, no sólo según los susodichos autores hebreos, sino incluso según los peripatéticos en quienes se inspiran²⁶⁸, se realiza en Dios, que es acto puro. Nos encontramos, pues, también aquí con una terna: intelecto infinito-cosas-Dios, que ESPINOSA asume por vía de aclaración, confirmando así de manera efectiva la ejemplaridad del intelecto respecto del sistema, que señalamos en el párrafo anterior.

De cada terna, los dos primeros momentos son opuestos entre sí, y el tercero es su identidad, por ello la fórmula común en que se resuelven las tres afirmaciones es «*una eademque*» o «*unum et idem*». Donde mejor aparece ese ritmo es en la segunda terna, pues en ella el tercer momento carece de denominación específica, es simplemente la identidad de los otros dos. Sin embargo, por otros textos²⁶⁹ sabemos que esa identidad es precisamente un individuo finito, individuo que se expresa alternativamente en las series causales de uno u otro atributo. Por tanto, el individuo finito no es un *tertium quid* en el que se reduzcan a unidad sus componentes, sino la mismísima identidad de sus componentes. Lo mismo debe entenderse de Dios-las cosas y el intelecto: Dios no es un tercer término en el que se resuelva la oposición de intelecto-

²⁶⁸ Cfr. *Doctor Perplex.*, I, c. LXVII, pp. 121 ss.; *Dial. Amo.*, II, pp. 150-151 (ver GENTILE, *L. Ebreo e Spin.*, p. 125); *Summ. Th.*, I, Quaest. 14, Art. 2 in c., BAC., I, pp. 106-107; *Metaph.*, XII, 9, 1074b.

²⁶⁹ Cfr. EMG, III, Prop. II, Esc., CG, II, p. 141.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

inteligido, sino la identidad misma de lo entendido y el entender, y eso es lo que distancia a ESPINOSA de los peripatéticos. Por último, la primera terna requiere alguna aclaración, pues en el texto no son mentados los infinitos atributos, sino sólo dos de ellos, de manera que en vez de la oposición intelecto-atributos sólo aparece la oposición pensamiento-extensión. Sin embargo, la expresión «cuanto puede ser percibido por el intelecto infinito como constituyendo la esencia de la substancia» no es más que la definición general de atributo, por lo que la mención del pensamiento y de la extensión se hace a título de mera consecuencia práctica. Si la substancia resuelve la oposición pensamiento-extensión, es porque ella misma resuelve, con antecendencia lógica, la oposición intelecto- atributos. En todo caso es innegable que en la propia noción de substancia vienen reunidos el intelecto y los atributos, según sugiere su definición:

«Por substancia entiendo aquello que es en sí y es concebido por sí, esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, por el que deba ser formado»²⁷⁰.

Lo en sí es la esencia «formal» o cosa; lo concebido por sí incluye una referencia al concepto, esencia objetiva o idea. Queda, pues, claro que idea e ideado dan lugar en todos los niveles a una identidad compleja, pues son una sola y misma cosa articulada en dos momentos y que se manifiesta alternativamente ora bajo uno, ora bajo otro.

Henos, pues, de nuevo ante una identidad compleja integrada por dos elementos, que ahora son caracterizados como idea e ideado, tanto a nivel de atributos como a nivel de modificaciones. Podemos de esta manera aplicar aquí la misma hipótesis que en el párrafo anterior nos sirvió para explicar la *causa sui* y la actividad intelec-

²⁷⁰ EMG, I, Def. III, CG, II, p. 45.

tiva: la idea y el ideado serían coprincipios de una identidad, es decir, se relacionan como elementos constructivos del sistema. Pero, si su identidad ha quedado esclarecida, nos queda ahora por investigar la razón y el alcance de sus diferencias.

Continuaremos nuestra marcha hacia atrás en el análisis de la proposición VII de EMG II. El corolario de dicha proposición presenta sumo interés para nosotros:

«De lo cual se sigue que la potencia de pensar (*cogitandi*) de Dios es igual que su potencia actual de obrar (*agendi*). Esto es, cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo eso se sigue objetivamente en Dios con el mismo orden y la misma conexión a partir de la idea de Dios»²⁷¹.

Es éste un texto importantísimo en donde ESPINOSA por vez primera menciona la existencia de dos sentidos o dimensiones de la potencia divina. Hasta ahora la 1.^a parte de la EMG había desarrollado la *potentia agendi* común a Dios y a los entes finitos, pero el presente corolario nos propone la existencia de otra potencia par en extensión y poder a aquélla, la *potentia cogitandi*²⁷². A tenor del texto, una y otra se diferencian como producción formal y objetiva, respectivamente, lo que nos remite a cierta dualidad expresa en otros lugares: la dualidad entre esencia objetiva y esencia «formal», donde la esencia «formal» era la consideración en sí o como cosa, y la esencia objetiva era la consideración relativa o como idea²⁷³. La *potentia agendi*, según esto, es el despliegue de

²⁷¹ CG, II, p. 89.

²⁷² Cfr. EMG, I, Prop. XXXIV, Dem., CG, II, p. 77; EMG, II, Prop. III, Esc., CG, II, p. 87.

²⁷³ Cfr. DIE, CG, II, pp. 14-15. Para distinguir el uso espinosiano de la voz «formal» del uso que nosotros hacemos de esa misma voz, la pondremos de ahora en adelante entre comillas cuando nos refiramos al sentido espinosiano. La diferencia entre ambos usos estriba en que ESPINOSA denomina con ella a la cosa en sí misma, siguiendo a DESCARTES (cfr. *II.^{as} Respuestas*, Apend. geométr., Def. IV, AT, IX, 1, p. 125), mientras que nosotros la utilizamos en relación con el sentido causal que designa.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

la productividad de las cosas, y la *potentia cogitandi*, el de las ideas. Naturalmente, al ser los atributos las cosas por antonomasia, la *potentia agendi* estará constituida por los infinitos atributos o esencia divina. La *potentia cogitandi*, empero, no es el atributo pensamiento, como podría esperarse, sino la idea infinita según la cual Dios conoce infinitas cosas en infinitos modos²⁷⁴. Pero, puesto que esta última afirmación es punto neurálgico de toda nuestra interpretación de ESPINOSA, convendrá allegar alguna prueba directa de la misma. He aquí un texto terminante:

«Por lo que se refiere a la mente humana, también pienso que es una parte de la Naturaleza; porque establezco, a saber, que se da también en la Naturaleza una potencia infinita de pensar, la cual en cuanto infinita contiene en sí objetivamente toda la Naturaleza, y cuyos pensamientos proceden del mismo modo que la Naturaleza, que, sin embargo, es su ideado.

Después establezco que la mente humana tiene esa misma potencia, no en cuanto infinita y captadora de toda la Naturaleza, sino finita, a saber, en cuanto tan sólo percibe el cuerpo humano, y por tal razón estatuyo que la mente humana es una parte de un cierto intelecto infinito»²⁷⁵.

El último punto, además de enseñarnos que los modos finitos tienen también su *potentia cogitandi*, nos cerciora de que el intelecto infinito es la *potentia cogitandi* infinita y comprensiva de toda la Naturaleza, ya que la mente humana tiene una *potentia cogitandi* finita por ser parte del intelecto infinito.

De esta manera, el corolario de la proposición VII de EMG II nos da razón de cómo la identidad compleja de

²⁷⁴ K. FISCHER (o. c., p. 391) y L. MILLET (o. c., p. 45) creen que la *potentia cogitandi* es el atributo pensamiento. Pero la idea de Dios tiene suficientes atribuciones dentro del pensamiento de ESPINOSA como para poder ser calificada como tal (cfr. EMG, II, Prop. III y Prop. IV, Dem., CG, II, pp. 87-88).

²⁷⁵ EP, XXXII, CG, IV, pp. 173-174.

idea e ideado, establecida en el escolio, se desdobra en sendas series productivas o expresivas; la de los efectos «formales» o cosas y la de los efectos objetivos o ideas. De hecho, no es difícil comprender ahora el modo en que la relación trascendental idea-ideado origina en el orden predicamental o intrasistemático un paralelismo de expresiones: tal paralelismo no será más que la consecuencia de una consideración parcial de aquella identidad compleja. Expliquémonos: precisamente porque idea e ideado daban lugar a una identidad, dicha identidad debía ser compleja, y en la medida en que era compleja podía ser considerada parcialmente, es decir, en sus momentos. Ahora bien, la consideración parcial de idea e ideado tendrá que ser en ambos casos también idéntica, pues —según vimos— toda división de lo idéntico es a su vez idéntica; más aún, si lo idéntico es complejo, entonces la consideración de sus momentos o elementos por separado deberá ser complejamente idéntica, esto es, cada uno realizará tal identidad a su manera. Pero ésa es justamente la noción de paralelismo, una irreductible diversidad en todo equivalente o idéntica o, mejor ya ahora, el despliegue independiente de los dos coprincipios que integran la identidad compleja.

Con todo, aún no quedan agotadas las posibilidades informativas de aquel riquísimo corolario respecto de nuestra hipótesis. En efecto, la denominación de *potentia agendi*, concedida a una de las potencias divinas, implica una precisa cualificación metafísica, a saber, como causalidad eficiente, y así dice nuestro autor:

«De aquí se sigue que Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo [la consideración de] un intelecto infinito»²⁷⁶.

Aquí volvemos a encontrar contrapuestas las dos potencias anteriormente mencionadas, pero esta vez encar-

²⁷⁶ EMG, I, Prop. XVI, Cor. I, CG, II, p. 60.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

nadas en figuraciones más concretas, el intelecto infinito y la eficiencia.

Desde luego, que nosotros sepamos, la *potentia cogitandi* no viene cualificada metafísicamente de una manera directa en ningún texto, pero no es difícil obtener su especificación causal por vía de exclusión. Es un hecho que en las obras de nuestro autor no aparece otro sentido causal fuera de la eficiencia, a no ser la formalidad, puesto que la finalidad es excluida positivamente²⁷⁷ y la materialidad no constituye un sentido causal, sino que se identifica con un elemento intrasistemático, la extensión, es decir, con uno de los infinitos atributos de la Naturaleza²⁷⁸. En cambio, en la proposición XXXI de EMG V se nos dice:

«El tercer género de conocimiento depende de la mente como de una causa formal, en cuanto que la propia mente es eterna»²⁷⁹.

La mente es causa formal de conocimiento en cuanto eterna, esto es, en cuanto parte de la Naturaleza infinita, más en concreto, en cuanto parte del intelecto infinito. Es lógico, por ende, que el intelecto infinito o *potentia cogitandi* opere como causa formal.

Nuestra interpretación de las relaciones de idea e ideado concuerda, pues, perfectamente con la que dimos a la intelección y a la *causa sui*; idea e ideado actúan formal y eficientemente dando origen a una identidad, que al expresarse causa una expresión compleja según aquellos coprincipios, es decir, dos series expresivas, ambas esencialmente distintas, pero absolutamente coincidentes en su desarrollo. Cada una de estas series debe equivaler al conjunto a su manera, la serie de los efectos

²⁷⁷ EMG, I, Apend., CG, II, p. 80; EMG, IV, Pref., CG, II, p. 207.

²⁷⁸ EMG, I, Prop. XV, Esc., CG, II, p. 59, líneas 32-35; EP, LXXXIII, CG, IV, p. 334.

²⁷⁹ CG, II, p. 299.

eficientes admite un cierto grado de formalidad, sin perder su cualificación principal de eficientes; la de los efectos formales admite cierto grado de eficiencia, pero sin perjuicio de la preponderancia formal. Nótese, por último, que la coincidencia de ambas hipótesis no se reduce a una mera repetición, sino que hay entre ellas un verdadero progreso, puesto que la hipótesis expuesta en el párrafo anterior sólo probaba la ejemplaridad del proceso ideativo respecto del sistema, mientras que la actual prueba la trascendencia de la idea respecto de todo el sistema.

Aunque, según creemos, han quedado ya suficientemente dibujadas las líneas generales de nuestra solución al problema de las relaciones idea-ideado, aún no están perfectamente expuestas, debemos confesarlo. Y ante todo, es preciso matizar mejor la actuación de las causalidades eficiente y formal, pues si bien en el párrafo anterior dimos una cierta explicación de ellas por cotejo con la doctrina del peripato, todavía no se ha definido en qué consiste su juego concreto dentro de la identidad.

A ese respecto, recordemos primeramente que el corolario de la proposición VII de EMG II expresaba una cierta subordinación de la *potentia cogitandi* a la *potentia agendi* o, lo que es igual, de la serie expresiva de las ideas con relación a la serie expresiva de las cosas: la *potentia cogitandi* seguía el orden y conexión productivos de la *potentia agendi*. Decimos «subordinación» no «reducción», pues ¿qué sentido tendría afirmar que las ideas siguen el orden y conexión de las cosas, si no fueran distintas? Pero tal subordinación significa, por lo menos, que las cosas tienen un carácter modélico desde el punto de vista de la producción con respecto a las ideas. Y ¿no es esto palmariamente contradictorio con la ejemplaridad, sostenida anteriormente por nosotros de la ideación para con todo el sistema? No, la *potentia cogitandi finita* o intelecto humano era un modelo *para nosotros*, partes de la Naturaleza, y por tanto era un modelo intrasistemático; ahora, en cambio, la productividad del ideado es el modelo trascendental de toda pro-

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

ducción: ambas se distinguen y se compaginan lo mismo que la consideración parcial y la consideración absoluta de la identidad. Importa, no obstante, destacar que a nivel trascendental a quien corresponde determinar el orden y la conexión de los efectos es propiamente a la eficiencia o ideado, no a la formalidad o idea.

Por su parte, la formalidad se responsabiliza de la individuación o determinación singular de cada ente, como lo atestiguan los siguientes textos:

«Pues las cosas que hasta ahora hemos mostrado son ciertamente comunes y no atañen más a los hombres que a los restantes individuos, los cuales, aunque en diversos grados, están, sin embargo, animados todos. Porque de cada cosa se da necesariamente una idea en Dios, de la cual es causa Dios, del mismo modo que de la idea del cuerpo humano: y, por tanto, cuanto dijimos de la idea del cuerpo humano, eso mismo ha de ser dicho necesariamente de la idea de cualquier otra cosa»²⁸⁰.

«Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero si muchos individuos concurren de tal manera en una acción que todos sean a la vez causa de un mismo efecto, a todos los considero como una sola cosa singular»²⁸¹.

El primer texto, citado poco antes, afirma que todos los individuos, lo mismo que el hombre, están compuestos por un modo del pensamiento o idea y por un modo determinado de cualquier otro atributo. Naturalmente, si todo individuo singular está integrado por dos principios de los que uno es variable y el otro constante, el responsable directo de la individuación deberá ser el invariable, en este caso la idea.

En cuanto al segundo fragmento, nos viene a decir lo mismo pero por vía inversa. Para ESPINOSA un individuo singular no es un átomo indivisible²⁸², sino que la uni-

²⁸⁰ EMG, II, Prop. XIII, Esc. CG, II, p. 96.

²⁸¹ EMG, II, Def. VII, CG, II, p. 85.

²⁸² Cfr. PPMG, II, Prop. V, CG, I, p. 190. La unidad de los modos es estructural (EMG, II, Prop. XIII, Def. y Lem, IV-VII, CG, II, pp. 99-102).

dad de los modos finitos es tan sólo una unidad de acción compartida por el conjunto de entes que participan en ella. Tal unidad es, por tanto, la unidad de un conjunto, o sea, una unidad formal, de manera que el individuo singular o último reducto finito viene a ser también un infinito en acto, o mejor, un proceso al infinito actualmente dado.

Por donde resulta que, de una parte, la eficiencia ha asumido las funciones finales —orden y conexión— y, de otra, la formalidad hace las veces de la materia —individuación²⁸³. Parece natural, pues, que la eficiencia adquiera una cierta prioridad causal sobre la formalidad, de cuya prioridad es indicio la subordinación de ésta en el plano de las potencias, apuntada más arriba. Y si la eficiencia es la primera causalidad, la formalidad debe ser la última e improseguible, por lo que originaba, según vimos, un proceso al infinito. De hecho, la eficiencia es caracterizada como la potencia por la que Dios y las cosas todas son y obran²⁸⁴, es decir, como positividad causal; mientras que la formalidad viene descrita como adecuación, esto es, como lo que se ajusta a la norma o modelo de una manera total y completa²⁸⁵. Prioridad, ordenación y positividad serían las tres características funcionales de la eficiencia; la formalidad, de su lado, estaría determinada como subordinación, adecuación y procesualidad al infinito.

Antes de reanudar nuestra exposición queremos insistir en que la subordinación de la formalidad a la eficiencia no implica la reducción o eliminación de ésta. Esto significa que, si bien es el comienzo y la positividad, la eficiencia no agota toda la causalidad real, sino que su

²⁸³ No insinuamos que ESPINOSA admita ninguna causa final, puesto que la rechaza expresamente junto con la idea de una ordenación extrínseca de las cosas (cfr. EMG, I, Apend., CG, II, pp. 77-83), tan sólo afirmamos que la eficiencia hace algunas funciones que normalmente se atribuyen a la causalidad final dentro de las relaciones causales.

²⁸⁴ EMG, I, Prop. XXXIV, Dem., CG, II, p. 77.

²⁸⁵ EMG, V, Prop. XXXI, Dem., CG, II, p. 299.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

positividad se ejerce sobre la formalidad, la cual, aunque subordinada, añade a la eficiencia aquella concreción que la completa. Con ello podemos aclarar en qué sentido dentro de esta filosofía el efecto no se reduce a la causa, sino que origina junto con ella la identidad total: pues la causalidad formal, que encarna a nivel trascendental la razón de efecto, no se reduce al coprincipio eficiente, sino que lo completa y termina. Así se comprende hasta qué punto en el planteamiento espinosiano los modos son causa y no meros efectos, y se adivina cuán honda es la raíz de donde deriva la absoluta necesidad e infalibilidad con que deben seguirse de la esencia divina²⁸⁶.

D) La precedente decantación de sentidos causales en el espinosismo redondea, finalmente, nuestra interpretación de las relaciones idea-ideado, y nos va a permitir ahora verificar su realización a todos los niveles del pensamiento de ESPINOSA.

Comencemos por la *causa sui*, primera definición de la EMG e idea central del sistema. La *causa sui* es una noción que se ha intentado desde la antigüedad aplicar a Dios, por lo demás con poco éxito, pues entendida a nivel de causas, esto es, de cosas que causan, no fragua en un concepto viable, por cuanto darse a sí mismo lo que no se tiene o lo que ya se tenía es, cuando menos, un sin sentido.

Ya ARISTÓTELES rechazó la idea de autocausalidad en Dios. Su demostración de la necesidad de un motor inmóvil se cifra en el principio: todo lo que se mueve es movido por otro, o sea, en la imposibilidad de concebir un motor de sí mismo. La razón última de esta imposibilidad radica en el principio de no contradicción, pues un motor de sí mismo sería al mismo tiempo y bajo el mis-

²⁸⁶ Este es el fundamento de la necesidad en la doctrina espinosiana, que J. CHEVALIER ha creído ser la idea clave del sistema (cfr. *H.^a del Pensam.*, III, pp. 273-295). Una producción necesaria implica que la causa necesita del efecto, y, por consiguiente, que el efecto es *causa de la causa*; por tanto, es erróneo decir que sólo la substancia es causa (cfr. A. LEON, *Les elem. cart.*, pp. 106 ss.).

mo aspecto (movimiento) motor y movido, acto y potencia²⁸⁷.

El testimonio aristotélico tiene un aliciente especial, pues al eliminar la posibilidad del motor de sí mismo y poner en la cúspide de la metafísica al motor inmóvil está enlazando los problemas del motor perpetuo y de la *causa sui*. Sin duda, el motor perpetuo es un tema de física, mientras que la *causa sui* es una cuestión metafísica, pero precisamente por ser la física aristotélica una física filosófica nos aclara que, bajo formulaciones y tratamientos diversos, estamos ante un mismo y único problema en ambos casos. La importancia de esta reducción es grande para descifrar la *causa sui*, pues deja ver tras ella el amago de un ideal operativo y extrafilosófico, a saber, el de la máquina perfecta.

No obstante su rechazo de la automoción en Dios, ARISTÓTELES admite ciertos motores de sí y cierta auto-causalidad en los entes imperfectos. El mundo celeste o supralunar está, efectivamente, en movimiento continuo y es causa constante de movimiento, pero es movido por otro y es causa del movimiento de otros (mundo sublunar); más que motor perpetuo es un transmisor perpetuo²⁸⁸. También los seres vivos son automovientes, pero no perfectos, puesto que su parte motora (alma) es movida a su vez desde fuera de ella²⁸⁹. En cuanto a la voluntad humana, el estagirita la considera una cierta *causa sui*, en la medida en que poseemos el principio de nuestros actos²⁹⁰. Sin embargo, la ética aristotélica no es cerrada, puesto que la voluntad es movida y excedida por el bien.

Tampoco la totalidad del cosmos es, para ARISTÓTELES, una *causa sui*, por la sencilla razón de que no hay una totalidad real del cosmos: Dios queda fuera; todo se

²⁸⁷ *Phys.*, VIII, 5, 257 5.

²⁸⁸ *Phys.*, VIII, 6, 259 b-260 a.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Eth. Nic.*, III, 1, 1110a.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

mueve por él, pero él es independiente de todo²⁹¹. En la doctrina aristotélica no hay, pues, nada que pueda ser *causa sui*, y lo que elimina de ella tal posibilidad es la interpretación de la identidad según el principio de no contradicción. La conmensuración de realidad e instante presencial aleja, en efecto, toda posible complicación de la identidad, y obliga a concebirla como mismidad o simplicidad tautológica²⁹². Por ello, la *no,hsij noh,seoj* no puede ser entendida como autocausalidad. La *no,hsij noh,seoj* enuncia la absoluta mismidad entre el cognoscente perfecto y lo conocido perfecto, hasta el punto de que decir lo uno sea estrictamente equivalente a decir lo otro. Pese a la apariencia de la fórmula, en la *no,hsij noh,seoj* no existe duplicidad alguna, sino que lo establecido en ella es la perfección absoluta según la índole del conocer. Si se reiteran los términos (conocimiento-del conocimiento) es precisamente para reducir la dualidad cognoscente-conocido en la unidad del conocer perfecto. Dicho brevemente, la *no,hsij noh,seoj* es la fórmula de la identidad modulada según el principio de no contradicción.

Abundando en la línea aristotélica, SANTO TOMÁS no acepta la existencia de una *causa sui*, porque la autocausalidad implicaría ser anterior a sí mismo, lo cual es abiertamente contradictorio²⁹³. Sin embargo, SANTO TOMÁS parece haber dado pie a la complejización de la identidad, al identificar en Dios la esencia y la existencia²⁹⁴ y al usar la *no,hsij noh,seoj* como explicación de la procesión

²⁹¹ *Phys.*, II, 7 198a-198b; VIII, 6, 260a.

²⁹² A su vez, la coincidencia con la identidad significa para a no-contradictoriedad su reducción al plano lógico, pues ambas sólo pueden confundirse en el instante presencial; pero entonces la no-contradicción pierde el carácter de proceso real y se convierte en una sucesión discontinua, cuya unidad es meramente normativa o legal, y sólo se alcanza en el raciocinio (Estas reflexiones están basadas en las sugerencias de L. POLO, *Acceso al ser*, pp. 58 y 135-140).

²⁹³ *Contr. Gent.*, I, c. XVII, BAC., I, p. 141.

²⁹⁴ *Summ. Th.*, I, Quaest, 3, Art. 4 *in c.*, BAC., I, p. 23.

del Hijo en la Santísima Trinidad²⁹⁵. Pero en verdad sólo las fórmulas utilizadas por SANTO TOMÁS introducen cierta complejidad en la unidad simplicísima de Dios; por el contrario, el sentido tomista de dichas fórmulas no entraña ninguna ruptura de la simplicidad tautológica del Ser Supremo. De hecho, cuando SANTO TOMÁS se pregunta por la esencia de Dios, responde que su esencia es existir²⁹⁶, y cuando se pregunta por la existencia de Dios, aparecen denominaciones esenciales por toda respuesta (motor primero, ser necesario, ser inteligente, etc.)²⁹⁷. Asimismo, hay que tener en cuenta que las procesiones trinitarias son concebidas por él como relaciones fundadas en la unidad substancial²⁹⁸. Nada tan lejos, por tanto, de la mente de SANTO TOMÁS como un pensamiento constructivo de la identidad.

El gran paso hacia la identidad compleja lo dio NICOLÁS DE CUSA, al entender que la vida trinitaria se expresa en el mundo creado²⁹⁹. Como consecuencia, Dios queda vaciado del reducto de su intimidad y las criaturas desposeídas de toda positividad. El creador es sólo creador y las criaturas son meras expresiones del creador, su diferencia es una diferencia puramente formal y abstracta, como la que hay entre lo absoluto y lo relativo, entre el todo y la parte, entre lo positivo y lo negativo. Ambos extremos no se confunden, pero tampoco tienen contenidos privativos: Dios en la criatura es criatura, la criatura en Dios es Dios³⁰⁰. Estamos al borde de una identidad compleja, sólo falta tomar en consideración el momento sintético y afirmar que la realidad total está integrada

²⁹⁵ *Summ. Th.*, I, Quaest. 27, Art. 1 *in c.*, y ad 2; Quaest. 27, Art. 2 *in c.*, B.A.C., I, pp. 208-209; *Contr. Gent.*, IV, c. XI, BAC., II, pp. 680-690.

²⁹⁶ *Contr. Gent.*, I, c. XXII, BAC., I, p. 156; *Summ. Th.*, I, Quaest. 3, Art. 4 *in c.*, BAC, I, p. 23.

²⁹⁷ *Summ. Th.*, I, Quaest. 2, Art. 3 *in c.*, BAC., I, pp. 1718.

²⁹⁸ *Contr. Gent.*, IV, c. XI, BAC., II, pp. 684-685.

²⁹⁹ *De Doct. Ign.*, II, c. VII, p. 48.

³⁰⁰ *De Doct. Ign.*, II, c. III, p. 28.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

por el dúo creador-criatura³⁰¹. Todo ello por obra y gracia de haber unificado causalidad y vida divina, es decir, de haber introducido la causalidad dentro de la identidad. Bajo ropaje medieval, NICOLÁS DE CUSA piensa en moderno.

La novedad del cambio operado por el cusano asoma ya abiertamente en DESCARTES, cuya actitud racionalista recoge de buena gana la doctrina escolástica de la identidad de esencia y existencia en Dios, mas se niega a aceptarla como un *factum* teórico y procura penetrar en su interna articulación. Para ello resucita la vieja noción de *causa sui*, cuyas dificultades de comprensión le obligan a desarrollar una teoría de los sentidos causales. Debido a objeciones de los escolásticos de su tiempo, abandona la causalidad eficiente para explicar la causación de la existencia a partir de la esencia, pero entonces se acoge a una explicación según la causalidad formal, que, aun no entrañando una diferencia real entre la causa y el efecto, podría, sin embargo, ser entendida como una causación positiva³⁰².

Conviene ahora matizar qué debe entenderse por sentidos causales o causalidades, puesto que a través de ellos se adquiere cierta inteligibilidad de la *causa sui*. El descubridor de los sentidos causales fue ARISTÓTELES al desarrollar la teoría de las cuatro causas. Veamos cómo.

El hallazgo del acto o *energeia* como prioridad absoluta del estar de suyo ahí, le permitió al estagirita entrever una solución a la antítesis griega entre movimiento y quietud: el cambio está también siendo en la realidad y por ello cabe incluirlo dentro de la temática del ser entendido como acto. Naturalmente, la primera cuestión que surge al introducir el tema del cambio dentro del ámbito del acto es la de cómo alcanzar desde la prioridad o anterioridad del acto la explicación del sobrevenir del

³⁰¹ Cfr. *De Doct. Ign.*, II, c. IX, p. 64, donde niega la *causa sui*.

³⁰² *IV.ªs Resp.*, AT, IX, 1, pp. 182-188, especialmente pp. 187-188.

cambio³⁰³. Justo aquí es donde hace aparición la teoría de las cuatro causas, que vienen a ser, dicho en terminología moderna, las condiciones a priori de posibilidad del cambio, visto desde la quietud actual³⁰⁴. La primera de las cuatro causas es el fin, encarnación causal de la prioridad absoluta del acto perfecto; pero junto al principio positivo se requiere la presencia de otro principio o sentido causal, sin el cual no cabe tampoco el movimiento: es la imperfección o potencialidad, cuyo nombre causal es el de materia. Estos dos sentidos causales son los polos irreductibles³⁰⁵ del devenir, gozando cada uno de prioridad sobre el otro, según el orden de consideraciones en que nos movamos, el absoluto o el relativo³⁰⁶. Sin embargo, el movimiento no se explica suficientemente con ellos, puesto que consiste en el tránsito de un polo al otro, no en su mera diversidad. El acercamiento y la conjunción del fin y de la materia serán las otras condiciones requeridas para explicar el cambio. El acercamiento se inicia desde el polo positivo o fin con la producción del movimiento mismo, constituyendo un sentido causal nuevo: la eficiencia; y se acaba en la asecución de la materia por la perfección del fin, asecución que es limitada por la propia receptividad de la materia y, por ello, no coincide con el fin, dando lugar al último de los sentidos causales, la forma.

Las cuatro causas son, pues, el intento de reducir la novedad y procesualidad del devenir a la anterioridad y unidad del acto. Lo característico de ellas es su necesaria conjunción: ninguna tiene sentido por separado y todas hacen falta para dar razón del cambio. Cada una tiene un sentido distinto de causalidad que supone y exige las otras causalidades. Existe, ciertamente, una jerarquía

³⁰³ Cfr. L. POLO, *El ser*, I, c. II, pp. 103-153.

³⁰⁴ Las cuatro causas son causas del cambio o movimiento (cfr. *Phys.*, II, 3, 194b).

³⁰⁵ Sólo la materia es absolutamente irreductible al fin (cfr. *Phys.*, II, 7, 198a-198b).

³⁰⁶ *De part. anim.*, I, 1, 639b; *Metaph.*, XII, 6, 1071b-1072a.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

entre ellas, de manera que unas son causas de otras, pero mutuamente, y así no hay ninguna que sea sólo efecto, ni que sea sólo causa: son concausas.

Según lo dicho, puede comprenderse que las cuatro causas no sean cosas, o entes móviles, ni tampoco una mera clasificación de tipos causales, sino el modo como se reduce el devenir al *logoj*, o sea, la analítica del movimiento. Las cuatro causas tienen un valor trascendental respecto de los cambios concretos. Para evitar la confusión entre las cuatro causas y las cosas-que-causan hemos procurado denominarlas siempre causalidades o sentidos causales o, al menos, designarlas con substantivos abstractos que impiden pensar en cosas concretas. El valor trascendental de las cuatro causas aflora en la filosofía aristotélica cuando las utiliza como clave exegética de la historia del pensamiento griego³⁰⁷.

Sin embargo, hay que advertir que el primero en no respetar el estatuto trascendental de las causalidades es el propio ARISTÓTELES. Siendo, para él, el movimiento algo adjetivo, a saber, *movimiento de-* o acto imperfecto radicado en un acto perfecto³⁰⁸, no tuvo dificultad en pensar que los principios de tal acto imperfecto fueran distintos tipos de actos perfectos. Es decir, para ARISTÓTELES, la imperfección del movimiento implica únicamente una variedad de sentidos de la perfección o acto, no una destrucción del actualismo. De esta manera, las cuatro causas ejercen en la filosofía aristotélica un papel enriquecedor de la teoría del acto, al permitir una diversificación de actos. Más concretamente, permiten una clasificación de los entes: el acto puro o inmóvil, los actos motores eficientes, dotados de movimiento continuo o circular, y el mundo sublunar o actos imperfectos, compuestos de materia y forma y cuyo movimiento es discon-

³⁰⁷ *Metaph.*, I, 3-10, 983h-993a.

³⁰⁸ Así lo indica la definición de movimiento como acto *de-un-ente* en potencia en cuanto en potencia (*Phys.*, III, 1, 201a). (Cfr. *Metaph.* IX, 6, 1048b).

tinuo (generación-corrupción)³⁰⁹. Como vemos, también el movimiento se disgrega en una pluralidad de movimientos y, en esa medida, queda olvidado el enfoque trascendental y se confunden las cuatro causas con las cosas-que-causan.

Volviendo al motivo de esta larga digresión, estamos ya en condiciones de comprender cómo, si bien, entendida en el plano de las cosas-que-causan, resulta absolutamente impenetrable, la *causa sui*, entendida como relación entre principios causales, adquiere cierta inteligibilidad: las causalidades, aun siendo irreductibles y necesarias, mantienen entre sí relaciones de prioridad y posterioridad, de manera que unas son causas de las otras³¹⁰.

Comprobemos ahora cómo la noción de *causa sui* espinosiana se adapta a nuestra hipótesis. La esencia y la existencia se comportan en la definición de *causa sui* como coprincipios de una identidad, no como partes ni, mucho menos, como cosas, pues nuestro autor sostiene expresamente que en Dios no se distinguen realmente³¹¹. Si en ella la esencia causa su existencia, no será entonces porque la existencia constituya un resultado distinto y extrínseco, sino porque la existencia es un coprincipio subordinado; de lo contrario no habría *causa sui*³¹². Pero enriquezcamos estas ideas con las concreciones reales que presentan en el espinosismo. ESPINOSA, por una parte, identifica la esencia divina con la *potentia agendi* o causalidad eficiente³¹³, y, por otra, describe la existencia de Dios como una existencia necesaria y la denomina «eternidad»³¹⁴. En estos datos se contienen las actuaciones específicas de ambas en la *causa sui*: la esencia de Dios

³⁰⁹ *Phys.*, II, 7, I98a; VIII, 6, 260a.

³¹⁰ La *causa sui* será una identidad convertida en ámbito de relaciones causales o constitutivas.

³¹¹ CM, I, c. II, CG, I, p. 238.

³¹² El *sui* indica que la existencia es una propiedad o efecto de la esencia o causa.

³¹³ EMG, I, Prop. XXXIV, Dem., CG, II, p. 77.

³¹⁴ EMG, I, Def. VIII, CG, II, p. 46.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

es la fuerza positiva que actualiza³¹⁵, en cambio su existencia es la prolongación al infinito (eternidad) de dicha fuerza³¹⁶. La definición de *causa sui* es, por tanto, la expresión analítica de *lo infinito en acto*, de lo Uno que deviene un Todo idéntico y simultáneo.

De acuerdo con las anteriores precisiones, la doctrina espinosiana de la identidad podría condensarse así: «A es A» equivale a «A pone A» o, mejor, «*A efficit ut A sit totum*». La fórmula más corriente, en el lenguaje de nuestro autor, para expresar la identidad es la alternativa: «X *sive* S». El *sive* es realmente una manera perfecta de analizar la identidad compleja o de dejar constancia de la complejidad de tal identidad, pues cualquier otro tipo de enlace conjuntivo o bien destruye la identidad o bien no da razón de la equivalencia total e independiente de sus coprincipios, cuando se los considera aisladamente³¹⁷. En este sentido la expresión analítica más simple de la identidad suprema es el *Deus sive Natura*: «Dios» denomina a la eficiencia por antonomasia, «Naturaleza» designa al conjunto infinito y total, el «*sive*» establece la identidad de ambos y su equivalencia por separado. Según nuestra interpretación sería igual decir «*Deus sive Natura*» que «*Natura naturans sive Natura naturata*». Ambas, desde luego, son una sola y misma Naturaleza y se distinguen sólo funcionalmente es decir, como principios constitutivos³¹⁸ de hecho, consideradas en su peculiaridad las dos son equivalentes, aunque cada una a su

³¹⁵ La esencia de Dios es caracterizada como «*vis*» (CM, II, c. VI, CG, I, p. 260) y como «*sufficiencia*» (EP, XXXVI, CG, IV, p. 183).

³¹⁶ «Perseverar en el ser» es la expresión que equivale a la existencia en CM, II, c. VI, CG, I, p. 260. Hay, pues, un componente inercial en el efecto, existencia o «*natura naturata*».

³¹⁷ Es bien sabido que, en lógica formal, la alternativa lo único que excluye positivamente es la vacuidad de los términos a que afecta. Es decir, la alternativa se cumple tanto cuando se dan los dos términos simultáneamente como cuando se dan por separado.

³¹⁸ Cfr. TB, I, c. VIII, LP, p. 96, donde habla de «división» de la Naturaleza total en naturante y naturada.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

modo: la *Natura naturans* es eterna por razón de su esencia, la *Natura naturata* lo es por razón de su causa³¹⁹.

Si, en virtud del *sive*, consideramos primero a Dios o a la *Natura naturans* por separado, hallaremos que también es una identidad compleja, pero a manera de comienzo, positividad y eficiencia: la substancia *sive* los infinitos atributos³²⁰. Veamos cómo se comportan en la identidad una y otros. La substancia es única, los atributos son un conjunto infinito actualmente dado³²¹. La substancia se define como lo que es en sí y se concibe por sí, mientras que los atributos son concebidos por sí, pero no son en sí³²²; además, los atributos son expresiones de la substancia, la cual por su parte *consta* de infinitos atributos³²³. Es obvio, por tanto, que la substancia se comporta como lo Uno eficiente y previo, y los atributos como lo múltiple formal adecuado; o, también, como la esencia y la existencia, respectivamente, de la *Natura naturans*.

³¹⁹ Cfr. TB, I, c. IX, LP, pp. 96-97; II, c. XXVI, LP, § 8, 2 y 3, p. 144.

³²⁰ Que la substancia y los atributos sean idénticos puede verse en EMG, I, Prop. XIX y Prop. XX, Cor. II, CG, II, pp. 64-65.

³²¹ EMG, I, Def. VI, CG, II, p. 45; EMG, I, Prop. X, Esc., CG, II, p. 52.

³²² CM, II, c. V, CG, I, p. 258, líneas 13 ss. Cfr. I. FALGUERAS, *o. c.*, pp. 134-135. Esta opinión reviste, no obstante, ciertas dificultades motivadas por textos de ESPINOSA que definen a los atributos en estricta identidad con la substancia (cfr. EP, II, CG, IV, p. 7; EP, XXXVI, CG, IV, p. 185). A nuestro juicio, todas estas dificultades se resuelven distinguiendo la consideración conjunta de los atributos y su consideración parcial. El conjunto de los atributos considerado en sí mismo es estrictamente idéntico a la substancia, pero también debe serlo, considerado parcialmente. De esta manera caben cuatro consideraciones de los atributos: la consideración global conjunta con la substancia, la consideración global separada, la consideración singular conjunta con la substancia y la consideración singular separada. En las consideraciones conjuntas con la substancia los atributos tienen un carácter estrictamente formal o manifestativo, mientras que en las consideraciones separadas son caracterizados eficientemente, es decir, como equivalentes a la substancia.

³²³ EMG, I, Def. VI, CG, II, p. 45.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

Atendiendo, luego, por separado a la *Natura naturata*, se comprueba que el modo infinito inmediato es causa eficiente del modo infinito mediato, el cual se comporta formalmente, pues determina de modo infinito al inmediato, como la existencia a la esencia³²⁴. Es patente que, a este nivel, la existencia o formalidad es una modificación de la esencia o causalidad eficiente, es decir, hay ya aquí una cierta distinción de esencia y existencia, cosa que no sucedía en los análisis anteriores. Sin embargo, el modo mediato es también infinito y coincide en extensión y poder con el modo inmediato³²⁵, de manera que son distintos pero equivalentes. Los modos infinitos inmediatos y los mediatos principian, por tanto, una identidad, la de la *Natura naturata*, pero ¿cómo podrán dar lugar a una identidad siendo entre sí modalmente distintos? Lo que sucede es que los modos infinitos absolutos, v. gr.: la idea y el movimiento infinitos, no involucran *de jure* en su noción a las modificaciones mediatas respectivas, pero sí *de facto* por razón de su causa, con otras palabras: la causa de las determinaciones mediatas del modo infinito absoluto es, de derecho, el propio atributo cuya infinitud eficiente tiende a expresarse en una pluralidad numérica, pero tal energía se transmite de hecho mediante los modos inmediatos³²⁶. Por ello no sólo debe entenderse que la *Natura naturata* es infinita y eterna por razón de su causa, sino incluso que su unidad e identidad es causada eficientemente por la *Natura naturans*³²⁷.

³²⁴ Cfr. EMG, I, Props. XXII y XXIII, CG, II, pp. 66-67. Toda modificación es expresión de su causa, es decir, se comporta formalmente, si bien es distinta modalmente de ella. El modo infinito mediato es una propiedad del inmediato, como la existencia lo era de la esencia.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ EMG, I, Prop. XXIII, Dem., CG, II, p. 67; Prop. XXVIII, Esc., CG, II, p. 70.

³²⁷ «*Per naturatam autem intelligo id omne quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei aatributorum sequitur...*» (EMG, I, Prop. XXIX, Esc., CG, II, p. 71).

Nuestro análisis descendente nos lleva ahora a la consideración parcial de los modos infinitos. El modo infinito absoluto es también una identidad compleja par a la *Natura naturata*, mas a su manera, esto es, como eficiencia o esencia, En este sentido, la idea infinita era, según constatamos, causa eficiente de una infinitud de ideas finitas que están contenidas actualmente en ella y tienen su misma existencia. La unidad de dicha idea infinita es, a ojos vista, una unidad sintética que dota de una existencia *indeterminada* a sus partes, según es propio de la esencia o eficiencia³²⁸.

Cada modo infinito mediato forma dentro de su atributo un único conjunto o unidad denominada *facies totius Universi*, que en el atributo extensión es el conjunto infinito de cuerpos existentes, y en el atributo pensamiento será el conjunto infinito de ideas finitas existentes³²⁹. Uno y otro conjunto constituyen dentro de sus respectivos atributos un «Individuo total», que en el caso de la extensión —único explicado por nuestro autor— es un conjunto infinito cuyas partes o modos finitos varían de infinitas maneras, pero sin alterar la inmovilidad del conjunto³³⁰. Tal unidad es claramente formal, puesto que lo permanentemente invariable y uno, en ella, es el equilibrio de las partes, no las partes mismas. Por otro lado, las infinitas variaciones de los modos finitos no pueden

³²⁸ EMG, V, Prop. XL, Esc., CG, II, p. 306. Cfr. pp. 116-117 de este capítulo.

³²⁹ La *facies totius Universi* es entendida generalmente como modificación mediata infinita del atributo extensión (cfr. ROBINSON, *Komm. zu Spin. Eth.*, pp. 200 y 309). Se produce así, como indica PARKINSON (o. c., p. 116) una brecha en el sistema, que cada intérprete intenta resolver a su modo (cfr. HUAN, *Le Dieu de Spinoza*, pp. 279 ss). Muchos creen que es la idea de Dios (cfr. PARKINSON, o. c., p. 115; PREPOSIET, *Spin. et la liberté*, p. 70). Nosotros pensamos que la *facies totius Universi* es el conjunto de los modos finitos que integran cada atributo; no hay, pues, una *facies totius Universi* exclusivamente extensa, ni tampoco una sola para todos los atributos —como parece pretender K. FISCHER, o. c., pp. 406 y 421—, sino que cada atributo expresa y produce una peculiar *facies totius Universi* (cfr. notas 78, 79 y 106 [aquí 133, 134 y 161] de este capítulo).

³³⁰ Cfr. EMG, II, Prop. XIII, Lem. 7, Esc., CG, II, p. 102.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

ser referidas a su esencia, que es eterna, sino que deben entenderse de su existencia; de donde se deduce que la *facies totius Universi* no es sino el conjunto infinito de los individuos finitos *existentes* o, más brevemente, el conjunto total de las existencias finitas³³¹.

La *facies totius Universi* actúa eficientemente respecto de las existencias finitas, por lo que los modos finitos son efectos y partes suyas, pero sólo en relación a su existencia³³²; la esencia, en cambio, dependerá del modo infinito inmediato³³³. Se opera así una escisión entre la esencia y la existencia de los modos finitos, en la misma medida en que cada uno procede de un tipo de eficiencia distinto: el modo infinito absoluto produce y contiene sintética e indistintamente a los modos finitos, el modo infinito mediato los produce y contiene analítica y distintamente. Expresado desde otro punto de vista, el modo infinito absoluto causa *inmediatamente* a cada uno de sus modos finitos, mientras que el modo infinito relativo es causa *mediata* de la existencia de sus partes, pues se sirve de los modos finitos existentes para producir la existencia de los otros aún no existentes³³⁴. De aquí deriva una doble situación y poder en los modos finitos: según su esencia tienen un poder indeterminado e infinito que origina un proceso actual al infinito; según su existencia, son el término de una cadena productiva que parte del infinito o conjunto total y acaba en ellos, por lo que su poder de comunicar la existencia es limitado. La ideación y la génesis de ideas de las que hablamos en el párrafo preceden son un ejemplo concreto de esta doctrina.

³³¹ Nuestra interpretación de la *facies totius Universi* la referiría, por tanto, a las Props. XXVIII, de EMG, I; y VIII-IX de EMG, II (cfr. CG, II, pp. 69 y 91-92, respectivamente)

³³² *Ibid.*

³³³ Por ello, los intelectos finitos integran el intelecto infinito de Dios (cfr. EMG, V, Prop. XL, Esc., CG, II, p. 306) en el que están contenidos, como las esencias de las cosas lo están en sus atributos (cfr. EMG, II, Prop. VIII, Cor., CG, II, p. 91).

³³⁴ Esto lo comprobamos respecto de la idea infinita y de la *facies totius Universi cogitantis* (cfr. pp. 116 ss. de este capítulo), y puede extenderse a todos los otros modos infinitos.

Antes de proseguir el desarrollo natural de nuestra interpretación, conviene notar respecto a la capacidad genética de los modos finitos, que la producción de la existencia de unos por otros no afecta tan sólo a la existencia absoluta del individuo como tal —muerte y nacimiento—, sino incluso a la existencia de sus partes. Por tanto, aunque la capacidad engendradora de los modos finitos sea limitada, es algo más amplia de lo que pudiera pensarse en principio, pues abarca las relaciones entre los modos de un mismo atributo. En efecto, el fundamento inmediato del orden y conexión de los modos finitos de un atributo es la *facies totius Universi*, en cuanto que los contiene en sí distintamente y los produce a unos mediante otros. Ello significa, de acuerdo con las precisiones apuntadas más arriba, que las relaciones todas entre modos finitos han de ser relaciones existenciales o, lo que es igual, que en toda relación entre modos finitos lo que se comunica es la existencia. Por lo demás, es obvio que la esencia no admite modificaciones parciales, pues dejaría de ser lo que es. Ahora bien, entre los modos finitos se dan relaciones parciales que inmutan las partes del individuo singular pero no su unidad total³³⁵. Luego tales relaciones deben entenderse como una comunicación parcial de existencia. De esta manera, quedan fundadas las relaciones interideales —capacidad generadora de ideas— y los conocimientos de ellas originados, en cuya exposición nos ocuparemos dentro del próximo capítulo.

Al considerar particularizadamente los modos infinitos hemos mentado ya a los modos finitos, y de forma más concreta hemos precisado la diversificación de su esencia y existencia. El hecho, empero, de que en el modo finito se distingan esencia y existencia no implica en absoluto la disolución de su identidad, pues como partes que son del Todo idéntico deben resolverse en la identidad. Naturalmente, la identidad que corresponda a una

³³⁵ EMG, II, Prop. XIII, Lems. IV-VII, CG, II, pp. 100-102.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

parte será una identidad parcial, lo cual en esta filosofía no significa nunca una inidentidad parcial, sino una identidad doblemente compleja. Veámoslo.

La esencia del modo finito sólo implica una existencia posible, no una existencia necesaria, es decir —invirtiendo los términos— que necesariamente el modo finito comienza a existir y deja de existir³³⁶. Si se tiene en cuenta que nuestro autor rechaza de manera expresa la idea de creación³³⁷, será obligado preguntarse por el modo finito antes y después de existir, ¿estará contenido acaso potencialmente esto es, pasivamente? No, porque la esencia del modo finito es causada y está contenida actualmente en el modo infinito absoluto, compartiendo —según vimos— su existencia eterna, aunque en forma indeterminada³³⁸. De acuerdo con esto deben darse dos existencias del modo finito, la eterna o indeterminada, y la temporal y determinada. ESPINOSA lo sugiere expresamente:

«Las cosas son concebidas como actuales por nosotros de dos maneras, en cuanto que existen con relación a un cierto tiempo y lugar, o en cuanto están contenidas en Dios... Las que son concebidas de este segundo modo como verdaderas o reales, las concebimos *sub specie aeternitatis*»³³⁹.

A esta doble consideración corresponderán dos situaciones distintas de los entes o modos finitos. Comprobémoslo:

³³⁶ Para ESPINOSA la existencia posible significa no la posibilidad de no existir nunca —pues todo lo posible existe—, sino una necesidad sólo parcial de existir, o sea, una necesidad que no nace de la propia esencia sólo, sino del concurso de los otros modos finitos.

³³⁷ CM, II, c. X, CG, I, pp. 268 ss.

³³⁸ Cfr. EMG, II, Prop. VIII, Cor. y Esc., CG, II, p. 91.

³³⁹ Cfr. EMG, V, Prop. XXIX, Esc., CG, II, pp. 298-299. Esta duplicidad de existencias fue perfectamente captada por ROUSSET, *La persp. finale de l'Eth.*, p. 228. Consecuentemente, la esencia deberá ser doble también (cfr. EMG, III, Prop. IX, Dem., CG, II, p. 147).

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

«Pues el primero, a saber, el *esse essentiae*, no es más que el modo aquel como están contenidas las cosas creadas en los atributos de Dios; después, el *esse ideae* se dice en cuanto que todas las cosas están contenidas objetivamente en la idea de Dios; continuando, el *esse potentiae* se dice sólo de la potencia de Dios, por la que podría crear todas las cosas aún no existentes a partir de la absoluta libertad de su voluntad; por último, el *esse existentiae* es la propia esencia de las cosas considerada fuera de Dios y en sí misma, y es atribuida a las cosas después de que son creadas por Dios»³⁴⁰.

Entendidos los términos «creación», «libertad», «voluntad», etc., con las debidas cautelas, conforme lo advierte L. MEYER en su introducción a los PPMG por él editados, este texto nos ofrece de manera llana los cuatro principios constitutivos del ente finito, agrupados de dos en dos³⁴¹. En efecto, el *esse essentiae* y el *esse existentiae* se aplican a los modos ya producidos por Dios, mientras el *esse potentiae* es referido a los entes todavía no existentes, y el *esse ideae* no parece estar referido al momento de su producción. Ahora bien, a tenor de la proposición VIII de EMG³⁴² II el *esse ideae* es el modo como están contenidas las ideas no existentes en la idea infinita o *potentia cogitandi*. Por tanto, el *esse ideae* y el *esse potentiae* corresponden al modo según el cual las cosas finitas se contienen en Dios antes de que existan, mientras el *esse essentiae* y el *esse existentiae* designan a los modos finitos en su situación temporal y determinada.

Con razón se extrañará el lector de hallar mencionado el *esse essentiae* al hablar de la situación existencial finita según el tiempo, ya que las esencias son eternas para ESPINOSA³⁴³. Sin embargo, se trata sólo de una falsa alarma, pues durante la existencia determinada y temporal

³⁴⁰ CM, c. II, CG, I, p. 238.

³⁴¹ CG, I, pp. 131-132.

³⁴² CG, II, p. 90.

³⁴³ CM, I, c. II, CG, I, p. 239.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

de los modos finitos coexisten la eternidad y la temporalidad de la esencia finita, es decir, el modo finito, mientras dura la situación presente, existe en dos niveles: eternamente, como parte integrante del Dios-Todo, y temporalmente como parte entre partes. Precisamente de aquí arranca la peculiar moralidad espinosiana, pues aunque tanto la positividad de lo eterno como la negatividad de lo temporal actúen irremediabilmente en la existencia finita, el individuo puede desarrollar más una de sus dos posibilidades y ser en su mayor parte eterno o temporal³⁴⁴.

La situación eterna de los modos finitos se nos presenta, en consecuencia, constituida por dos principios, el *esse potentiae* y el *esse ideae* o, con otras palabras, por las dos potencias divinas, la *potentia agendi* y la *potentia cogitandi*. En tal situación, además, el modo finito goza de una existencia eterna o necesaria, y es por ello idéntico a sí mismo, esto es, causa de su existencia³⁴⁵; sin embargo, se percibe su limitación esencial: si la substancia era una eficiencia que se expresaba en una *infinitud* de atributos infinitos, el modo finito es una eficiencia que se expresa como una determinación de dos atributos y sólo dos, uno de los cuales es el pensamiento y el otro, cualquiera de los infinitos restantes.

A nivel eterno, cada individuo finito es, por tanto, una identidad integrada por dos coprincipios, ambas modificaciones determinadas del pensamiento y del atributo X, respectivamente³⁴⁶. Es importante analizar con detención el comportamiento de ambos en la identidad. El ideado actúa como causa eficiente, y así lo prueban una serie de textos del TB que son de ordinario mal interpre-

³⁴⁴ Cfr. EMG, V, Prop, XXXIX, CG, II, pp. 304-305.

³⁴⁵ EMG, II, Prop. XLV, Esc., CG, II, p. 127. Que la eternidad comporte la autocausalidad, cfr. Def. VIII de EMG, I, CG, II, p. 46.

³⁴⁶ EP, LXIV, CG, IV, p. 280; cfr. EMG, II, Prop. VII, Esc., CG, II, p. 90 y EMG, II, Prop. XIII, Esc., CG, II, p. 96. En el primer texto de EMG se demuestra que idea y cuerpo forman una identidad que se expresa en dos modos diferentes. El segundo extiende esas observaciones a todos los entes.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

tados, por entenderlos los comentaristas sin un enfoque especulativo; he aquí algunos:

«No somos nosotros nunca los que afirmamos o negamos nada de una cosa, sino que es ella misma la que afirma o niega algo de sí misma»³⁴⁷.

«Hemos dicho, en efecto, que el objeto es causa de aquello que, verdadero o falso, se afirma o niega de él; la falsedad consiste entonces en imaginarnos, cuando hemos percibido algo que venía del objeto (aunque no hayamos percibido de ello más que una pequeña parte), que el objeto en su totalidad afirma o niega de sí lo que nosotros hemos percibido»³⁴⁸.

«La esencia del alma consiste, pues, en ser dentro del atributo pensamiento una idea o esencia objetiva que nace de la esencia de un objeto que existe realmente en la naturaleza»³⁴⁹.

Incluso los mejores comentaristas entienden estos pasajes como expresivos de un estadio inmaduro de la doctrina espinosiana, durante el cual nuestro autor habría defendido la pasividad del conocimiento respecto del objeto³⁵⁰. En un trabajo anterior creemos haber demostrado la inexistencia de tal evolución en el pensamiento de ESPINOSA, pues el propio TB sostiene una clara independencia de la idea cara al objeto³⁵¹. Sin embargo, en aquel trabajo no conseguimos dar una respuesta absolutamente satisfactoria, por más que comenzábamos a atisbar la

³⁴⁷ TB, II, c. XVI, LP, § 3, pp. 123-124.

³⁴⁸ TB, II, c. XVI, LP, § 7, p. 124.

³⁴⁹ TB, Apend. sobre el alma humana, LP, § 9, p. 149.

³⁵⁰ Cfr. M. GUEROULT, *o. c.*, Apend. VIII, § V, p. 497; FREUDENTHAL, *o. c.*, II, c. II, pp. 54 ss.

³⁵¹ Cfr. I. FALGUERAS, *o. c.*, pp. 108 ss. El texto más difícil de los que aparecen en el TB, contiene en sí mismo la clave interpretativa de tal pasividad: «es preciso observar que el comprender (aunque la palabra tenga otro sentido) es un puro padecer, es decir, que nuestra alma es modificada de tal suerte que recibe en sí otros modos de pensar que no tenía antes» (TB, II, c. XV, LP, § V, p. 120). La pasividad es, pues, recepción de *otros modos del pensamiento* que no se tenían: las ideas no son pasivas respecto del objeto, sino respecto de otras ideas. Ésta es la única pasividad intrasistemática posible para ESPINOSA.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

vía de solución. Ahora, al socaire de la hipótesis de una identidad compleja entre idea e ideado, podemos ofrecer cumplida explicación de estos textos, a saber, los ideados son causa eficiente de sus ideas *en la identidad*, esto es, a nivel trascendental.

El gran implícito de la expresión espinosiana «idea de una cosa» es que cada cosa causa su idea, y así —como afirman los primeros textos citados— es el objeto y no nosotros quien afirma o niega, es decir, quien forma su propia idea. Cuando, por tanto, ESPINOSA habla de idea-de-una cosa, no debe entenderse la idea que de esa cosa pudiera tener un sujeto pensante, sino la idea que hay en cada cosa o, mejor, la idea que es cada cosa: se trata de un genitivo explicativo y subjetivo, no objetivo³⁵². La idea de Pedro, en efecto, es su propia esencia objetiva, no la idea que yo tengo de él³⁵³. Si *mi* idea de Pedro y *la* idea de Pedro difieren no es porque mi idea sea inadecuada respecto de Pedro —puede serlo o no serlo—, sino porque la idea que yo tengo de Pedro es una modificación de la idea que yo soy, mientras que la idea de Pedro es la idea que es él.

De su lado, la idea actúa formalmente en la identidad, como conciencia o conocimiento de su objeto. La característica de esta relación cognoscitiva es la *inmediatez*, dicho de otra manera, lo que en la idea responde a la eficiencia del ideado es la re-flexión o reflectación cognoscitiva del ideado. Si la idea verdadera de cada cosa es una idea *dada*, es decir, causada o puesta por

³⁵² Genitivo objetivo es aquel que expresa el complemento directo de la acción implicada por el sustantivo verbal al que acompaña, mientras que el subjetivo es el que expresa al sujeto o causa de dicha acción; el explicativo, por su parte, equivale a una aposición, o sea, es *otra* expresión de la misma realidad significada por el sustantivo al que acompaña. En la conjunción del genitivo subjetivo y explicativo reside la originalidad de ESPINOSA: la idea-de-una cosa significa la idea que *concibe* y *es* esa cosa; donde el genitivo subjetivo corresponde a la *causa*, y el explicativo, a la *inmanencia*.

³⁵³ DIE, CG, II, p. 14, línea 21; EMG, II, Prop. XVII, Esc., CG, II, pp. 105-106.

su objeto y no por los cognoscentes externos, la idea, a su vez, será la conciencia o conocimiento inmediato de dicho objeto, y la prolongación al infinito de la eficiencia objetiva³⁵⁴. Así se explica la función individualizante de la idea en la identidad del modo finito, pues la idea, al ser una reiteración al infinito del ideado eficiente, se hace improseguible y deviene el principio determinante de la individualidad finita.

Sólo el desconocimiento de tales relaciones coprincipiales entre la idea e ideado, así como la creencia de que las ideas a las que se refiere ESPINOSA son las ideas que tenemos nosotros, no las ideas que son y causan las cosas, pueden justificar la superficial opinión de algunos autores que defienden la representatividad en las ideas espinosianas. Si primordialmente la idea es, para ESPINOSA, algo radicado en la propia cosa y no en un entendimiento extraño, no podrá ser —primordialmente— representativa, lo mismo que la conciencia concomitante del sujeto y del *esse* no son representativos dentro del tomismo auténtico, pues la representatividad supone alteridad entre lo conocido y el cognoscente³⁵⁵.

Naturalmente, considerados por separado, ambos momentos de la identidad finita deberán ser equivalentes al conjunto, cada uno a su modo. De hecho, la idea era —recordémoslo— una cosa, cuando se la consideraba en sí misma, y ese era el fundamento de la ideación o intelección:

«La idea verdadera es algo diverso de su ideado... y siendo diverso de su ideado será también algo inteli-

³⁵⁴ Ya vimos que la actuación esencial de la idea era un proceso inmanente al infinito (cfr. pp. 122-127 de este capítulo).

³⁵⁵ Cfr. SIWEK, *L'ame et le corps d'après Spinoza*, c. II, pp. 65-81, donde defiende contra STUMPF la representatividad de la idea. ESPINOSA, en cambio, sólo admite la representatividad a nivel de conocimiento imaginativo (cfr. EMG, II, Prop. XVII, Esc., CG, II, p. 106). JACOBI (o. c., p. 127) captó perfectamente la no representatividad e inmediatez del concepto espinosiano.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

ble por sí mismo; esto es, la idea en cuanto a su esencia formal puede ser objeto de otra esencia objetiva y a su vez, esta otra esencia objetiva será también, considerada en sí, algo real e inteligible y así al infinito»³⁵⁶.

Pero también el ideado era un conjunto infinito actualmente dado, repitamos la cita:

«Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen existencia determinada. Pero si muchos individuos concurren de tal manera en una acción que todos sean a la vez causa de un mismo efecto, a todos los considero como una sola cosa singular»³⁵⁷.

Cada uno de los coprincipios cuando se lo considera aisladamente deviene equivalente al conjunto total según su peculiar faceta: la idea es un conjunto infinito de ideas en acto, mas ello no impide que, considerada en sí, sea una cosa o esencia «formal»; el ideado es, ante todo, una eficiencia expresiva, pero considerado por separado es un conjunto infinito de eficiencias.

Pasemos, finalmente, a considerar la situación temporal del modo finito. La existencia temporal de los modos finitos no excluye —sería absurdo— su existencia eterna, sino que, como dijimos, ambas coexisten durante el período de «vida» de aquél. Sin duda, esto hace doblemente complicada la identidad del ente finito. En primer lugar, la esencia del modo finito estará integrada no sólo por las modificaciones eternas de dos atributos divinos, sino también por las modificaciones temporales que le vienen de fuera, esto es, de los otros modos finitos que comparten el mismo atributo³⁵⁸. Por supuesto, ambos elementos no integrarán la esencia finita a igual título, ya que las modificaciones eternas lo constituyen activa o positivamente, mientras que las modi

³⁵⁶ DIE, CG, II, p. 14.

³⁵⁷ EMG, II, Def. VII, CG, II, p. 85.

³⁵⁸ EMG, III, Prop. IX, Dem., CG, II, p. 147.

ficaciones temporales sólo lo constituyen negativa o pasivamente. Igual sucede con las existencias³⁵⁹.

Nos encontramos así con dos esencias y con dos existencias, es decir, con dos identidades del modo finito durante su existencia temporal o, dicho en otros términos, con dos ideados y dos ideas: el ideado y la idea eternos, y el ideado y la idea temporales³⁶⁰. Sin embargo, tampoco aquí hay una total disolución de la identidad, como pudiera esperarse: no es simplemente que la esencia eterna del modo finito no cause la existencia temporal, sino más bien que es tan sólo la causa parcial de su existencia. ESPINOSA, en efecto, afirma que la esencia del modo finito causa su existencia o duración³⁶¹, pero en dependencia de los otros modos, de manera que es sólo concausa, no causa adecuada y total de su existencia³⁶². Por lo demás, todo está en perfecto acuerdo con la constitución de la esencia temporal finita, que alberga —como indicábamos— impotencia o pasividad, y con la doctrina peculiar de ESPINOSA acerca de la pasividad, que debía entenderse —decíamos— como actividad parcial.

Antes de cerrar la verificación de la idoneidad de nuestra hipótesis queremos subrayar que la relación ideado-idea tan manifiesta en la constitución de los individuos finitos, no les es exclusiva. De hecho, si observamos con detenimiento la definición de *causa sui* nos topamos con sorpresas, pues contiene una ampliación hasta ahora desdeñada por nosotros:

³⁵⁹ EMG, II, Prop. XLV, Esc., CG, II, p. 127.

³⁶⁰ Sólo así se puede explicar que ESPINOSA hable de una existencia temporal de la mente a la que afecta la muerte (cfr. EMG, V, Props. XXIII y XXXVIII, CG, II, pp. 295 y 304), y de una existencia eterna del cuerpo (cfr. EMG, V, Props. XXII y XXIX, Dem., CG, II, pp. 295 y 298). Eso justifica también que ESPINOSA pueda tomar indistintamente el cuerpo o la mente para expresar la existencia mundana, o bien la esencia intemporal del hombre.

³⁶¹ EMG, III, Apend., Def. general Afect., Exp., CG, II, p. 204, líneas 17-19.

³⁶² EMG, III, Prop. XI, Esc., CG, II, p. 149; EMG, IV, Props. II-IV, CG, II, pp. 212-213.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

«Por *causa sui* entiendo aquello cuya esencia involucra la existencia, o aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente»³⁶³.

Comencemos a analizar por la ampliación final. Para ello tengamos en cuenta que:

- a) concebir es afirmar³⁶⁴;
- b) no se requiere la misma potencia para afirmar lo verdadero que lo falso. La diferencia que media entre estas dos afirmaciones es infinita, como la que hay entre ente y no-ente³⁶⁵;
- c) concebir algo como necesariamente existente es concebirlo como necesariamente verdadero;
- d) para comprender lo necesariamente verdadero es preciso una potencia de afirmación absolutamente infinita, o sea, una idea infinita.

Según estas precisiones, *causa sui* es aquello cuya naturaleza no puede ser concebida más que por una idea infinita. Pero una idea infinita, a su vez, sólo puede ser producida por la naturaleza absoluta, por ello la expresión «cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente» significará que dicha naturaleza causa una idea o conocimiento en sí infinitos. Ya en un texto citado más arriba pudimos leer literalmente de la pluma de ESPINOSA que la naturaleza es el ideado de la idea infinita³⁶⁶: justamente eso es lo que, a nuestro juicio, va implicado en la segunda parte de la definición de *causa sui*.

Pero esa ampliación se une a la primera parte mediante un *sive*, por donde, si nuestra interpretación del *sive* es correcta, la definición de la *causa sui* debe ser

³⁶³ EMG, V, Def. I, CG, II, p. 45.

³⁶⁴ EMG, II, Prop. XLIX, Esc., CG, II, pp. 134-135.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 135, líneas 14-20.

³⁶⁶ EP, XXXII, CG, IV, pp. 173-174.

el análisis de una identidad compleja; y puesto que la primera parte de la definición parece expresarse en términos de ser y la segunda se expresa en términos de pensar, se tratará sin duda de la identidad de ser y pensar.

De esta manera, queda declarada la presencia del par ideado-idea en la cúspide misma del sistema, así como el transfondo que se ocultaba bajo las relaciones problemáticas de ambos términos, a saber, la identidad compleja de ser y pensar.

En confirmación de cuanto venimos diciendo, es interesante recordar el hecho sintomático de que ESPINOSA haya denominado «Hijo de Dios» a la idea infinita o modo infinito inmediato del pensamiento³⁶⁷. En rigor, lo que es «hijo» de la *Natura naturans* es la *Natura naturata*, sin embargo, se entiende que la idea infinita compendia en sí a toda la *Natura naturata*, cuando se la considera en su relación con la *Natura naturans*. La alusión trinitaria, por otro lado, aclara indirectamente que estamos ante una identidad, aunque no de tres, sino de dos componentes.

Para que tal dualidad pueda ser idéntica, el pensamiento no deberá constituir una actividad transformadora —como en HEGEL³⁶⁸—, sino meramente reflexiva o reiterativa. Como en su momento dijimos de la existencia, la actividad propia del pensamiento dentro de la identidad será la prosecución al infinito de lo-que-es o eficiencia. En este sentido, el pensamiento es el simple análisis del ser, pero a diferencia de DESCARTES, que le precedió en el ejercicio del pensar como análisis³⁶⁹, el pensamiento para ESPINOSA no realiza un análisis subjetivo, sino físico y real: pensar es, para él, aquella

³⁶⁷ TB, I, c. IX, LP, pp. 96-97; EP, LXXIII, CG, IV, p. 308.

³⁶⁸ En HEGEL el pensamiento es negatividad o finalidad creadoras, es la condición requerida para la novedad de la síntesis (*Fenomen. del Espír., Intr.*, pp. 17 y 39).

³⁶⁹ DESCARTES desarrolló el análisis como mera sumisión de la idea objetiva a la evidencia actual del *cogito*, es decir, sólo subjetivamente.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

operación física según la cual se despliega lo-que-es. Aquí radica el fundamento último de la calificación de realista con que es distinguido ESPINOSA dentro del racionalismo³⁷⁰.

Si el pensamiento tiene carácter de despliegue o análisis, el ser será lo desplegado o analizado, pero activamente, o sea, lo que se analiza o despliega. Por tratarse de un análisis o despliegue reales y físicos, el pensamiento se reducirá a la mera prolongación al infinito de la dinámica del ser, y el ser será causa de su propia manifestación o despliegue, pero no de manera extrínseca y contingente, sino como su actividad intrínseca y necesaria. En la identidad, pues, el ser decanta como lo Uno dinámico y el pensar como el Todo manifestativo. La realidad quedará constituida, en última instancia, como proceso productivo que va de lo implícito eficiente y uno a lo explícito reiterativo y plural.

Ofrecemos a continuación los hitos principales del desarrollo del presente parágrafo, que pueden resumirse en los siguientes puntos:

- Las relaciones idea-ideado se presentan de entrada como problemáticas.
- El análisis en profundidad de la relación idea-ideado nos la muestra como una relación trascendental al sistema, de manera que ambos originan una identidad compleja, cuyo análisis, a su vez, convierte a sus elementos en identidades equivalentes, cada uno a su modo, al conjunto idéntico, que es lo que suele denominarse paralelismo. Identidad y paralelismo coexisten, pues, en la doctrina espinosiana como los aspectos sintético y analítico, respectivamente, de la realidad.
- Pero la relación idea-ideado es más bien una relación ideado-idea según la cual el primero causa y regula a la segunda, mientras que ésta lo determina y acaba, integrando juntos la identidad del modo finito.

³⁷⁰ Cfr. DELBOS o. c., p. 173; MARECHAL, *Le point de depart de la metaphysique*, III, c. IV, p.126.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

— Sin embargo, la relación ideado-idea no afecta tan sólo al individuo finito, sino al propio Dios, de manera que a su trasluz se descubre un supuesto fundamental del sistema: la identidad compleja de ser y pensar. Este supuesto lo comparte ESPINOSA con todo el racionalismo, dentro del cual se caracteriza por someter el pensar al ser, es decir, por su realismo.

§ VI. Según acabamos de verificar, la noción de *causa sui* entendida como identidad compleja resume y condensa el sistema filosófico de ESPINOSA. Nuestro interés se centrará ahora en averiguar qué modo de pensamiento permite la interpretación de la realidad como totalidad absoluta y cerrada.

1. Comencemos por considerar la propia noción de *causa sui* en su íntimo sentido. La identidad compleja no incurre, como ya señalamos, en contradicción y eso acredita su correcta construcción lógica, pero no es suficiente para calificarla de verdadera: la verdad tiene exigencias superiores a las lógicas, entre las que por lo menos se encuentra la necesidad de que el pensamiento se adecue a la realidad que se pretende pensar. Pues bien, la noción de *causa sui* no es congruente: ella pretende ser la formulación de la autosuficiencia absoluta, pero si algo es autosuficiente no podrá ser entendido como mera *causa sui*. Un ser que se baste a sí mismo se despreocupará de su propia supervivencia, por lo que resulta totalmente incongruente definirlo como ocupado en mantenerse a sí mismo. La autosuficiencia debe ser indicio de exceso, no de indigencia o necesidad, puesto que lo autosuficiente tiene resuelto *a priori* todo problema de subsistencia. Pensar que un ser así consume sus energías en sobrevivir es sencillamente incongruente.

Quizás apuntara a esa incongruencia la crítica agustiniana de la autogeneración:

«Quien piensa que Dios sea de tal potencia que se pueda engendrar a sí mismo, yerra tanto más cuanto que

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

no sólo no es así Dios, sino tampoco la criatura espiritual ni la corporal: pues no hay absolutamente ninguna cosa que se engendre a sí misma en el ser»³⁷¹.

Resulta sorprendente que, si la autogeneración es un poder positivo, después de haber sido negada de Dios, tenga que ser negada también de lo que es inferior a Dios, o sea, de las criaturas. El único sentido que puede tener ese expreso rechazo de la autogeneración en las criaturas es que su concepto encierre cierta negatividad y finitud, por lo que, si bien Dios no la admite, pudieran admitirla los seres creados. Ahora bien, el aspecto negativo de la autogeneración es que, si fuera verdadera, sería necesario autoengendrarse para ser. La crítica agustiniana podría, pues, apuntar a que las energías del ser no se gastan en autoengendrarse, pues lo que es no necesita llegar a ser. Ser es abundar, producir, dar; no, carecer, necesitar, consumir.

Tal incongruencia, común a todas las filosofías del absoluto o sistemas cerrados, lleva consigo una obligada bifracción del pensamiento que intenta realizarla, y a ello se debe que en la *causa sui* haya dos niveles de consideración irreductibles: la sintética y la analítica. Como vimos, la *causa sui* superaba la contradicción lógica en la medida en que estaba integrada no por cosas, sino por coprincipios, respecto de los cuales, por lo demás, ella era meramente su identidad y no un tercero en discordia. Síguese de aquí que ni la *causa sui* puede ser una cosa ni admite una analítica propia. Y si la síntesis de los coprincipios causales o *causa sui* no puede ser una cosa, mucho menos podrá el mero análisis de los coprincipios arrojar conocimientos objetivos o de cosas.

Paradójicamente, sin embargo, todo el sistema espinosiano consiste en una reconstrucción de los conocimientos objetivos desde la identidad de los coprincipios o, dicho de otra manera, en una interpretación del campo objetivo como analítica de los coprincipios de la *causa*

³⁷¹ *De Trinit.*, I, c. I; MIGNE, *Patrol. Lat.*, vol. 42, col. 820.

sui. Es preciso, por tanto, admitir la superposición en el sistema de ESPINOSA de dos líneas de pensamiento distintas: una que maneja determinaciones abstractas y otra que aporta contenidos concretos. El primero es un pensamiento constructivo, atento a la corrección o verdad lógica, y suprasistemático, o sea, desde donde se forja el sistema. El segundo es un pensamiento realista, atento a los datos experienciales, e intrasistemático, o sea, coincidente con el sistema constructo.

La diferencia entre dichos usos del pensamiento sólo aparece en momentos extremos del sistema, como son la no deductibilidad de los modos finitos y el conocimiento de la existencia de infinitos atributos. A pesar del carácter deductivo de su sistema, ESPINOSA reconoce la imposibilidad de deducir *a priori* la existencia de cualquier modo finito, cosa que sólo nos es conocida experiencialmente, en lo cual va confesada cierta prioridad del conocimiento fáctico o realista sobre el constructivo³⁷². En cambio, admite que, si bien sólo conocemos de hecho dos atributos, sabemos de la existencia de otros infinitos atributos³⁷³, porque ellos mismos «nos dicen que son, sin decirnos qué son». Ese «algo que hay en nosotros»³⁷⁴ que nos revela la existencia de una infinitud de atributos y que no es la experiencia, es en realidad la capacidad del pensamiento constructivo cuya aplicabilidad ilimitada está en franco desacuerdo con la facticidad limitada de nuestros contenidos. La construcción no alcanza a determinar los contenidos existenciales, pero el pensamiento realista tampoco agota las posibilidades de la construcción.

Fuera de tales momentos extremos, las dos líneas de pensamiento no son discernidas por ESPINOSA ni siquiera de manera indirecta. Esta confusión es posible gracias a dos circunstancias especiales: ante todo, se debe a que el pensamiento realista es un pensamiento

³⁷² EP, X, CG, II, p. 47.

³⁷³ TB, I, c. I, LP, § 8, en nota a la nota, p. 74.

³⁷⁴ *Ibid.*

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

de objetos o cosas, y el pensamiento objetivo está en la base de toda construcción; a esta coincidencia se suma, en segundo lugar, una simplificación inmediata, que consiste en atribuir la construcción al propio objeto, dejando en olvido que la construcción es un uso del pensamiento de una persona determinada, en este caso ESPINOSA. En pocas palabras, ESPINOSA entiende que los objetos son la realidad y, por ende, gozan de una dinámica propia, causando su propio análisis y determinación: el conocimiento reflexivo no es sino el autodespliegue del objeto. Sobre esta falsa atribución se funda el realismo de ESPINOSA, que en verdad no es más que un objetivismo en el que se oculta el momento constructivo del pensamiento: considerar la idea como mera expresión del objeto es olvidar que a nivel coprincipial la idea es causa del objeto en la identidad. Así pues, el pensamiento constructivo queda oculto intrasistemáticamente, pero el pensamiento realista se ejerce como construcción.

En nuestros días circula una corriente de pensamiento que emparenta muy de cerca con el racionalismo realista espinosiano. Se trata del estructuralismo. Aunque no responde a ese nombre ningún cuerpo doctrinal bien definido, puede describirse como una tendencia, común a muchos autores, a realizar una trasposición de la analítica del lenguaje, o de los productos culturales, al pensamiento. Su especial parentesco con el espinosismo nace de la preponderancia atribuida a lo objetivo y constructo —estructura— sobre el pensar o dinamismo del saber: hace hábiles manejos de amplios materiales culturales, pero desconoce la dinámica de su propia construcción o, cuando la reconoce, la atribuye —como hacía ESPINOSA— al objeto mismo³⁷⁵, que de esta

³⁷⁵ La prevalencia de la razón analítica sobre la dialéctica demuestra que para LÉVI-STRAUSS el objeto es fuente y patrón del conocimiento (cfr. *Pensamiento salvaje*, c. IX, pp. 356-7 y 366-7). Por su parte, FOUCAULT entiende el lenguaje como el *a priori* que condiciona y determina el uso individual y la verdad del discurso (cfr. *Las palabras y las cosas*, II, c. VIII, S 5, p. 291).

manera asume las funciones del sujeto y conlleva su muerte³⁷⁶. Por más que tales coincidencias con ESPINOSA le beneficien, el estructuralismo filosófico es sólo el resultado de una generalización de ciertas teorías científicas más o menos exitosas, no el fruto de una búsqueda desinteresada, y por ello no consigue elevarse a una altura de pensamiento realmente filosófica.

2. Acabamos de ver que ESPINOSA no era un verdadero realista, pero mucho menos podrá ser considerado un filósofo de la realidad o, como alguno ha pretendido, un filósofo del origen³⁷⁷. Lo menos que debe pensarse del origen es que sea originario, y lo menos que puede exigirse a una filosofía del origen es que mantenga en su explicación la originariedad del origen, pero la *causa sui* expresa el origen como originado: es una interpretación incongruente del mismo.

Evidentemente, no es casual que alguien conciba de modo incongruente la realidad y el origen. La *causa sui* es una versión de la realidad y del origen que no nace a instancias de una consideración atenta de los mismos, sino de ingerencias mentales extrañas a ellos. Será obligado, ahora, indagar a qué instancias responde el intento de reducir la realidad a un sistema cerrado y absoluto o *causa sui*.

Ningún otro sistema moderno manifiesta más claramente que el espinosiano las instancias extrafilosóficas a que obedece. ESPINOSA no se recata de afirmar que el alma es un «autómata espiritual», porque produce sus efectos con la misma necesidad con que las cosas producen los suyos³⁷⁸. Ahora bien, es claro que en la *causa sui* la esencia produce necesariamente su existencia. Por donde, la *causa sui* deberá ser un automatismo, el auto-

³⁷⁶ Cfr. *Pensamiento salvaje*, c. IX, pp. 357-8; *Las palabras y las cosas*, c. IX, § 8, pp. 332-3.

³⁷⁷ Cfr. DUFOUR-KOWALSKA, *L'Origine, Deuxième partie. Une Philosophie de l'origine.* L'«*Ethique*» de Spinoza. Acerca de la distinción entre causa y origen, véase L. POLO, *El Ser, I*, c. VI, pp. 289-309.

³⁷⁸ DIE, CG, II, p. 32.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

matismo perfecto y absoluto. ¿Cabe una declaración más nítida del componente operativo de la autocausalidad y de su afinidad con el motor perpetuo?

La alusión por parte de ESPINOSA al autómata espiritual parece suavizada en el contexto por la referencia al ideal metódico tradicional, según el cual, la verdadera ciencia procede de la causa al efecto³⁷⁹. Esta referencia es perfectamente pertinente y lejos de suavizar la dureza de aquella expresión ayuda a entender sus motivos ocultos. Y es que detrás de la mismísima noción de ciencia acecha también el componente operativo de la *causa sui*. Veámoslo.

En la propia concepción aristotélica de la ciencia operan ya elementos extraños al conocimiento. En rigor la demostrabilidad tiene que ver con el tema de la certeza, de la seguridad, del control, del dominio, temas cuya índole es más voluntaria u operativa que cognoscitiva, puesto que para conocer no hace falta estar cierto. Quien no quiere admitir más que lo evidente, no lo admite por su evidencia, sino por un afán de suficiencia, porque de lo inmediato y evidente cada uno puede dar razón por sí mismo. Sin duda, tal afán está en la médula del pensamiento moderno, cuyo intento de hacer una filosofía científica y objetiva encubre la pretensión dogmática del control de la verdad. Y así al potenciar una de las direcciones del aristotelismo cierran el paso a la otra, según la cual la filosofía es un saber que se busca³⁸⁰, entrañando por tanto riesgo, incertidumbre y apertura a la inalcanzable verdad que es el horizonte de todo pensamiento.

Para poder controlar lo pensado, la filosofía moderna tiene que ceñirse a la evidencia de lo evidente, es decir, tiene que atenerse a la condición objetiva del objeto y prescindir de su devolución a la realidad (intencionalidad). Pero cuando uno se atiene a lo objetivo del

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ *Metaph.*, I, 2, 982b-983a; donde niega que la posesión de tal saber sea humana.

objeto, no puede hacer más que un uso lógico del concepto, esto es, ir de la comprensión a la extensión, de lo general a lo particular, y —en todo caso— pretender que ambos momentos constituyan en identidad al objeto, que no otra cosa hace el pensamiento constructivo del que surge la *causa sui*.

La atención precisiva al objeto está en la base misma del pensamiento moderno, que, si bien opta por la restauración de la filosofía, no consigue sin embargo superar las trabas del ockamismo. La crítica del voluntarismo de Ockham a la esencia de las criaturas, y de su nominalismo a los conceptos universales, destruye el carácter medial de la criatura como reflejo del creador y detiene el saber en los límites de la experiencia. La filosofía medieval, que se había ejercido como búsqueda de los vestigios divinos en las criaturas, esto es, como especulación mediata del ser supremo, no podrá ya proseguirse. Para conseguir la reanudación de la tarea filosófica, la «docta ignorancia» de CUSA se ve obligada a «entender por encima de toda comprensión», o sea, a un ejercicio del pensamiento que prescinde de las cosas o esencias creadas y utiliza al propio pensamiento como único medio de alcanzar a Dios³⁸¹. Así se inicia la especulación pura o inmediata, en la que el concepto es considerado no en su intencionalidad, sino en si mismo. El concepto deviene mediador y mediado. Por ser medio, deberá tener una comunidad o identidad de naturaleza con Dios, puesto que la mediación exige afinidad con los extremos. Por ser uno de los extremos, su identidad con el ser supremo no podrá ser simple, de lo contrario carecería de sentido la mediación.

Como vemos, el pensamiento moderno en vez de superar a OCKHAM lo entiende como un reto, al que res-

³⁸¹ La docta ignorancia es un intento de entender incomprensiblemente, es decir, por encima de la razón discursiva que se sirve de los entes naturales para comprender (cfr. *De Doct. Ign.*, I, c. IV, p. 18).

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

ponde con una integración del pensar especulativo en la misma infinitud divina. Se trata, por tanto, de una autoafirmación de la filosofía frente a un teologismo absorbente, que aboca en una absorción de la teología por la filosofía: en el fondo no es más que la reacción del hombre moderno contra la arbitrariedad del dios ockamista.

Si las raíces de la causa sui arrancan del comienzo mismo de la filosofía moderna, su influjo, por otro lado, se extiende hasta nuestros días. Los sistemas idealistas de FICHTE³⁸², SCHELLING³⁸³ y HEGEL³⁸⁴ son renuevos de la *causa sui* espinosiana bajo formas distintas, pero que encubren siempre el ideal de la identidad compleja; y no por casualidad, sino porque es el esquema fijo de todo sistema cerrado, de toda filosofía de lo absoluto. La gran idea de todos estos sistemas consiste en haber descubierto que, si ha de darse un ser autónomo o máquina perfecta, éste será la totalidad o conjunto de las cosas, o sea, la Naturaleza, antes que una parte u otra. Naturalmente, la exaltación del todo implica el rebajamiento de las partes, y puesto que el hombre es una parte, el idealismo absoluto resulta antihumanista.

La reacción de los posthegelianos contra el antihumanismo de los idealistas, lleva a los más osados de

³⁸² FICHTE enlaza por encima de KANT con ESPINOSA en la medida en que busca la gran incógnita kantiana: la raíz común de lo suprasensible (pensar), y de lo sensible (ser) (cfr. *La Théorie de la Science*. Exposé de 1804, Conference II, pp. 32-37). Pero, a diferencia de ESPINOSA, cae en la cuenta de que es él mismo quien construye el sistema, e intenta resolver la diferencia entre la autoconstrucción y su construcción de lo absoluto. Por ello, se le problematiza el momento sintético de la *causa sui*, que ya no podrá ser la mera equivalencia alternante («sive») de ser y pensar, sino la unidad orgánica interna de los dos, La identidad se interioriza: es el saber absoluto constituido en dos momentos, la luz (ser) y el concepto (pensar), cuya unidad y separación origina (cfr. *Ibid.*, Conference IV, pp. 46-55).

³⁸³ Cfr. p. 147 de esta obra.

³⁸⁴ La *causa sui* aparece en la síntesis final donde la idea absoluta se pone como unidad del concepto y de la realidad. La fórmula de la autocausalidad en HEGEL sería «la Idea se libera a sí misma» (cfr. *Ciencia de la Lógica*, Libro III, Sección 3., c. III, pp. 740-741).

entre ellos a intentar construir una *causa sui* no total, sino humana: renuncian al ideal de la infinitud, pero no al de la autosuficiencia. Así la sociedad comunista de MARX, la voluntad de poder de NIETZSCHE y la libertad sin destino del existencialismo constituyen tres manifestaciones distintas de la pretensión de autosuficiencia humana. En estas posturas se adivina un ingrediente adicional de incongruencia sobre los ya señalados para la *causa sui* en general, pues intentan establecer un todo o sistema cerrado que no sea total, sino parcial, que es en última instancia el mismo error en que incurren quienes persiguen la construcción física del motor perpetuo.

El ideal de la autarquía es expresado por el marxismo en el repudio de la alienación y se consuma como auténtica *causa sui* en la sociedad comunista perfecta. Este utópico momento final de la historia resolvería la oposición individuo-género (parte-todo), al ser disfrutada inmediatamente por el individuo su propia producción (genérica); de esa manera el pensar y el ser estarían diferenciados en ella y, al mismo tiempo, constituirían una unidad indisoluble³⁸⁵. El modelo de la realidad para MARX es, pues, la identidad compleja entendida a nivel práctico.

NIETZSCHE, por su parte, descubre que el ideal de infinitud de la *causa sui* es inferior a la propia realidad humana. Nuestra voluntad, en efecto, no es movida por los valores objetivos, antes bien es ella misma quien los plasma, de ahí que, lejos de interpretarla como conatos o afán de supervivencia, deba ser entendida como exceso sobre la objetividad a la que presta sentido³⁸⁶. Pese

³⁸⁵ Cfr., *Tercer manuscrito*, Marx-Engels Werke, Ergänzungsband, erster Teil, p. 539; *La ideología alemana*, I, A), 1, Marx-Engels Werke, 3. Band, p. 33; *Crítica al programa de Gotha*, I, 3, Marx-Engels Werke, 19. Band, p. 21.

³⁸⁶ Cfr. *Voluntad de dominio*, III, c. I, 55 587 y 613; c. III, §§ 663 y 672, Obras completas, IV, pp. 230 y 235, 231 y 254-5, respectivamente. El apriorismo de la voluntad de poder permite a NIETZSCHE interpretar el conocimiento como un medio de dominación (*ibid.*, c. I,

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

a esta aparente superación de la *causa sui*³⁸⁷, la problemática nietzscheana está tan ligada al universo idealista, que no puede evitar la absolutización de su voluntad de poder, reincidiendo en el modelo cerrado. Ciertamente, la voluntad de poder no constituirá en manos de NIETZSCHE un absoluto infinito, pero no por ser finito perderá pretensiones de absolutismo³⁸⁸. Por ello, y a despecho de todos sus denuestos contra la *causa sui* espinosiana, la voluntad de poder se convierte en una nueva versión de autosuficiencia.

Ante todo, la voluntad de poder se escinde en dos, una voluntad que manda y otra que obedece, y ambas voluntades, la fuerte y la débil, se requieren mutuamente³⁸⁹. Sin embargo, la voluntad de poder no se constituye como unidad simultánea de sus dos momentos, puesto que es esencialmente finita y parcial, sino que se constituye como una pluralidad en devenir³⁹⁰. La manera como algo finito puede ser concebido solo, sin convertirse

§ 502, p. 196). Si nuestra comprensión del pensamiento moderno al hilo de la *causa sui* es exacta, en NIETZSCHE aparece y se ejerce al desnudo la quintaesencia de la filosofía moderna.

³⁸⁷ Cfr. *Más allá del bien y del mal*, Secc. I, §§ 13 y 21, Obras completas, III, p. 468 y 472-3, respectivamente. Donde se advierte mejor la superación de la *causa sui* es en la subversión de valores que propugna NIETZSCHE: frente a seguridad, incertidumbre; frente a la simetría causa-efecto, la asimetría de la creación continua; frente a la inercia de la mera conservación, el ideal de la potencia (Cfr. *Voluntad de dominio*, IV, c. III, § 1058, Obras completas, IV, p. 390).

³⁸⁸ Tanto la voluntad de poder como su devenir se totalizan de hecho: son constancias inalterables (cfr. *Voluntad de dominio*, c. II, § 636; c. IV, § 1066, Obras completas, IV, pp. 243 y 393, respectivamente) e inconmensurables (*Ibid.*, c. III, § 705, Obras completas, IV, pp. 269-270). Por eso no cabe incremento ni novedad alguna, sólo perpetuo repetirse. Con ello NIETZSCHE recae en la inercia de la conservación, en la simetría y en la seguridad de la autosuficiencia, es decir: pierde todos sus logros.

³⁸⁹ Cfr. *Más allá del bien y del mal*, Secc. I, §§ 19 y 36, Obras completas, III, pp. 470-1 y 482-3, respectivamente; *Voluntad de dominio*, II, c. III, 55 651-655, Obras completas, IV, pp. 247-8.

³⁹⁰ Cfr. *Voluntad de dominio*, IV, c. III, §§ 1061 y 1066, Obras completas, IV, pp. 390 y 393.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

en un infinito, es pensar que no esté nunca todo dado, o sea, que exista procesualmente. Por ello la voluntad de poder es un proceso al infinito, pero no progresivo, esto es, en el orden de los efectos, sino regresivo, o sea, en el orden de las causas: es *eterno retorno*³⁹¹. El eterno retorno es la manera de neutralizar aquella exigencia de fundamento que está enraizada en toda realidad finita. La voluntad de poder constituye, pues, una causa sui al revés: un proceso al infinito en el orden de las causas cuyo resultado o efecto es el universo finito, exactamente a la inversa de la *causa sui* espinosiana, en la cual la unidad infinita es causa de un proceso al infinito de efectos. La filosofía de NIETZSCHE es, por tanto, el intento de establecer la autonomía de la finitud por vía de la voluntad.

Finalmente, el recurso a la existencia como alternativa frente al antihumanismo idealista oculta también prejuicios autárquicos. Desde luego, los existencialistas han sabido comprender la imposibilidad de obtener una *causa sui* por vía de la libertad, puesto que una libertad de libertad, en vez de ponerse se elimina a sí misma. Sin embargo, al interpretar negativamente esa no-suficiencia de la libertad, entendiendo que la existencia humana está por ello abocada a la nada y al fracaso, demuestran a todas luces ser tributarios de la autocausalidad como de un ideal imposible, pero al fin y al cabo modélico³⁹². Así pues, el ensayo existencialista de rebasar el idealismo no consigue desembarazarse tampoco de las instancias operativas que estimulan al pensamiento bajo el oropel de la autonomía.

3. El ideal de la *causa sui* es un ideal operativo, no sólo por los indicios que hemos ido allegando, sino

³⁹¹ Cfr. *Voluntad de dominio*, IV, c. III, § 1065, Obras completas, IV, pp. 392-3.

³⁹² La vigencia del modelo autárquico queda reflejada en la noción existencialista de autenticidad, en la cual la resignada aceptación de la insuficiencia de nuestra libertad se convierte en una forma de autonomía.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

porque la búsqueda de la autosuficiencia encubre un problema de suficiencia. Ahora bien, donde la suficiencia y el mantenimiento se hacen problemáticos es en la operatividad humana. Intentaremos mostrarlo³⁹³.

La operatividad humana tiene como raíz la libertad, pero sólo como raíz: ni la libertad se agota en la operatividad, ni la operatividad es la única expresión de la libertad. Libertad es en una primera instancia la liberación de las condiciones físicas y biológicas del existir, o sea, inhibición del esquema estímulo-respuesta y de los instintos en la conducta. Libertad implica, por tanto, no adaptación: el hombre no nace instalado en su entorno, no tiene perimundo, sino que necesariamente ha de construir su propio mundo.

La característica esencial del mundo humano es su intrínseca disolubilidad: está siempre en trance de desmoronarse. Ante todo por la índole misma de la operatividad, puesto que nuestro mundo consiste en organizaciones *extrínsecas* o artificiales del entorno. En cuanto organizaciones, los productos humanos son inertes, fósiles, son estructuras fijas e inmóviles; pero como el entorno extramental tiene una espontaneidad intrínsecamente temporal, esta dinámica interior tiende a desarticular aquella organización. De ahí la necesidad siempre continuada de reponer y reparar nuestro mundo.

Pero hay todavía otra razón de la inestabilidad intrínseca al mundo humano: el excedente de la libertad. La operatividad humana consiste en una organización impuesta al entorno que en cuanto organización depende de nuestra libertad. Sin embargo, nada más desgajarse de nuestra libertad, al ser producida, queda a su disposición, convirtiéndose en fuente de posibilidades que como tales van más allá de la organización mis-

³⁹³ Las siguientes precisiones sólo pretenden esbozar a grandes rasgos el ámbito en el que se inscriben operatividad y filosofía, como tareas específicamente diversas. Rogamos se nos disculpe la rapidez y brevedad de estas anotaciones, cuya importancia requeriría desarrollos independientes de los que ahora nos ocupan.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

ma y la dejan atrás; y así, nuestro mundo se nos va quedando pequeño, anticuado, nada más ser producido. Naturalmente, vista desde el exceso posibilitante de la libertad, tal inestabilidad pierde su carácter negativo y adquiere el sentido de progreso: el mundo humano es inestable porque se perfecciona indefinidamente.

Tanto la espontaneidad del entorno extramental como el excedente de la libertad rebasan, pues, constantemente la inercia de los resultados operativos y descomponen nuestro mundo, el cual en consecuencia ha de ser rehecho de continuo. Esta necesidad de constante reconstrucción del mundo es el fundamento de la inseguridad, de la angustia, de la preocupación disimuladas o disfrazadas bajo afanes de dominio, de control, de certeza. La insoportable idea de una tarea inacabada e inacabable mientras vivamos, es el espectro que alienta al ideal de la máquina perfecta, de la *causa sui*. Detrás del afán de dominio y de autosuficiencia se esconde un conato de fuga, de deserción, de abandono de la tarea: es un intento de eliminar una consecuencia de la libertad, negando la libertad.

Cabe también quedarse en la angustia, creyendo conquistar así la aureola de la autenticidad, pero esa autenticidad angustiada sólo tiene sentido en tanto en cuanto se siga alimentando aún el ideal de la inercia objetiva, y mientras se interprete negativamente la libertad. Atenerse a la angustia es, por un lado, negar la validez del proceso operativo total o, dicho de otro modo, admitir que dicho proceso carece de fin y de sentido; y, por otro, es olvidar el carácter excedente de la libertad, interpretándola en estricta referencia al obrar. Pero la libertad no se agota en la laboriosidad: hay tareas superiores a las operativas en las que se vierte el excedente de la libertad, y esas tareas son precisamente las filosóficas, cuya aparición histórica en Grecia está esencialmente vinculada al abandono de la laboriosidad. Adviértase que abandono no es negación, pues la negación sigue siendo relativa a lo negado, permanece comprometida en su esfera. Y ese es el gran error de quien se

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

atiene a la angustia: pretender superar la operatividad negándola, pero la negación de la operatividad no le abre ámbitos nuevos.

En la intrínseca perfectibilidad del mundo humano reside la distinción entre teoría y praxis. La teoría queda inexorablemente desfasada nada más llevarla a la práctica, porque se queda atrás respecto de la libertad. Pensamos, por ello, que es la práctica la que revela las insuficiencias de la teoría, aunque de suyo la práctica no es más que la mera fosilización de la teoría, su simple aplicación. La disputa entre idealistas y humanistas posthegelianos gira toda ella en torno al predominio entre teoría y praxis: los idealistas pretenden construir la realidad con la sola teoría, los humanistas con sólo la praxis. Y en la disputa pasan por alto que construir el mundo no es construir la realidad, que la realidad extramental y la realidad libre están muy por encima del mundo objetivo, tanto que son ellas las que nos obligan a tener que construir incesantemente el mundo.

Si la operatividad no es más que una consecuencia de la libertad respecto de lo no libre, a través de ella no podrán quedar manifiestos en su positividad ni la libertad ni el ser extramental. Por tanto, y en la medida en que se quiera hacer una filosofía de la realidad extramental y de la realidad libre, será preciso eliminar de la filosofía toda ingerencia operativa o constructiva. Pero téngase en cuenta que si el pensamiento constructivo no es válido para registrar ninguna de aquellas realidades, se debe fundamentalmente a que toda construcción tiene como término esencial el mundo objetivo. De donde se deduce que el abandono de la inspiración operativa en filosofía debe llevar consigo el abandono del pensamiento objetivo, si es que se pretende buscar la realidad.

Las últimas indicaciones apuntan ya cuáles son, a nuestro juicio, los nuevos senderos que ha de seguir la búsqueda filosófica. Los antiguos y medievales ejercieron el pensamiento objetivo de la manera más obvia, a saber, utilizando el concepto como devolución del ob-

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

jeto a la realidad —intencionalmente. El pensamiento moderno, en cambio, ha llevado hasta sus últimas consecuencias el segundo uso posible del pensamiento objetivo que consiste en la atención al objeto en cuanto que pensado, en la reflexión. La única posibilidad de abrir nuevos horizontes al pensamiento, que se ofrece hoy por hoy, consiste en abandonar el pensamiento objetivo utilizando dicho abandono como vía de acceso al ser³⁹⁴.

³⁹⁴ Esa es justamente la vía iniciada por L. POLO en su obra *El acceso al ser*.

CAPITULO III

LAS PROPIEDADES DE LA IDEA

SUMARIO: § 1. Introducción: noción de propiedad en el sistema espinosiano. § II. Propiedades absolutas o comunes: de índole informativa (verdad, certeza, adecuación, eternidad); de índole operativa: formación de las ideas absolutas (indeterminadas, infinitas, afirmativas, simples) y relativas (determinadas, finitas, negativas, complejas). § III. Propiedades relativas de índole informativa: 1. Particulares de cada idea finita: ficción, error, duda. 2. Comunes a todas las ideas Finitas. 3. Mixtas: entes de razón. § IV. Propiedades relativas de índole operativa: afectos (acciones y pasiones).

§ I. El descubrimiento de la índole dinámico-real de la idea, realizado en el capítulo anterior, nos obliga a ponernos en busca de sus efectos o resultados. En principio, tales resultados deberían ser distintos de su causa, pero, al ser la idea *causa sui*, serán también inmanentes a la propia idea, y, en consecuencia, propiedades suyas.

La noción espinosiana de propiedad se mueve dentro de los cauces de la más estricta ortodoxia, si se toma como norma la filosofía tradicional. Propiedad, para ESPINOSA, sería una perfección no constitutiva de la esencia de una cosa, pero que deriva inmediatamente de ella, y le pertenece de manera exclusiva³⁹⁵. Los propios son inseparables de la cosa, y sin ellos la cosa no es lo que es, mas tampoco es lo que es por ellos. Sin embargo, es preciso notar que en la doctrina espinosiana aparecen dos tipos de propiedades, unas propiedades reales, como son los modos respecto de la substancia³⁹⁶, y otras lógicas, como son los tradicionalmente y, para él, mal llamados atributos divinos³⁹⁷. Las primeras se distinguen de la esencia con distinción modal, mientras que las segundas con mera distinción de razón³⁹⁸. Pero tanto unas como otras coinciden en que no permiten un conocimiento

³⁹⁵ Eso es lo que puede deducirse de DIE, CG, II, p. 35, líneas 3-4, 6-7, 17-19. Cfr. ARISTÓTELES, *Topic.*, I, 5, 102a.

³⁹⁶ Cfr. c. II, § IV, pp. 100 ss. de esta obra.

³⁹⁷ Cfr. TB, I, c. I, LP, § 9, p. 74 primera nota, y c. VII, LP, § 6, p. 94; en CM la voz atributo es utilizada en sentido escolástico, equivalente a lo que él entiende por propiedad; EMG, I, Apend., CG, II, p. 77.

³⁹⁸ EP, L, CG, IV, pp. 239-240; CM, II, c. V, p. 299.

adecuado de la esencia de ninguna cosa, pues las propiedades mismas requieren para su correcta intelección ser deducidas de la esencia en cuestión³⁹⁹.

Nuestro autor hace especial hincapié en la derivación y deductibilidad total de las propiedades respecto de la esencia⁴⁰⁰. De por sí, tampoco esto es novedoso, SANTO TOMÁS, por ejemplo, consideraba a la substancia como causa emanativa de sus propios⁴⁰¹. Sin embargo, existen matizaciones peculiares en la doctrina de ESPINOSA. Ante todo, las propiedades derivan de la esencia según un cierto orden, y por tanto deben deducirse de un cierto modo⁴⁰². Además, dado que toda causalidad real es inmanente, no caben otros efectos reales más allá de las propiedades, las cuales, por consiguiente, agotarán el campo ideal. De acuerdo con esta doble peculiaridad, hemos creído pertinente incluir bajo este epígrafe todas las consecuencias deductibles de la esencia ideal en la filosofía espinosiana, esto es, el orden o dominio ideal completo. Por otra parte, hemos procurado proceder conforme al modelo metódico de ESPINOSA, del que nos ocuparemos en el próximo capítulo, partiendo de lo absoluto o indeterminado para acabar en lo relativo o determinado.

§ II. Afortunadamente, ESPINOSA nos legó una relación bastante amplia de propiedades del intelecto, al final del DIE⁴⁰³. La referimos a continuación, reducida a su osamenta:

1. Que implica certidumbre.
2. Que forma algunas ideas absolutamente, y otras a partir de éstas.

³⁹⁹ EP, LX, CG, IV, pp. 270-271.

⁴⁰⁰ DIE, CG, II, p. 35, líneas 17-19.

⁴⁰¹ *Summ. Th.*, I, Quaest. 77, Art. 6 ad 3, p. 539. Cfr. HEEREBOORD, *Melet. Phil.*, I, Disp. IV, pp. 17-20.

⁴⁰² EP, LX, CG, IV, pp. 270-271.

⁴⁰³ DIE, CG, II, pp. 38-39.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

3. Que las formadas absolutamente expresan infinitud, las otras, determinación.
4. Que forma primero las ideas positivas que las negativas.
5. Que percibe las cosas *sub specie aeternitatis*.
6. Que todas las ideas claras y distintas que forma, las forma con su solo poder.
7. Que las ideas no absolutas pueden ser determinadas de infinitas maneras.
8. Que cuanto mayor es la perfección de su objeto, mayor es la perfección de la idea.

Notemos que el término «intelecto» designa, según indicábamos en el capítulo precedente, a la idea en cuanto causa adecuada de sus efectos, coincidiendo así con lo que en la idea hay de suyo, es decir, con la consideración en sí o absoluta de la idea. En consecuencia, a nuestro empeño de mostrar las propiedades todas de la idea le bastará, de momento, con deducir de la esencia eidética anteriormente establecida, las propiedades acabadas de enumerar, para obtener un conocimiento ajustado de las propiedades inmediatas de la idea. Como la esencia de la idea admitía una doble dimensión, la entitativa o esencia formal, y la gnoseológica o esencia objetiva, nuestra deducción deberá articularse en dos pasos, uno para cada una de esas dimensiones.

La característica decisiva de la dimensión gnoseológica de la idea, vimos que era su inmediatez: la idea es presencialidad y dación del objeto. De ello se siguen inexorablemente una serie de consecuencias —léase propiedades— importantes. Ante todo, queda excluida la posibilidad del error: eliminada toda mediación en la relación cognoscitiva, no quedan resquicios ni fisuras por donde se infiltre la irrealidad o el engaño. La posibilidad del yerro viene introducida en toda filosofía realista por el carácter mediato del conocimiento intelectual. Tanto en el aristotelismo tomista como en el empirismo, por ejem-

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

plo, los sentidos no pueden equivocarse ni engañar, tampoco el conocimiento del ser puede ser errado, y es que allí donde hay conocimiento inmediato o intuición no existe la posibilidad de yerro. En el propio planteamiento cartesiano, ante la realidad no cabe sino la afirmación, mientras la duda y el error sólo son posibles acerca de la idea, y en la medida en que ésta es medio para conocer la realidad⁴⁰⁴.

Si donde no hay mediación, no existe la posibilidad de yerro, querrá decirse que en la teoría espinosiana del conocimiento, la verdad no será una mera posibilidad, sino una necesidad; no será una propiedad extrínseca a la idea, sino una denominación intrínseca de la misma, como afirma taxativamente el siguiente texto:

«Pues, 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... De donde se sigue que en las ideas se da algo real por lo que se distinguen las verdaderas de las falsas»⁴⁰⁵.

Aunque el texto admite la posibilidad de ideas verdaderas y falsas, lo original de su contenido consiste en el establecimiento de la existencia de ideas constitutivamente verdaderas. Nuestro autor no niega a tales ideas la posesión de la denominación extrínseca, únicamente relega ésta a segundo término. Subyace en ello una velada crítica a la noción tradicional de verdad como conveniencia o adecuación de la idea con su objeto, que aparecerá más claramente en la Def. IV, Exp. de EMG II⁴⁰⁶ y en la EP LX⁴⁰⁷. La conveniencia de la idea con el ideado es ciertamente algo necesario y que

⁴⁰⁴ Cfr. POLO, L., *Evid. y real. en Desc.*, c, II, pp. 103 ss.

⁴⁰⁵ DIE, CG, II, p. 26, líneas 15-26; cfr. EMG, II, Prop. XLIII, Esc., CG, II, p. 124.

⁴⁰⁶ CG, II, p. 85.

⁴⁰⁷ CG, IV, pp. 270.271.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

está asegurado⁴⁰⁸, pero lejos de pertenecer a la esencia de la idea verdadera, es respecto de ella una pura coincidencia externa, un accidente o ente de razón. Así, para evitar confusiones, prefiere ESPINOSA utilizar la voz «adecuación», pues mientras el término «verdadero» designa de ordinario la conveniencia extrínseca con el ideado, la voz «adecuado» denomina la naturaleza de la idea en sí misma. De todas maneras, si se pospone aquella relación extrínseca, o con otras palabras, si la verdad se entiende como intrínseca a la idea, no hay diferencia entre verdad y adecuación: de hecho, en las obras de ESPINOSA se utilizan tales términos como sinónimos⁴⁰⁹.

No siendo la verdad un elemento extrínseco al conocimiento, en manera alguna requerirá de ningún signo exterior a la idea para darse a conocer⁴¹⁰. La verdad, como la luz, se patentiza a sí misma y pone al descubierto *ipso facto* la falsedad⁴¹¹. Con ello, el pensamiento de ESPINOSA se distancia una vez más del cartesiano: la claridad y distinción no son signos de la verdad de la idea, sino que precisamente la propia idea es de suyo clara y distinta, mientras que la confusión viene siempre de fuera⁴¹². En el sistema cartesiano, la claridad y distinción advienen a la idea sólo tras ser analizada por el *cogito*, que es lo único de por sí evidente, y de esta manera las ideas resultan participar de la claridad y distinción del *cogito*. En el fondo, pues, DESCARTES mantenía la misma noción de verdad tradicional, cambiado el término de comparación: conveniencia de la idea con el sujeto, en vez de con el objeto. Para nuestro autor, en cambio,

⁴⁰⁸ DIE, CG, II, p. 16, líneas 4-5, 26-27; p. 17, líneas 3-4; EMG, I, Ax. VI, CG, II, p. 47; EMG, II, Prop. XLIV, Dem., CG, II, p. 125.

⁴⁰⁹ Un ejemplo, entre otros muchos, lo ofrece la propia definición IV de EMG, II, CG, II, p. 84: «*quae habet omnes verae ideae proprietates*»; cfr. GIANCOTTI BOSCHERINI, E., *Lexicon Spinozanum*, voz «*adaequatus*», pp. 17-19.

⁴¹⁰ DIE, CG, II, p. 13, línea 15.

⁴¹¹ DIE, CG, II, p. 17, línea 18; EMG, II, Prop. XLIII, Esc., CG, II, p. 124.

⁴¹² DIE, CG, II, p. 39, líneas 21-24.

la idea es causa de su propia verdad, la cual depende en exclusiva de la naturaleza y fuerzas de la idea que somos, no de una relación con cosas extrañas.

Si la idea es evidente de suyo, tampoco la duda puede tener cabida en el ámbito de la idea que somos. El intelecto involucra certidumbre, dice la primera de las propiedades arriba enumeradas. Certeza es el modo como sentimos la esencia formal, es decir, el objeto⁴¹³; no es la percepción o conocimiento mismos⁴¹⁴, sino que es la conciencia o el saber que la cosa es en sí tal como la conocemos. La certeza es la idea de una idea, y así dice la proposición XLIII de EMG II:

«El que tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de la cosa»⁴¹⁵.

Por ello, para estar cierto de la verdad, esto es, de que tenemos una idea que conviene con su ideado, basta con tener una idea verdadera⁴¹⁶. La certeza es, en definitiva, la conciencia de la verdad, o sea, la idea derivada de una idea verdadera, y por ende idea, verdad y certeza son una sola y misma cosa, aunque bajo distintos aspectos⁴¹⁷.

Antes de seguir examinando las restantes consecuencias de la inmediatez cognoscitiva, nos parece conveniente señalar algunas profundas modificaciones que se van introduciendo en el esquema clásico a raíz de las innovaciones espinosianas. La adjudicación, en efecto, de la responsabilidad veritativa a la idea implica notables reducciones del campo noético, unidas a un desplazamiento de su centro de gravedad. En la filosofía de ESPINOSA, no será ya el juicio quien decida la verdad o falsedad,

⁴¹³ DIE, CG, II, p. 15, líneas 7-8.

⁴¹⁴ DIE, CG, II, p. 29, líneas 26-29.

⁴¹⁵ CG, II, p. 123.

⁴¹⁶ DIE, CG, p. 15, líneas 15-16; EMG, II, Prop. XLIII, Esc., CG, II, p. 124.

⁴¹⁷ DIE, CG, II, p. 15, líneas 14, 19-20.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

sino la idea misma. El traslado del peso veritativo lo había efectuado antes DESCARTES, al centrar la cuestión de la verdad o falsedad en la idea⁴¹⁸; ESPINOSA únicamente extrema tal posición: la verdad y falsedad son intrínsecas a la idea. De ahí que considere a la idea como la coherencia de sujeto y predicado, de modo que la idea asume las funciones del juicio⁴¹⁹. Pero de esto seguiremos hablando más adelante.

De la inmediatez cognoscitiva entre objeto e idea se sigue, además, que el conocimiento ha de ser *total* o *adecuado*, pues, siendo inmediato lo conocido, o se lo conoce todo, o no se conoce nada de él. Está claro que, de nuevo, es la mediación lo que abre las puertas a la parcialidad en el conocimiento.

Una semejante exigencia de integridad cognoscitiva, la encontramos ejercida en la doctrina espinosiana referente al conocimiento de Dios:

«...De ahí se sigue, en primer lugar, que si tenemos la idea de una cosa simplicísima, no podrá ser ésta más que clara y distinta: pues tal cosa deberá ser conocida no parcialmente, sino toda, o, de lo contrario, nada conoceremos de ella»⁴²⁰.

Pero no sólo la idea de Dios, también el conocimiento de las cosas finitas encierra una exigencia similar. Toda idea verdadera debe incluir el cómo y el porqué de la existencia de su objeto⁴²¹. Y es que, siendo la idea un ente singular que se recíproca con un objeto singular, debe contener en sí los elementos suficientes para hacer inconfundible su conocimiento. Por ello, la primera de las condiciones de la definición de un ente creado dice:

⁴¹⁸ Cfr. por ejemplo *IV.ªs Resp.*, AT, IX, 1, p. 180.

⁴¹⁹ DIE, CG, II, p. 24, líneas 9-10.

⁴²⁰ DIE, CG, II, p. 24, líneas 20-22.

⁴²¹ DIE, CG, II, p. 24, líneas 10-11; p. 25, línea 19; p. 32, líneas 19 ss.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

«Si es una cosa creada, la definición deberá, como dijimos, comprender la causa próxima...»⁴²².

Bajo tal requisito metódico se encubre un idéntico afán de exhaustividad. El efecto, para nuestro autor, está comprendido totalmente en su causa, tanto desde el punto de vista real, como desde el punto de vista noético, de manera que conocer una cosa por su causa equivale a conocerla plenariamente⁴²³. De hecho, el conocimiento de la cosa por su causa no sólo proporciona su esencia, sino también permite deducir *todas* sus propiedades, es decir, el conjunto íntegro de su ser⁴²⁴. Obviamente, si fuera admisible un conocimiento parcial, no sería preciso conocer el efecto en su razón de efecto.

En consecuencia, debemos entender por adecuación no la mera completitud entitativa de la idea, como sugiere a simple vista la definición espinosiana⁴²⁵, sino incluso la plenitud cognoscitiva.

Además de esa exigencia de completitud, que pudiéramos considerar comprensiva, existe en nuestro autor una exigencia paralela de completitud extensiva. A este respecto, merece nuestra atención un desarrollo parcial de la tercera demostración de la existencia de Dios en el TB, donde se dice:

«Para la demostración de la primera parte de este argumento, sentamos los siguientes principios:

1. Las cosas conocibles son infinitas.
2. Un entendimiento finito no puede concebir lo infinito.
3. Un entendimiento finito no puede comprender nada por si mismo, si no es determinado desde el exterior.

En efecto, como él no tiene el poder de comprenderlo todo a la vez, tampoco tiene el de comprender esto más

⁴²² DIE, CG, II, p. 35, líneas 12 ss.

⁴²³ DIE, CG, II, p. 34, líneas 13-15; EMG, I, Ax. IV, CG, II, p. 46.

⁴²⁴ EP, LX, CG, IV, pp. 270-271; DIE, CG, II, p. 35.

⁴²⁵ «*Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sine denominationes intrinsecas habet*» (EMG, II, Del. IV, CG, II, p. 85).

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

bien que aquello, ni de comenzar a entender aquello más bien que esto. Por consiguiente, al no tener ninguno de esos dos poderes, no podrá absolutamente nada»⁴²⁶.

El contenido de esta argumentación podría condensarse en la siguiente proposición: quien no conoce todo, no conoce nada. La idea de fondo que domina el razonamiento es que conocer es distinguir. Pero la distinción resulta ser una mera formulación negativa de la exigencia de totalidad, puesto que para distinguir una cosa de otra, hace falta distinguir a ésta de las demás, esto es, se requiere conocerlas todas. Por donde, sólo el conocimiento infinito merece el nombre de conocimiento.

Por último, como consecuencia de la verdad y adecuación propias de la idea que somos, se deduce que debemos conocer las cosas cual son en sí mismas, es decir, en dependencia de su causa real, o, en otras palabras, como necesarias⁴²⁷. Ahora bien, la necesidad con que producen las cosas es la misma necesidad con que produce Dios, a saber, la necesidad de la naturaleza eterna; las cosas serán, pues, conocidas *sub specie aeternitatis*⁴²⁸: justamente lo que enunciaba la quinta de las propiedades enumeradas por nuestro autor.

El resto de las propiedades, según veremos, deriva de la dimensión entitativa de la idea. Al considerar dicha dimensión, lo primero que nos sale al paso es la obligada efectividad de todo ente real, según la proposición XXXVI de EMG I⁴²⁹. Las ideas han de ser productivas y, dada la inmanencia de los efectos a su causa, vigente en esta filosofía, sus productos no sólo deberán pertenecer al mismo género, sino que tendrán la misma naturaleza de la idea que los causa, es decir, serán ideas adecuadas. Esa es otra de las propiedades del intelecto:

⁴²⁶ TB, I, c. I, LP, § 5, p. 72.

⁴²⁷ EMG, II, Prop. XLIV, Dem., CG, II, p. 125.

⁴²⁸ EMG, II, Prop. XLIV, Cor. II, CG, II, p. 126.

⁴²⁹ CG, II, p. 68.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

«Las ideas que formamos clara y distintamente parecen seguirse de tal manera de nuestra naturaleza, que parecen depender absolutamente de nuestra sola potencia; las confusas, en cambio, al revés. Pues a menudo se forman contra nuestro conato»⁴³⁰.

La cita sugiere una nueva perspectiva de la adecuación: desde el punto de vista operativo, la adecuación es producción total de un efecto por su causa⁴³¹. Por ello, el intelecto forma tantas ideas adecuadas, cuantas cause por sí solo.

Pero si el intelecto es causa de sus ideas, no lo será de una manera libre o incontrolada, sino que, por ser causa eficiente, su producción seguirá el orden real⁴³². Dicho orden va de la causa al efecto, de lo uno a lo múltiple, de la substancia a los modos; por ello, el intelecto forma unas ideas absolutamente, y otras en relación a éstas (propiedad segunda). Las ideas absolutas las forma sin atender a ninguna otra, mientras que las relativas las forma por referencia a aquéllas; consiguientemente, las primeras expresarán indeterminación o infinitud, las segundas, determinación o finitud (propiedad tercera). ESPINOSA suministra al respecto unos ejemplos luminosos con vistas a aclarar su pensamiento: ejemplo de una idea absoluta es la cantidad, de una idea relativa, el movimiento⁴³³. Las ideas absolutas son, por tanto, las ideas de los atributos, las relativas son las de los modos.

Las implicaciones doctrinales de estas propiedades son amplias e importantes. Ante todo, se deduce que deben existir tantos géneros de ideas, cuantas ideas absolutas haya, y que las ideas derivadas de una idea absoluta no tendrán ninguna relación con las ideas derivadas de otra, siendo entre sí absolutamente independientes. A partir de esto, se puede entrever por qué cada modificación de

⁴³⁰ DIE, CG, II, p. 39, líneas 21-24.

⁴³¹ EMG, III, Defs. I y II, CG, II, p. 139.

⁴³² EMG, II, Prop. VII, CG, II, p. 89.

⁴³³ DIE, CG, II, p. 39, líneas 1-3, 5 ss.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

la substancia no constituye un individuo, sino que el principio de individuación radica más bien en la idea. En efecto, aunque las modificaciones de la substancia son expresadas paralela y simultáneamente en cada atributo, sin embargo, en el atributo pensamiento a cada modificación corresponde una idea distinta por atributo. A una misma modificación, por tanto, de la substancia corresponden en el pensamiento infinitas ideas —tantas cuantos atributos hay—, cada una de las cuales determina un individuo, pues se refiere a la modificación de un atributo y sólo uno⁴³⁴. Cada individuo estará constituido, lógicamente, por las modificaciones de dos atributos, uno variable y otro fijo (pensamiento), y por ello cada idea singular únicamente tendrá conocimiento de dos atributos divinos, o en otras palabras, formará solamente dos ideas absolutas⁴³⁵.

De todo lo dicho se desprenden también consecuencias favorables para una justa intelección de las relaciones idea-ideado. Es obvio que el ideado no es causa directa de la articulación de las ideas, sino que ésta depende totalmente de la propia naturaleza del intelecto; también es claro que las ideas no son causa directa de la concreción o individuación del ideado, que sigue una dinámica propia⁴³⁶. Pero, si en vez de considerar ideado e idea a nivel de cosas, los consideramos a nivel de principios, el panorama cambia. La eficiencia —o interpretación principal del ideado— es la responsable del orden y conexión de las ideas, y por tanto, de su especificación; la formalidad —o interpretación principal de la idea— causa la individuación del objeto. La relación, pues, entre idea e ideado se da no a nivel de cosas, sino a nivel de principios. Idea e ideado son principios, en cuanto que entre ambos constituyen en identidad la esencia de un indivi-

⁴³⁴ EP, LXVI, CG, IV, p. 280.

⁴³⁵ EP, LXIV, CG, IV, p. 277; TB, I, c. I, LP, 8, en nota a la nota, pp. 73-74; c. VII, § 1, nota, pp. 93-94.

⁴³⁶ EMG, II, Def. VII, CG, II, p. 85.

duo real; en este sentido son mutuamente causas, una subordinada y la otra principal. Son cosas, en cuanto que son expresiones completas, dentro de sus respectivos atributos, de esa misma esencia que constituyen a nivel metafísico y, así, son absolutamente independientes y suficientes. Por tanto, siempre que veamos afirmada una cierta causalidad de uno respecto del otro, hemos de pensar en una causalidad metafísica, no física. Quizás estemos ahora en condiciones de afrontar la interpretación adecuada del siguiente texto:

«En fin, si queremos ir más lejos y referir a la esencia del alma aquello por lo que ella puede existir realmente, no se encontrará nada más que el atributo y el objeto, de los que acabamos de hablar; pero ni el atributo ni el objeto pueden pertenecer a la esencia del alma, ya que el objeto no tiene nada de pensamiento, sino que es realmente distinto del alma, y ya que el atributo no puede pertenecer a la esencia en cuestión.,. La esencia del alma consiste, pues, en ser dentro del atributo pensamiento, una idea o una esencia objetiva que nace de la esencia de un objeto que existe realmente en la Naturaleza»⁴³⁷.

Notemos cómo el texto excluye toda posible homogeneidad entre el objeto y la idea. La idea es un modo o producto del pensamiento, no del objeto. «Nacer de la esencia de un objeto» no podrá por tanto significar una dependencia intrasistemática de la idea respecto del objeto, sino más bien suprasistemática. Dicho con otras palabras, aunque el alma o idea sea una modificación del atributo pensamiento que corresponde a la modificación de otro atributo, ambas modificaciones son sólo distintas expresiones de un mismo individuo real. Pues bien, vista desde la identidad del individuo real, la idea es una esencia objetiva que nace del objeto. Es decir, a nivel de identidad el objeto sí que produce la idea. Hay, pues, una clara posterioridad suprasistemática de las ideas respecto

⁴³⁷ TB, Apend. «sobre el alma humana», LP, § 8, p. 149.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

de los ideados, cuyas manifestaciones intrasistemáticas son: a) que las ideas siguen el orden y conexión de las cosas; b) que son sólo reales, si sus ideados existen en acto⁴³⁸; c) que la perfección de una idea se mide por la perfección de su ideado (propiedad octava)⁴³⁹.

Por seguir la producción del intelecto el orden y conexión de las cosas, forma primero las ideas afirmativas y luego las negativas (propiedad cuarta). Subyace a esta propiedad un implícito importante, que ESPINOSA apuntó en múltiples ocasiones⁴⁴⁰ y después HEGEL formularía como principio: *omnis determinatio est negatio*⁴⁴¹. El implícito apunta a aquella verdad que ya SANTO TOMAS había señalado: toda negación supone una afirmación, y es por ello relativa⁴⁴². No cabe una negación absoluta, y en cambio, la afirmación no es relativa a la negación⁴⁴³. Con la identificación de ser y pensar, se convierte esta intuición de índole gnoseológica en un principio metafísico: lo absoluto, infinito e indeterminado es afirmativo; lo relativo, finito y determinado es negativo. La propiedad cuarta manifiesta, pues, un doble implícito: el orden y la conexión de las ideas es el mismo orden y conexión de las cosas; las ideas absolutas son afirmativas y las relativas son negativas.

De esta manera, se consuma la adjudicación de las funciones del juicio a la idea. Afirmar y negar son de ordinario atribuciones de la facultad de juzgar, ahora serán secuelas de la idea. Pero aún hay más. DESCARTES, como di-

⁴³⁸ EMG, II, Prop. VIII, Cor., CG, II, p. 91.

⁴³⁹ Esta propiedad tiene que ver con lo que en el capítulo primero denominamos «dación»: la idea es puesta por el ideado. Tiene el carácter de una manifestación indirecta de la relación principal entre idea e ideado.

⁴⁴⁰ EMG, I, Prop. VIII, Esc. I, CG, II, p. 49; EP, L, CG, II, p. 240; EMG, I, Def. VI, Exp., CG, II, p. 46.

⁴⁴¹ *Lecc. H.^a F.^a*, III, Secc, II, c. I, n. 2, p. 293.

⁴⁴² «*Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quae est quodammodo causa ejus*» (*Summ. Th.*, I.^a- II.^{ae}, Quaest. 72, Art. 6 *in corpore*, BAC., II, p. 464).

⁴⁴³ El error de ESPINOSA estriba en creer que el concepto no es ya una determinación, cfr. POLO, *Acceso al ser*, p. 75.

jimos, había trasladado la problemática veritativa del juicio a la idea, pero —añadimos ahora— sólo la problemática. En realidad, para el filósofo francés la afirmación radica en el sujeto pensante, no en la idea: es la voluntad la que afirma, niega o suspende el juicio, de manera que en última instancia sobre ella recae la responsabilidad de la verdad y del error⁴⁴⁴. Nuestro autor, separándose de la línea cartesiana, hace recaer el peso de la verdad en la propia idea, mas, siguiendo la inspiración cartesiana, unifica juicio y voluntad. La voluntad es la afirmación o negación que envuelve toda idea, es decir, un apéndice de la idea. No es ya una facultad libre o absoluta, sino una secuela necesaria de la idea, de manera que en ESPINOSA no hay voluntad, sino voliciones, lo mismo que no hay intelecto, sino ideas o intelecciones⁴⁴⁵.

La última característica de las ideas absolutas dentro del espinosismo es que son simples, es decir, que no pueden ser comprendidas ni definidas más que unívocamente. Por el contrario, las ideas relativas son complejas, esto es, no sólo no excluyen a toda otra idea de su comprensión, sino que más bien implican en su concepto infinitas otras ideas, pudiendo en consecuencia ser concebidas de infinitas maneras (propiedad séptima). El fundamento de esta propiedad es que las ideas finitas, como notábamos en el capítulo anterior, al igual que cualquier otro ente finito, sólo subsisten en cuanto conjunto o totalidad⁴⁴⁶.

En resumen, las propiedades que derivan de la consideración absoluta de la idea se agrupan en dos conjuntos, las propiedades cognoscitivas y las entitativas. Las del

⁴⁴⁴ PPh, I, Arts. XXIV-XXV. AT. VIII, 1, p. 18.

⁴⁴⁵ EMG, I, Prop. XXXII. CG, II, p. 72; EMG, II, Props. XLVIII-XLIX, CG, II, pp. 129-130. La afirmación o negación dependen, como hemos visto, del orden de producción de las ideas, por ello la voluntad viene a coincidir con el aspecto productivo o entitativo de la idea. La voluntad infinita será, pues, la afirmación absoluta o producción de todas las ideas, implícita en la idea infinita.

⁴⁴⁶ EMG, I, Prop. XXVIII, CG, II, p. 69; EMG, II, Prop. VIII, CG, II, p. 90.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

primer grupo pueden condensarse así: la idea es de suyo verdadera, cierta y adecuada, y su conocimiento del ideado excede del número y el tiempo. Las del segundo grupo se reducen a lo que sigue: las ideas reales producen de suyo ideas adecuadas, pero no todas iguales o indiscriminadamente, sino que primero producen las ideas absolutas y luego las relativas; las ideas absolutas expresan infinitud, indeterminación, afirmación, y son simples, mientras que las relativas expresan finitud, determinación, negación, y son complejas; las ideas todas se subordinan metafísicamente al ideado, de manera que su perfección es proporcional a la perfección de su ideado.

§ III. Hasta aquí hemos venido deduciendo las propiedades que se derivan de la consideración en sí o absoluta de la esencia ideal. Existen, sin embargo, otras propiedades derivadas no ya de la esencia eidética en sí misma, sino de la *limitación* de la esencia ideal. Es obvio que, si la esencia de la idea se escinde en idea o intelecto infinito e ideas o intelectos finitos, deben darse algunas propiedades *exclusivas*, nacidas de su diferente consistencia. Pues bien, las propiedades hasta el momento enumeradas, por cuanto nacen de la consideración absoluta de la esencia eidética, han de ser comunes a todas las ideas, y, como es natural, son las únicas que admite el intelecto infinito. En cambio, los intelectos finitos, además de las propiedades comunes, tienen otras propiedades particulares, a cuyo estudio dedicaremos el resto del capítulo.

Nuestra consideración de la esencia ideal finita se fraccionará en dos momentos, al igual que en el párrafo anterior: primero estudiaremos la dimensión gnoseológica o informativa y luego la operacional o entitativa. En ambos casos, habremos de precisar con antelación las condiciones peculiares de la naturaleza ideal finita, para poder así deducir más ceñidamente sus propiedades.

La característica básica de las ideas finitas es su complejidad o, en otras palabras, su esencial relatividad, que sólo les permite subsistir en conjunto y por referen-

cia a todas las demás ideas finitas de su mismo género⁴⁴⁷. Tal referencialidad explica la existencia de múltiples relaciones interideales, posibles sólo en la medida en que tengan algo en común y en que se diferencien entre sí. Pues bien, las relaciones interideales desarrolladas según lo que tienen de contrario las ideas, dan lugar a un tipo de potencia, y por tanto de propiedades, distinto del tipo de potencia y propiedades que derivan de las relaciones nacidas de aquello que tienen en común⁴⁴⁸. Las analizaremos por separado.

1. El *ordo existendi*, también llamado por nuestro autor *ordo communis*, denomina a las relaciones que mantienen las ideas entre sí en cuanto que son contrarias⁴⁴⁹. Son relaciones antagónicas, equivalentes a una lucha o choque de potencias, que da lugar a un comportamiento pasivo por parte de ambos términos de la relación, ya

⁴⁴⁷ Cfr. c. II, § V, p. 188 de esta obra.

⁴⁴⁸ Para que puedan darse relaciones entre las cosas singulares ESPINOSA exige que tengan algo en común y, al mismo tiempo, que tengan algo en discrepancia (cfr. EMG, IV, Prop. XXIX, Dem., CG, II, pp. 228-229). Las ideas singulares no pueden entrar en relación, por consiguiente, más que en la medida en que son distintas y en que pertenecen a un mismo género de ideas, es decir, a las ideas de un determinado atributo.

⁴⁴⁹ DIE, CG, II, p. 36, líneas 30-35; EMG, II, Prop. XXIX, Cor. y Esc., CG, II, p. 114. En nuestra deducción de las restantes propiedades de la idea, podrá observarse una clara alteración, por nuestra parte, de los procedimientos espinosianos. En efecto, ESPINOSA se sirve para explicar tales propiedades, del estudio del cuerpo —objeto de la idea humana. Esto es justo, puesto que la determinación de la idea dentro de su orden se la da, según vimos, su objeto, y, además, porque, como dice el propio autor, es mucho más fácil deducir así las propiedades exdusivas o particulares de la esencia humana (EMG, II, Prop. XIII, Lem. VII, Esc., CG, II, p. 102). Pero, aun siendo justo y cómodo, no debe ser necesario seguir tal método, si es que realmente el atributo pensamiento puede explicarse por sí mismo. Por ello, aunque nuestro autor parece exigir un conocimiento previo de la naturaleza del cuerpo (EMG, II, Prop. XIII, Esc., CG, II, p. 96), sin embargo, hemos intentado deducir las propiedades de la idea finita, utilizando sólo los datos «pensables» y excluyendo los «extensos». A ese fin, hemos *traducido* en base a la proporcionalidad interatributiva, los datos «extensos» a datos «ideales». De ello resultan extrañas consecuencias; decimos extrañas, porque puede sorprender al lector oírnos hablar de las ideas como si de cosas se tratara, pero no olvidemos que ésa es justamente la situación de las ideas en la filosofía espinosiana.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

que, en vez de comunicarse o influirse, lo que hacen es resistirse mutuamente⁴⁵⁰. Consiste, desde luego, en una inmutación de las ideas, de índole informativa, pero venida desde fuera, y producida en la medida en que la potencia de cada idea rechaza el influjo de potencias extrañas. Ni la potencia de la idea en cuestión, ni las potencias extrañas, son enteramente responsables de dicha relación, cuya causa adecuada es más bien el conjunto de las ideas⁴⁵¹. En consecuencia, aunque la noticia surgida de ella involucre la naturaleza de la causa externa y de la propia, no incluye a su causa adecuada y, por ello, será siempre una idea parcial e inadecuada⁴⁵², que al desconocer su causa verdadera se nos mostrará como casual y contingente⁴⁵³.

La noticia así surgida es lo que ESPINOSA llama experiencia vaga, o conocimiento sensible⁴⁵⁴. Desde un punto de vista «físico», las sensaciones pueden ser descritas como inmutaciones pasivas de la disposición u orden interno

⁴⁵⁰ «Las cosas en tanto son contrarias en cuanto que pueden destruirse» (EMG, III, Prop. V, CG, II, p. 145), por tanto, una relación de contrariedad supone un enfrentamiento de potencias y una destrucción total de una o una destrucción parcial de ambas. El resultado de una relación de este tipo debe medirse «*natura causarum externarum cum nostra comparata*»; bajo el participio «*comparata*» está implícito el antagonismo de la contrariedad (EMG, IV, Props. V y XXXIII, Dem., CG, II, pp. 214 y 231). Este tipo de relaciones lo desarrolla más explícitamente ESPINOSA en EMG, IV, Props. XXXII-XXXIV, CG, II, pp. 230-232, al hablar de las relaciones humanas. En todo esto hay un influjo claro de HOBBS, quien sostiene que en el estado natural cada individuo es enemigo de los otros (cfr. *Leviathan*, I, c. XV, *Op. Phil. Lat. Omn.*, III, p. 113).

⁴⁵¹ Como la esencia de las cosas singulares finitas no incluye la existencia, el *ordo existendi* no depende de la esencia de una u otra, sino —lo mismo que la existencia de cada una— del conjunto de las ideas finitas. En ese sentido, es Dios causa adecuada de las ideas inadecuadas (EMG, II, Props. XXXII y XXXVI, Dem., CG, II, pp. 116 y 118).

⁴⁵² EMG, II, Prop. XXIX, CG, II, pp. 113-114.

⁴⁵³ EMG, II, Prop. XXXI, CG, II, pp. 115-116. Casualidad en ESPINOSA no significa más que «causado por causas no conocidas a nosotros», y es la característica esencial del *ordo communis* (EMG, II, Prop. XXIX, Cor., CG, II, p. 114).

⁴⁵⁴ EMG, II, Prop. XL, Esc. II, CG, II, p. 122.

de la ideas que componen la esencia ideal finita, pero tales que no llegan a destruir su unidad. No es extraño, pues, que, desde el punto de vista noético, las sensaciones nos den a conocer más la constitución de la idea que somos, que la naturaleza de la idea percibida⁴⁵⁵. Por otra parte, no teniendo su causa adecuada ni en la potencia de la idea propia, ni en las potencias externas, la duración de las sensaciones no es coextensa con la presencia de la idea exterior, sino que se mantiene en tanto no sobrevenga una nueva impresión — o disposición de las ideas que integran la idea finita— que sea contraria y excluya a la anterior⁴⁵⁶. De suyo la sensación tiende a mantenerse indefinidamente, es inerte y puede prolongarse más que la presencia de la causa exterior. Según esto, tres parecen ser las características del conocimiento sensible: inercia, subjetividad y casualidad.

Las dos últimas características explican fácilmente una de las posibilidades del conocimiento sensible, la de representar o imaginar. Si la sensación es una mutación interna del orden o disposición de las ideas que nos componen, cuya causa no somos ni conocemos, cuando por casualidad (esto es, por causas desconocidas) vuelva a producirse aquella disposición interna, creeremos estar en presencia de la misma idea externa que una vez nos afectó. Eso justamente es la imaginación, la re-presentación de una idea externa en su ausencia⁴⁵⁷. Aunque hay cierta diferencia entre sensación e imaginación —pues mientras en una la idea externa puede estar presente, en la otra, no—, sin embargo, desde un punto de vista gnoseológico, sensación e imaginación son idénticas, ya que ambas experimentan a la idea externa como actualmente presente⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ EMG, II, Prop. XVI, Cor. II, CG, II, p. 104.

⁴⁵⁶ EMG, II, Prop. XVII, CG, II, p. 104.

⁴⁵⁷ EMG, II, Prop. XVII, Cor., Dem. y Esc., CG, II, pp. 105-106.

⁴⁵⁸ De hecho, nuestro autor denomina imágenes a todas las ideas que representan los cuerpos externos como presentes, es decir, a todas las sensaciones (EMG, II, Prop. XVII, Esc., CG, II, p. 103).

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

Por su parte, la inercia del conocimiento sensible explica la otra posibilidad de las sensaciones, o sea, la de asociarse. Toda impresión sensible perdura indefinidamente en tanto no sobrevenga una impresión que la excluya, lo cual significa que pueden percibirse junto con ella otras impresiones siempre que no le sean contrarias. Tales impresiones serán co-durantes con ella al menos parcialmente, es decir, serán impresiones simultáneas; esa relación de duraciones es la base de su asociación. De esta manera, cuando dos sensaciones hayan concurrido simultáneamente en una misma idea, al representarnos imaginativamente la una, nos vendrá el recuerdo de la otra⁴⁵⁹. En esto consiste la memoria, en una concatenación de ideas nacidas de causas exteriores y que siguen el orden y conexión de las causas exteriores o, en pocas palabras, en una asociación casual de sensaciones⁴⁶⁰. Por ello, aunque pueda ser reforzada por la inteligencia, la memoria no rebasa nunca la línea imaginativa, no es racional⁴⁶¹. También aquí descubrimos profundas coincidencias —aunque muy diversamente perfiladas— con el sistema cartesiano⁴⁶².

Entre las asociaciones producidas por la memoria, nos interesa destacar ahora las palabras, por ser ve-

⁴⁵⁹ EMG, II, Prop. XVIII, CG, II, p. 106.

⁴⁶⁰ EMG, II, Prop. XVIII, Esc., CG, II, p. 106-107. Nótese que la memoria no es aquí la facultad de re-presentar el pasado en cuanto tal. De hecho, cuando dos sensaciones están asociadas, al imaginar una hacemos presente a la otra, pero no como pasada sino como actual (EMG, II, Prop. XLIV, Esc., CG, II, pp. 125-126). El tiempo, por tanto, no parece estar ligado a la memoria en esta filosofía, sino que es un mero ente de razón, consistente en una comparación de las frecuencias de distintos movimientos. El actualismo radical de ESPINOSA no permite, como se ve, una percepción directa del pasado. El único *prius* real es el de la causa, por ello, pasado y futuro sólo son perceptibles por comparación entre las distintas aceleraciones de los movimientos actuales (cfr. EMG, IV, Prop. LXII, CG, II, p. 257).

⁴⁶¹ DIE, CG, II, p. 31, líneas 17-20.

⁴⁶² DESCARTES descalificaba la memoria por suponer una abdicación de la vigilancia del *cogito* (cfr. PPh, I, Art. XLIV, AT, VIII, 1, p. 21); en el sistema espinosiano la memoria es innecesaria, puesto que el pensamiento se mueve en el plano de las *aeternae veritates*.

hículo especial de conocimientos⁴⁶³. La palabra es una asociación de dos sensaciones, generalmente un sonido, o su grafismo, más otra sensación cualquiera, tal que presentada una de ellas nos hace pensar en la otra⁴⁶⁴. Las abras son por tanto signos, pero no de las cosas en cuanto pensadas, sino en cuanto sentidas; de ahí que, cuando queremos designar realidades que no están de ninguna manera en la imaginación, tengamos que recurrir a un prefijo negativo, como «infinito», «indeterminado», a pesar de que en realidad son ellas máximamente positivas⁴⁶⁵. Pues bien, la palabra oral o escrita es un medio de conocimiento ciertamente peculiar y distinto de la experiencia o sensación, al que ESPINOSA suele llamar conocimiento o percepción «de oídas»⁴⁶⁶, sin embargo, no es tan distinto que no comparta sus rasgos fundamentales, ya que al fin y al cabo se resuelve en sensaciones.

Ambos tipos de conocimiento, el sensible o experiencia vaga y el de oídas o mediante signos, son denominados por ESPINOSA conocimiento del primer género⁴⁶⁷, opinión o imaginación, designando con ello un conocimiento parcial e inadecuado tanto de las cosas —entiéndase, de las ideas de las cosas—, como de nosotros mismos —entiéndase, de la idea que somos—; de él derivan las tres primeras propiedades particulares de la idea finita: ficción, duda, error.

Ficción es una combinación casual de ideas confusas. Consiste en una conexión de dos términos tal que, a diferencia

⁴⁶³ DIE, CG, II, p. 33, líneas 8-9.

⁴⁶⁴ EMG, II, Prop. XVIII, Esc., CG, II, pp. 106-107.

⁴⁶⁵ DIE, CG, II, p. 33, líneas 13-22. Que las palabras procedan de la imaginación es doctrina tradicional (cfr. *Summ. Th.*, I, Quaest. 34, Art. I *in c.*, BAC., I, p. 249).

⁴⁶⁶ TB, II, c. I, LP, § 2, 1, p. 101; DIE, CG, II, p. 10, líneas 9-10; EMG, II, Prop. XL, Esc. II, CG, II, p. 122.

⁴⁶⁷ EMG II, Prop. XL, Esc. II, CG, II, p. 122. Este tipo de clasificaciones se remonta ya a PLATÓN, y son muy comunes en toda la filosofía (cfr. WOLFSON, *o. c.*, II, c. XVI, pp. 131-163). No olvidemos, sin embargo, que la imaginación para ESPINOSA no pertenece al ámbito del cuerpo, sino al del pensamiento; su clasificación no está montada, pues, sobre la oposición cuerpo-espíritu, material-inmaterial, sino sobre la dualidad finito-infinito o parte-todo.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

de la memoria, donde se conserva la alteridad de los términos concatenados, constituye una verdadera combinación en unidad de los mismos⁴⁶⁸. Por ello, ESPINOSA caracteriza la ficción como *atención simultánea* a varias ideas confusas⁴⁶⁹. Dicha combinación se produce casualmente, o lo que es igual, por causas desconocidas, de ahí que sea descrita como efecto libre de nuestra voluntad⁴⁷⁰, no porque realmente lo sea, sino porque ignorando sus causas nos da esa impresión; de hecho, la ficción no implica afirmación ni negación (voluntad), sino que es mera combinación⁴⁷¹. Las ideas ficticias son, por otra parte, resultado necesario del conocimiento imaginativo u opinión, pudiendo originarse a cualquiera de sus niveles: tienen como raíz la confusión propia del primer género de conocimiento, que impide distinguir con nitidez unas sensaciones de otras, y permite percibir en unidad realidades distintas⁴⁷².

Según ESPINOSA, dos son los tipos de ficción auténtica. Hay ficciones acerca de la existencia, como cuando imaginamos que un ente real hace o le sucede algo que no hace ni le sucede de hecho, pero podría hacerlo o sucederle⁴⁷³. Estas ficciones versan, como se ve, sobre cosas posibles o contingentes, y su defecto radica en el insuficiente conocimiento de la esencia de la cosa y del orden natural de los acontecimientos⁴⁷⁴. También existen ficciones acerca de la esencia, las más propiamente llamadas ficciones, y consisten en atribuir propiedades o acciones propias de una esencia a otra, resultando así entes ficticios⁴⁷⁵. Las ficciones son productos necesarios y reales de la idea finita y por ello son entes⁴⁷⁶; pero no son

⁴⁶⁸ CM, I, c. I, CG, I, p. 236.

⁴⁶⁹ DIE, CG, II, p. 25, líneas 12-14.

⁴⁷⁰ CM, I, c. I, CG, I, p. 233.

⁴⁷¹ DIE, CG, II, p. 25, línea 13; cfr. EMG, II, Prop. XXXV, Esc., CG, II, p. 117.

⁴⁷² DIE, CG, II, p. 24, líneas 13-20.

⁴⁷³ DIE, CG, II, p. 19, líneas 23 ss.

⁴⁷⁴ DIE, CG, II, p. 25, líneas 6-12.

⁴⁷⁵ DIE, CG, II, p. 22, líneas 11 ss.

⁴⁷⁶ CM, I, c. I, CG, I, p. 233.

reales en lo que representan, es decir, carecen de ideado real, por lo cual son puros modos del pensamiento⁴⁷⁷.

Otra propiedad de las ideas finitas es el error. Ni las sensaciones o imágenes ni la ficción son de suyo, esto es, consideradas en su positividad, erróneas. Pero si se considera lo que les falta, entonces toda sensación y ficción implica falsedad, pues al carecer de una idea que excluya la sensación irreal de presencia —imagen— o la conjunción irreal de términos —ficción—, son informaciones forzosamente inexactas⁴⁷⁸.

La falsedad es, según esto, el aspecto negativo de la parcialidad cognoscitiva y consiste en la carencia de información necesariamente concomitante a todo conocimiento del primer género⁴⁷⁹. Como la verdad, su opuesto, la falsedad no puede ser algo extrínseco al conocimiento, pero tampoco algo positivo, pues lo que hay de suyo en la idea es verdadero; será, por tanto, privación o carencia de una perfección *debida*. De aquí su diferencia con la ignorancia absoluta o desconocimiento: sólo pueden ser falsas las ideas, no los cuerpos, ni los modos de otros atributos⁴⁸⁰. Tampoco caben entes erróneos, como había entes ficticios, antes bien, en cuanto privación, el error debe radicar en otros entes reales, en este caso las ideas inadecuadas. Propiamente hablando, la falsedad sería lo inadecuado de las ideas inadecuadas, en otras palabras: si la verdad era adecuación cognoscitiva total, el error será adecuación parcial o inadecuación cognoscitiva.

Desde una perspectiva dinámica, errar es para nuestro autor afirmar de una cosa algo que no está contenido

⁴⁷⁷ CM, I, c. I, CG, I, p. 236.

⁴⁷⁸ EMG, II, Prop. XVII, Esc., CG, II, p. 105-106; DIE, CG, II, p. 25, líneas 24-28.

⁴⁷⁹ EMG, II, Props. XXXV y XLI, CG, II, pp. 117 y 122. REALE DILIBERTO ha plasmado en una fórmula concisa y acertada la noción espinosiana de error: «*mancata coscienza dell'irrealtà delle sue produzioni*» (*L'err. nell. filos. di Spin.*, p. 7).

⁴⁸⁰ EMG, II, Prop. XXXV, Dem., CG, II, p. 117.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

en su concepto⁴⁸¹, o pensar que aquello que la cosa afirma o niega por sí misma en mí (pasividad), es todo lo que la cosa es en sí, o sea, tomar la parte por el todo⁴⁸². Entre la ficción y el error media esta diferencia: mientras en aquella hay una mera combinación de imágenes, en éste se añade la afirmación o asentimiento, es decir, la asunción por el entendimiento de tales términos en un concepto o idea⁴⁸³. De imaginar a errar hay, por tanto, sólo un paso, y éste espontáneo; la relación que guardan las ideas inadecuadas y el error es proporcional a la existente entre el intelecto y la voluntad —entiéndase, ideas y voliciones—, ambos son aspectos de una misma cosa. Si toda idea implica afirmación o negación, toda imaginación lleva consigo yerro. En la misma medida, pues, en que se dé conocimiento imaginativo o del primer género, se dará necesariamente el error⁴⁸⁴. Nacido de la impotencia o pasividad de la idea finita, viene a ser, por ello, un indicio inequívoco de finitud⁴⁸⁵. Sin embargo, no es un efecto absolutamente necesario de la finitud, sino —como acabamos de decir— sólo en la medida en que se dé pasividad, o sea, mientras duren las relaciones existenciales de la idea finita⁴⁸⁶.

De la casualidad o falta de orden racional en que advienen las imaginaciones u opiniones, surge la duda. La inconstancia y mutabilidad de las asociaciones imaginativas causan la fluctuación del alma o hesitación⁴⁸⁷. Para dudar, empero, no basta tener una idea inadecuada, es preciso además descubrir con el auxilio o mediación de otra idea la inadecuación de aquella⁴⁸⁸. Así como la idea

⁴⁸¹ DIE, CG, II, p. 27, líneas 26-28.

⁴⁸² TB, II, c. XVI, LP, § 7, p. 124.

⁴⁸³ DIE, CG, II, p. 23, líneas 24-23.

⁴⁸⁴ EMG, II, Prop. XXXVI, CG, II, p. 117 ss.

⁴⁸⁵ DIE, CG, II, p. 28, líneas 8-13.

⁴⁸⁶ EMG, V, Props. XXI y XXXIV, Dem., CG, II, pp. 294 y 301.

⁴⁸⁷ EMG, II, Prop. XLIV, Esc., CG, II, p. 126. Entre fluctuación y duda hay sólo diferencia de cantidad (cfr. EMG, III, Prop. XVII, Esc., CG, II, p. 133).

⁴⁸⁸ DIE, CG, II, p. 29, líneas 26 ss.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

verdadera mostraba por sí misma su verdad y adecuación, la idea falsa es incapaz por sí misma de mostrar su inadecuación; para ello se requiere la presencia de una idea distinta que revele la inconsistencia de la asociación o la inexistencia de su ideado⁴⁸⁹. De esta manera se explica cómo, a pesar de ser efecto necesario del conocimiento imaginativo, la aparición de la duda sea intermitente. Pero, a todo esto ¿qué es la duda? Es la conciencia confusa de la inadecuación⁴⁹⁰. Si la certeza era consecuencia inmediata de la verdad, la duda es consecuencia mediata de la falsedad: quien sabe algo, sabe *eo ipso* que sabe; en cambio, quien no sabe, no sabe que no sabe. Se requiere, por tanto, la mediación de otra idea, para tomar conciencia de que no se sabe. Duda es conjunción de saber e ignorancia, es privación, mas no una privación absoluta, sino la privación de la certeza debida⁴⁹¹. Hay diferencia entre no dudar y estar cierto: no dudar es ignorar que se ignora, estar cierto es saber que se sabe. Se puede no dudar del propio error, pero no se puede no estar cierto de la propia verdad⁴⁹².

⁴⁸⁹ La idea falsa no envuelve certidumbre (EMG, II, Prop. XLIX, Esc., CG, II, p. 131), pues en cuanto falsa es mera negatividad o carencia; no causa por tanto proceso ideativo, es decir, una idea de una idea, sino que es improseguible.

⁴⁹⁰ Esto es lo que se deduce del ejemplo puesto por ESPINOSA para explicarla. No existe duda, mientras hay ignorancia absoluta, tampoco cuando hay conocimiento correcto, sólo se da cuando se sabe que un conocimiento o idea es inadecuado, pero no se sabe por qué, es decir, cuando tenemos una conciencia confusa de la inadecuación (DIE, CG, II, p. 30, líneas 2-10; EMG, II, Prop. XLIX, Esc., CG, II, p. 134).

⁴⁹¹ La duda se opone en la filosofía espinosiana, como en cualquier otra, a la certeza (EMG, II, Prop. XLIII, CG, II, p. 123). Es, como la certeza, idea de una idea, pero que en lugar de nacer de la potencia ideativa de la idea que somos, deriva de la interferencia de una idea confusa sobre una percepción sensible, de esta manera viene a ser una certeza inadecuada, es decir, en vez de saber que se sabe, se sabe que se ignora. En este sentido es privación de certeza, calificación que, aunque ESPINOSA la aplica a la falsedad (EMG, II, Prop. XLIX, Esc., CG, II, p. 131), corresponde exactamente a la duda; sin que haya en ello una tergiversación de su pensamiento por nuestra parte, puesto que si verdad, certeza e idea eran lo mismo, falsedad, duda y desconocimiento serán también lo mismo.

⁴⁹² EMG, II, Prop. XLIX, Esc, CG, II, p. 131.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

La duda, como la certeza, al ser conciencia o idea de una idea, tiene que ver con el proceso ideativo, pero negativamente, esto es, como lo que impide el proceso ideativo. La duda lleva consigo la suspensión de la afirmación, o, en términos espinosianos, detiene la formación del concepto⁴⁹³. Es todo lo contrario del método, que, como tendremos ocasión de ver en el próximo capítulo, consiste en la formación de ideas. Existe aquí una crítica y un repudio soterrados del método cartesiano. Ante todo conviene notar que, para ESPINOSA, la duda no es un poder, sino una impotencia, pues no nace de la voluntad libre, sino de la casualidad o falta de orden del conocimiento sensible⁴⁹⁴. Por otra parte, dudar es saber que no se sabe; ahora bien —y con ello se muestra nuestro autor tan anticartesiano como antisocrático—, el no saber es improseguible, no es punto de partida ni motor o causa de ningún saber adecuado. La duda sólo conduce al escepticismo o paralización de la vida racional, es el callejón sin salida en que se resuelve a fin de cuentas el conocimiento inadecuado o erróneo⁴⁹⁵. Además, según nuestro autor, el carácter metódico de la duda cartesiana debe carecer de sentido, puesto que la verdad se muestra por sí misma. Todo lo cual explica y esclarece por qué ESPINOSA relega cuanto antecede al *cogito* y toma por comienzo absoluto el *sum* del *cogito* en su interpretación de la filosofía cartesiana.

He aquí, en resumen, las propiedades exclusivas de la idea finita: irrealidad representativa o formación de modos del pensamiento sin ideado real (ficción); inadecuación cognoscitiva o carencia de la información debida (error); improseguibilidad o detención del proceso ideativo (duda).

⁴⁹³ DIE, CG, II, p. 30, líneas 31-33; EMG, II, Prop. XLIX, Esc., CG, II, p. 134.

⁴⁹⁴ DIE, CG, II, p. 30, líneas 33-34. La crítica a DESCARTES en este pasaje se encubre bajo la crítica de la idea del genio maligno (*ibid.*, 30, líneas 10-26).

⁴⁹⁵ DIE, CG, II, p. 18, líneas 8-25.

2. Las relaciones interideales eran posibles, como señalamos anteriormente, sólo en la medida en que las ideas tuvieran algo en común. Naturalmente, todas las ideas tienen en común por lo menos el atributo pensamiento y sus modos infinitos, pero, de acuerdo con lo expuesto en el párrafo anterior⁴⁹⁶, tendrán además en común la idea del atributo y de los modos infinitos correspondientes a su ideado. Ahora bien, lo que comparten todas las ideas no puede constituir la esencia de ninguna de ellas, puesto que toda esencia es siempre singular; en cambio, lo compartido por todas las ideas deberá ser propio de cada una, o, lo que es igual, deberán ser ciertas propiedades⁴⁹⁷. Por la fuerza misma de los términos, dichas propiedades no podrán ser otras que las *propiedades comunes* enumeradas más arriba.

El concepto de propiedad común, dada su importancia dentro del método espinosiano⁴⁹⁸, requiere mayores precisiones. Ante todo, debe notarse que las propiedades comunes no pueden ser los atributos ni los modos infinitos: carecería de sentido que siendo causa de los modos finitos pudieran ser propiedades o efectos suyos. El atributo y los modos infinitos son más bien el fundamento de las propiedades comunes.

Pero, además, conviene advertir que, por no constituir la esencia de ninguna cosa concreta, las propiedades comunes deben distinguirse de la esencia de las ideas, aunque no tanto como para constituir la esencia de otra idea concreta. Por tanto, la máxima distinción que cabe entre ellas y la esencia es una distinción de razón, como la que se admite entre las ideas derivadas y la idea dada⁴⁹⁹, esto es, como formas de una misma idea. Desde este punto de vista, se observa una clara afinidad entre propiedades comunes y entes de razón, y en verdad la hay. La única y

⁴⁹⁶ Cfr. pp. 218 ss. de este capítulo.

⁴⁹⁷ EMG, II, Props. XXXVII-XXXIX, CG, II, pp. 118-9.

⁴⁹⁸ Las propiedades comunes son la base y el fundamento del método correctivo (DIE, CG, II, p. 38).

⁴⁹⁹ Cfr. c. II, § IV, pp. 120 ss. y nota 122 [aquí 177].

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

decisiva diferencia entre ellos estriba en que mientras los entes de razón no son formados por todos de la misma manera, las propiedades comunes sí lo son⁵⁰⁰. La explicación de tal diferencia es lógica: las entidades de razón tienen como causa última la negatividad finita, la imaginación, o sea, las ideas inadecuadas que integran la esencia de cualquier modo finito; en cambio, las propiedades comunes reconocen como origen la parte eterna y adecuada de la esencia finita, o sea, en última instancia, los modos infinitos y el atributo del que somos parte positiva. De esta manera, queda justificado el difícil término medio que ocupan las propiedades comunes entre los universales y los singulares, entre las propiedades lógicas y las reales⁵⁰¹.

Bajo cualquier relación entre dos ideas subyace, pues, una comunicación de propiedades, de la que son causa adecuada tanto una como otra, siendo ambas razón suficiente de ella. En consecuencia, la noticia originada por dicha relación compartida es una noticia adecuada, que contiene claramente las propiedades comunes⁵⁰². De donde se sigue que no es preciso conocer la esencia concreta de ninguna cosa, para tener conocimiento de las propiedades comunes que le pertenecen. Como toda idea adecuada, también el conocimiento de las propiedades comunes dará origen a otros conocimientos adecuados⁵⁰³. Así, las ideas de dichas propiedades son ciertas nociones comunes sobre las que se fundan otras nociones comunes más complejas, los axiomas, que a su vez son la base del

⁵⁰⁰ Cfr. EMG, II, Prop. XL, Esc. I, CG, II, p. 121.

⁵⁰¹ Las ideas de las propiedades comunes no pueden ser ideas de cosas reales, pues las propiedades comunes no constituyen la esencia de ninguna cosa. Pero tampoco pueden ser meros entes de razón sin ideado real alguno, pues en ese caso no servirían como arranque del método. Nosotros estimamos que son formas o ideas derivadas de la idea que somos, de la que se distinguen con mera distinción de razón y cuyo ideado real es la propia idea que somos, pero no en lo que tiene de singular, sino en cuanto efecto de la idea infinita.

⁵⁰² EMG, II, Props. XXXVIII y XXXIX, CG, II, pp. 118-119.

⁵⁰³ EMG, II, Prop. XL, CG, II, p. 120.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

racionicio⁵⁰⁴. Estamos, pues, ante una auténtica potencia de la idea finita, la razón o segundo género de conocimiento, que va de la idea de las propiedades a la idea de la esencia, es decir, del efecto a la causa⁵⁰⁵.

Los dos géneros de conocimiento hasta ahora descritos se corresponden con las dos vertientes o aspectos de la potencia de engendrar asignada en el capítulo anterior a las ideas finitas. Dicha correspondencia no es, desde luego, intuitiva, sino que se requiere un cierto afinamiento de la perspectiva para poder adivinarla. Recordemos, ante todo, que la potencia generadora consistía en una relación interideal por la que unas ideas singulares son causa de la existencia de otras. Ahora bien, la existencia es una propiedad de la idea finita, es decir, algo que no constituye su esencia y, obviamente, no es una propiedad común, puesto que alguna de ellas no la tiene y ninguna de ellas es causa total o adecuada de su existencia. Se trata, pues, de una relación de contrariedad, que acontece en tanto se distinguen y excluyen unas ideas de otras, y cuyo alcance es comprendido mejor cuando se tiene en cuenta que abarca incluso los cambios parciales, no sólo los totales —nacimiento y muerte⁵⁰⁶. Este aspecto de la potencia generadora funda las relaciones de exclusión entre las ideas.

Pero no nos dejemos impresionar por el apelativo « generadora» con que designamos a dicha potencia: todo cuanto puede hacer una idea singular respecto de otra es hacer destacarse del fondo indeterminado e infinito de ideas finitas, una o varias ideas concretas, de la misma manera que se destaca el ángulo recto «x» de entre los infinitos ángulos rectos contenidos actualmente en una circunferencia⁵⁰⁷. No cabe una comunicación absoluta de ser en tales relaciones, pues todas las ideas están ya en acto:

⁵⁰⁴ *Ibid.*, Esc. I, pp. 120-121.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, Esc. II, p. 122.

⁵⁰⁶ Cfr. c. II, § IV, p. 110.

⁵⁰⁷ EMG, II, Prop. VIII, Esc., CG, I, p. 91.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

se trata de una influencia relativa según la cual una idea existente opera sobre otra, dada sólo en esencia, conforme a lo que tienen en común, de forma que ésta se destaque o exista temporalmente. Por tanto, la potencia de engendrar consiste en un hacer aflorar a la superficie, según lo que tienen en común dos ideas, algo que estaba ya dado, pero latía en el fondo de las ideas en cuestión. Si no tuvieran algo en común, no podría darse la relación existencial, de manera que lo común es prioritario, es fundamento de las relaciones de exclusión. Dicha prioridad se echa de ver en el sentido causal de la generación: la totalidad de las existencias es causa de cada una. El estar todas en todas es consecuencia de la prioridad de lo uno sobre lo múltiple, es manifestación de la unidad esencial de todos los modos finitos en el modo infinito inmediato y, a su través, en el atributo.

Por último, conviene notar que resta un tercer tipo de conocimiento, el verdaderamente adecuado, que se corresponde claramente con la ideación. ESPINOSA lo denomina «Ciencia Intuitiva», y consiste en descubrir la idea de Dios y deducir de ella ordenadamente todos nuestros conocimientos, o sea, que va de la causa al efecto⁵⁰⁸. De él hablaremos en el próximo capítulo.

3. Según lo hasta aquí expuesto, las relaciones interideales producen con idéntica necesidad dos tipos de noticias, unas inadecuadas y otras adecuadas. Aunque ambos tipos de conocimiento son absolutamente heterogéneos, sin embargo, por darse simultáneamente en la misma idea, pueden tener, además de sus efectos propios, unos efectos conjuntos, cuales son los *entes de razón*. Como advertíamos en el capítulo anterior, nuestro autor no niega la existencia de entes de razón, sino más bien el carácter medial entre el ser y la nada, que suele atribuírseles. Entes de razón son, para nuestro autor, ciertos modos puros del pensamiento o ideas sin ideado real,

⁵⁰⁸ EMG, II, Prop. XL, Esc. II, CG, II, p. 122.

que se distinguen de las imágenes y ficciones en que no nacen de la casualidad sino de la razón, y en vez de consistir en una conexión de dos términos o ideas confusas, consisten en una cierta modificación extrínseca de los datos sensibles, que subsane algunas de sus obvias deficiencias; por ello, suelen denominarse en la filosofía espinosiana «auxilios de la imaginación»⁵⁰⁹.

Precisamente por ser simultánea y necesaria la presencia de conocimientos adecuados (razón) e inadecuados (opinión), sucede que la idea que los tiene, descubre las insuficiencias de la imaginación e intenta subsanarlas acudiendo a la razón. Efectivamente, siendo el racional un conocimiento adecuado que da razón de todo su objeto, se impone la búsqueda de una *explicación* para los objetos imaginativos, cuya noción no incluye ni el cómo ni el porqué. Para suplir esta deficiencia recurre la razón a la comparación entre las sensaciones y sus objetos; así surgen las nociones de tiempo, número y medida, que sirven para explicar la duración, la cantidad discreta y la cantidad continua, respectivamente⁵¹⁰. También entran en este grupo las nociones de perfección e imperfección, de bueno y de malo, y en general todas las relaciones⁵¹¹.

Frente al orden del proceso racionante, destaca —en segundo lugar— el confuso y casual bombardeo de sensaciones que experimenta nuestra alma en el primer género de conocimiento; desorden y confusión que originan en ocasiones un exceso sobre la capacidad de imaginar y de retener de la idea finita. La razón trata de arreglar tales inconvenientes, ordenando las sensaciones y sus objetos según los rasgos externos que ofrecen en común, es decir, reuniéndolos en clases. Se producen así las nociones transcendentales y las universales. Las transcendentales, como «Ente», «Cosa», «Algo» son aquellas nociones que nacen cuando en una sensación se confun-

⁵⁰⁹ CM, I, c. I, CG, I, pp. 233-236; EP, XII, CG, IV, pp. 57 ss.

⁵¹⁰ CM, I, c. I, CG, I, p. 234; EP, XII, CG, IV, p. 56.

⁵¹¹ EMG, IV, Pref., CG, II, pp. 207-209; Cfr. M. GUEROULT, o. c., Apend. I, § I, p. 414.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

den completamente todas las imágenes por exceder la capacidad receptiva de la idea finita, es decir, son las ideas en más alto grado confusas. Las universales se forman de una confusión similar aunque en menor grado: en la imposibilidad de retener las diferencias singulares de todos los individuos, los agrupamos según aquellas características externas en que coinciden. Es importante notar que las nociones universales, como «hombre», «caballo», «perro», no son idénticas para todos los individuos, sino que su determinación depende de aquellas características externas que nuestra imaginación esté más habituada a percibir; de ahí tantas controversias entre los filósofos a la hora de definir las esencias universales⁵¹².

Por último, el conocimiento racional descubre la ignorancia o negatividad de la imaginación; esta toma de conciencia de la falta de información debería desembocar en una suspensión del juicio o duda, de no intervenir la razón, que asume la negatividad como si fuera algo positivo. Esto es posible gracias a la entidad también finita de la razón, que de suyo no es más afirmativa que negativa, pues encierra tanto afirmación como negación, y puede tomar la afirmación confusa —es decir, mezclada de negatividad— que implica toda sensación, como si fuera una afirmación plena. Así se originan las nociones de «tinieblas», «fin», «término», «figura», etc..., que conciben la limitación y parcialidad del conocimiento del objeto como si fuera completitud y totalidad⁵¹³.

Los entes de razón son, pues, *elaboraciones racionales de los datos sensibles* y vienen a constituir el fundamento de todas las ciencias, exceptuada la Ciencia Intuitiva, puesto que todas utilizan como método la comparación y la clasificación. Pues bien, la peligrosidad de los entes de razón radica en su fácil confusión con las ideas verdaderas: por nacer inmediata y espontáneamen-

⁵¹² CM, I, c. I, CG, I, p. 234; EMG, I, Apend, CG, II, p. 82; EMG, II, Prop, XL, Esc. I, CG, II, p. 122; EMG, IV, Pref., CG, II, pp. 206-209.

⁵¹³ CM, I, c. I, CG, I, p. 234.

te de la razón suele concedérseles un ideado real⁵¹⁴. Así por ejemplo, la noción de «hombre» como «animal bípedo implume», que da PLATÓN, no es ni mejor ni peor que la de «animal racional» dada por ARISTÓTELES, pero es menos peligrosa, puesto que la primera no pretende definir la esencia humana, sino que es una mera clasificación, mientras que la segunda lo pretende y, por ello, yerra gravísimamente. Evitado tal escollo, los entes de razón son inofensivos e incluso pueden ser útiles, por cuanto, desde un punto de vista práctico, sirven para ordenar y controlar los conocimientos sensibles. Propiamente hablando, no son, pues, ni verdaderos ni falsos, sino puros modos del pensamiento sin ideado extramental⁵¹⁵.

El mismo aprecio que los entes de razón merecen para ESPINOSA las ciencias en ellos fundadas. Tanto las empíricas (v. gr.: Medicina y Mecánica)⁵¹⁶, como las abstractas (Matemáticas) y la propia Metafísica son de suyo muy útiles, si bien ninguna de ellas ofrece conocimientos que perduren eternamente, sino sólo conocimientos prácticos para esta vida. Hay, sin embargo, una notable diferencia entre las ciencias realísticas y las abstractas: mientras aquéllas (empíricas y Metafísica) suponen que los objetos de su conocimiento tienen valencia real, es decir, incurren en la afirmación de lo negativo —especialmente porque entienden la ignorancia de las causas como presencia de un fin—, en cambio, las abstractas prescinden de la extramentalidad de sus objetos, lo cual les ha permitido desligarse del prejuicio de la finalidad y alcanzar el verdadero conocimiento de las cosas⁵¹⁷.

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ibid.* p. 235.

⁵¹⁶ DIE, CG, II, p. 9, líneas 5-19.

⁵¹⁷ EMG, I, Apend., CG, II, pp. 79-80. ESPINOSA hace uso de hecho de los conceptos metafísicos, si bien con ciertos correctivos que eliminen el prejuicio finalista que según él vicia de base a esta ciencia (cfr., por ejemplo, EMG, IV, Pref., CG, II, pp. 208-209). Se ha montado recientemente en torno a este problema una discusión exagerada que problematiza la validez del lenguaje de la EMG para expresar la filosofía de ESPINOSA (cfr. FLOISTAD, *Spinoza's Theory of Knowledge...*, pp. 41-65). A nuestro juicio, se

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

Antes de finalizar el presente apartado, es preciso completar el estudio de las propiedades de la idea finita con la corrección de un defecto de la exposición precedente. Movidos por el afán de ofrecer los fundamentos elementales junto con las consecuencias más amplias, dentro de una recomposición sintética del pensamiento espinosiano, hemos relegado algo sus modulaciones intermedias. Conviene notar, por tanto, que si bien las propiedades comunes son el *minimum* que deben compartir todas las ideas, no son, sin embargo, el *maximum* que pueden compartir. En general, las reglas espinosianas que establecen los grados de poder cognoscitivo se reducen a ésta: cuanto más cosas en común tiene su objeto con otros objetos, tanto más apta es la idea para conocer⁵¹⁸. Naturalmente, todas las ideas finitas tienen imaginaciones y raciocinios, y todas formarán algún ente de razón (cultura), pero no todas lo tienen en el mismo grado, que depende de su mayor o menor comunicación con las demás⁵¹⁹.

Quede, pues, sentado que toda idea finita forma ideas inadecuadas y también adecuadas, lo cual implica que su propia esencia esté compuesta también de ideas adecuadas e inadecuadas.

§ IV. Además de las ideas, existían en el pensamiento, según decíamos en el capítulo anterior, otros modos: los afectos⁵²⁰. La definición general que de ellos da la EMG⁵²¹ toma como punto de referencia central las afec-

olvidan tres extremos en esta discusión: a) que el origen imaginativo de las palabras no las descalifica totalmente, antes bien, lo mismo que las ciencias y la experiencia, son juzgadas muy útiles por ESPINOSA para esta vida, pudiendo con ciertos correctivos ser vehículos del saber auténtico; b) que en realidad los tres modos de conocimiento no nos dan a conocer cosas distintas unos de otros, sino que versan sobre los mismos objetos, aunque a diferentes niveles (de ello trataremos en el próximo capítulo); c) que los tres modos de conocimiento son necesarios e imprescindibles durante esta vida.

⁵¹⁸ EMG, II, Prop. XXXIV, Cor., CG, II, pp. 119-120.

⁵¹⁹ EMG, II, Prop. XIII, Esc., CG, II, pp. 96-97.

⁵²⁰ Cfr. c. II, § IV, p. 107 de esta obra.

⁵²¹ Cfr. EMG, III, Def. III, CG, II, p. 139; EMG, III, Def. gener. Afect., CG, II, pp. 203-204.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

ciones del cuerpo, pero puede ser aplicada a los afectos del alma mediante una simple inversión de términos; de esta manera, podrían definirse los afectos como «las ideas de las afecciones del cuerpo»⁵²². Tales referencias a la extensión son, desde luego, pertinentes pero no necesarias, puesto que siendo modos del pensamiento deben poder definirse también desde el solo punto de vista de la *res cogitans*. De la proporcionalidad existente entre los distintos atributos podemos deducir que la idea de una afección del cuerpo debe ser una afección del alma, y ésa será la noción que manejemos en adelante.

La primera característica de las afecciones del alma es la mediatez:

«Los modos del pensamiento, como el amor, el deseo o cualquiera de los que se conocen con el nombre de afectos del alma, no se dan, a no ser que en el mismo individuo se dé la idea de la cosa amada, deseada, etc.»⁵²³.

Bajo la mediatez de dichos modos va implícita una dependencia causal respecto de los modos inmediatos o ideas, según lo indica —aunque sólo referida a un tipo de afectos— el siguiente texto:

«Así nosotros ponemos como causa próxima de todas las pasiones en el alma al conocimiento, porque consideramos que es absolutamente imposible que un hombre que no concibiera ni conociera —según los modos descritos más arriba—, pudiera ser movido al amor, al deseo o a cualquier otro modo de querer»⁵²⁴.

Ésa es la razón por la que nosotros los incluimos entre las propiedades de las ideas. Si se entiende por propiedades aquellas perfecciones o realidades que se siguen de una esencia, y los modos mediatos del pensamiento

⁵²² EMG, V, Prop. IV, Cor., CG, II, p. 283.

⁵²³ EMG, II, Ax. III, CG, II, pp. 85-86; DIE, 40, líneas 1-4.

⁵²⁴ TB, II, c. II, LP, § 4, p. 103.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

son productos de la idea finita; entonces, los modos mediatos o afectos son propiedades de la idea finita⁵²⁵.

Hasta ahora habíamos venido fijando nuestra atención en el aspecto informativo o noético de las ideas finitas, que es sin duda su dimensión fundamental e inmediata, pero no olvidemos que toda idea es ente y en cuanto tal tiene una dimensión activa o productiva⁵²⁶. Tal duplicidad de dimensiones, que es también común a la idea infinita (intelecto y voluntad infinitos), ofrece en el caso de la idea finita amplias particularidades. Mientras la idea infinita incluye en su noción la existencia necesaria por razón de su causa⁵²⁷, la esencia de la idea finita sólo implica la existencia posible. Quiere ello decir que la idea finita no es causa adecuada de su existencia, sino que requiere el concurso de otras ideas finitas para existir⁵²⁸ de esta manera, incluso la duración de su existencia estará condicionada por las causas exteriores⁵²⁹. Por ello, su operatividad ofrece los caracteres de un *conato* o afán de supervivencia: en tanto existe, la idea finita tiende a afirmarse a sí misma y a negar a las ideas finitas que se le opongan⁵³⁰. La voluntad finita encierra necesariamente afirmaciones y negaciones, cuya proporción dependerá de sus relaciones con las causas exteriores. No es de extrañar, por tanto, que su potencia esté sufriendo *oscilaciones* continuas⁵³¹.

⁵²⁵ Naturalmente, se trata de auténticas modificaciones reales de la idea finita, de la que se distinguirán modalmente, no formalmente.

⁵²⁶ EMG, I, Prop. XXXVI, CG, II, p. 77; EMG, III, Prop. I, Dem., CG, II, p. 140; EMG, V, Prop. IV, Esc., CG, II, p. 283. En realidad, ideas y afectos se relacionan entre sí como esencia y existencia, como intelecto y voluntad.

⁵²⁷ TB, II, c. XXVI, LP, § 8, 2, p. 144; EP, XII, CG, IV, p. 61; EMG, I, Prop. XXIII, CG, II, p. 66.

⁵²⁸ EMG, II, Prop. IX, Dem., CG, II, p. 92.

⁵²⁹ EMG, III, Prop. XI, Esc., CG, II, p. 149; EMG, IV, Prop. III, CG, II, pp. 212-213.

⁵³⁰ EMG, III, Prop. VI, CG, II, p. 146. También en esto influyó HOBBS tanto por su noción de *conatus* —más física que metafísica— cuanto por su énfasis en el instinto de conservación (cfr. *Leviathan*, I, c. VI y c. XIII. *Op. Phil. Lat. Omn.* III, pp. 40 y 98).

⁵³¹ EMG, III, Prop. XI, Esc., CG, III, p. 148.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Pues bien, el conato, voluntad, apetito o deseo —todos son una misma cosa⁵³²—no son para ESPINOSA sino la propia esencia finita en cuanto se la concibe como determinada a obrar algo, es decir, en cuanto principio de operaciones⁵³³, mientras que las oscilaciones o modificaciones de su potencia activa vienen a ser los afectos.

De acuerdo con tal noción de afecto, es obvio que existen cuatro posibilidades en el campo afectivo. Vistos desde su causa, los afectos pueden ser *acciones* o *pasiones*, según deriven de las ideas adecuadas o de las inadecuadas, en otros términos, según sean causados total o parcialmente por el alma⁵³⁴. Desde el punto de vista de la propia modificación, caben otras dos posibilidades: que la modificación merme fuerzas o incremente la potencia de la idea en cuestión, es decir —pues se trata de una modificación relativa, no absoluta—, que la potencia ideal vaya de más a menos o de menos a más; en el primer caso tendremos la *tristeza* y en el segundo, *la alegría*⁵³⁵. A estas dos últimas posibilidades hay que añadir una tercera: puesto que cualquier modificación de la propia potencia determina una nueva constitución de la misma, tras la producción de los afectos deberán seguirse nuevos deseos, voluntades o conatos conscientes; en este sentido y sólo en él, el deseo puede ser considerado un afecto⁵³⁶.

⁵³² Por voluntad finita entiende ESPINOSA el conato referido sólo a la mente (en cuanto *res cogitans*); por apetito, entiende el mismo conato referido a los dos atributos a que pertenece como esencia singular (extensión y pensamiento); por deseo, entiende el apetito en cuanto consciente (cfr. EMG, III, Prop. IX, Esc., CG, II, pp. 147-148).

⁵³³ EMG, III, Def. Afect., I, Expl., CG, II, p. 190.

⁵³⁴ EMG, III, Def. III, CG, II, p. 139.

⁵³⁵ EMG, III, Prop. XI, Esc., CG, II, pp. 148-149; Def. Afect., II y III, CG, II, p. 191.

⁵³⁶ Así debe entenderse la definición que da ESPINOSA: «El deseo es la misma esencia del hombre en cuanto es concebida como determinada para obrar algo a partir de una afección suya cualquiera dada, (EMG, III, Def. Afect., I, CG, II, p. 190). Este último inciso es importante; nuestro autor expone que su sentido es el de explicar cómo podemos ser conscientes del deseo, a saber, de una manera mediata, pero radicalmente implica que el deseo sea la esencia o conato en cuanto modificado previamente por

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

Naturalmente, esas cinco posibilidades podrán multiplicarse o reducirse, según que los puntos de vista de que surgen sean complementarios o suplementarios. En el sistema espinosiano son claramente complementarios, por lo que en principio cabrían seis posibilidades fundamentales: alegría-acción, alegría-pasión, tristeza-acción, tristeza-pasión, deseo-acción, deseo-pasión. Sin embargo, nuestro autor descarta como contradictoria la tristeza-acción, ya que ninguna cosa puede causar su propia destrucción o mengua, sino que —conforme a los principios de nuestro autor— ésta ha de venir de fuera⁵³⁷. Lo cual confirma la íntima congruencia de los puntos de vista que generan dichas posibilidades.

Encontramos aquí una cierta incoherencia dentro del sistema espinosiano. Si la tristeza-acción es descartada por razones de congruencia, también debería serlo la alegría-pasión. Toda alegría, en efecto, es para ESPINOSA un mero aumento de la potencia de nuestra idea, pero, conforme a los principios del sistema, un aumento de la misma sólo puede ser causado en nosotros en la medida en que la potencia exterior conviene con la nuestra⁵³⁸. Ahora bien, aquello en que convienen dos ideas debe ser conocido adecuadamente⁵³⁹, y de ello deberemos ser causa adecuada o total. Por consiguiente, una alegría-pasión sería contradictoria: por ser alegría es un efecto o idea adecuados, por ser pasión es un efecto o idea inadecuados. Sin embargo, nuestro autor sostiene que la alegría es primordialmente una pasión⁵⁴⁰. A nuestro juicio, se trata de

una afección anterior. Y así lo dice un poco más abajo: «Aquí, por tanto, con el nombre de Deseo entiendo cualesquiera conatos, ímpetus, apetitos, voliciones del hombre, que varían según la distinta constitución de un mismo hombre y no rara vez se oponen entre sí de tal manera....».

⁵³⁷ EMG, III, Prop. LIX, Dem., CG, II, p. 188.

⁵³⁸ EMG, IV, Props. XXIX-XXXI, CG, II, pp. 228-230. De estas proposiciones se deduce que todo aumento de nuestra potencia o esencia se produce en la medida en que la potencia exterior tiene algo en común con la nuestra.

⁵³⁹ EMG, II, Prop. XXXIX, CG, II, p. 119.

⁵⁴⁰ EMG, III, Prop. XI, Esc., CG, II, p. 149.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

una concesión obligada a la necesidad de sistematizar las pasiones, cuya facticidad le fuerza a deformar los moldes del sistema⁵⁴¹.

Sea como fuere, esas cinco posibilidades sirven de base a ESPINOSA en su establecimiento de las pasiones y virtudes fundamentales, a saber, tres pasiones: alegría, tristeza y deseo, y dos acciones o virtudes: la alegría- acción y el deseo-acción o fortaleza⁵⁴². De ellas deduce ordenadamente las pasiones y virtudes más importantes, puesto que su totalidad es numéricamente infinita⁵⁴³.

Nacidas de las ideas adecuadas e inadecuadas que constituyen nuestra esencia, las virtudes y las pasiones son necesarias e inevitables⁵⁴⁴, es decir, son amorales. Si ESPINOSA las clasifica en buenas y malas, no es en relación a ningún fin, sino al conato⁵⁴⁵.

El resultado final de las pasiones es la muerte: siendo nosotros parte de la Naturaleza, siempre seremos in-

⁵⁴¹ No debe extrañarnos esta cesión de la congruencia teórica ante los hechos. Basta echar una mirada retrospectiva a todo el presente capítulo para comprender que el pensamiento de ESPINOSA está empeñado en una reconstrucción mental de la experiencia, esto es, adopta una actitud empirista. «Así pues, al dedicar mi atención a la Política no he buscado establecer nada que sea nuevo o inaudito, sino tan sólo demostrar en forma cierta e indubitable, o mejor, deducir de la misma condición de la naturaleza humana aquellas cosas que están perfectamente de acuerdo con la praxis» (TB, c. I, § IV, CG, III, p. 274). Estas palabras de ESPINOSA podrían resumir con exactitud la intención de toda la EMG.

⁵⁴² EMG, III, Props. LVIII y LIX, Esc, CG, II, pp. 187 y 188-189 respectivamente.

⁵⁴³ *Ibid.* La clasificación de las pasiones era un lugar común de la filosofía de la época (cfr. DESCARTES, *Tratado de las pasiones*; HOBBS, *Leviathan*, I, c. VI, *Op. Phil. Lat. Omn.*, III, pp. 39-50).

⁵⁴⁴ EMG, IV, Prop. IV, Dem. y Cor., CG, II, pp. 212-213; Apend. cc. I-VI, CG, II, pp. 266-7.

⁵⁴⁵ EMG, III, Prop. IX, Esc., CG, II, p. 148; EMG, IV, Apend., c. III, p. 266. El conato es lo contrario del fin, si el fin mueve en la medida en que se carece de él, y es constructivo, el conato es el esfuerzo por mantener lo que ya se tiene. Bueno y malo serán, respectivamente, lo útil para conservarnos o su contrario (cfr. EMG, IV, Def. I y II, CG, II, p. 209; EMG, IV, Prop. VIII, CG, II, p. 215). J. LAGNEAU, *o. c.*, p. 399, llega a afirmar que la filosofía de ESPINOSA es inmoral, porque desconoce la noción de obligación, nosotros creemos más exacto considerarla amoral, puesto que inmoral es más bien lo que contraviene la moral.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

feriores al todo o resto de las otras partes⁵⁴⁶, de manera que, necesariamente, en un momento dado llegarán a prevalecer sobre nosotros. Pero tampoco encierra la muerte un mayor dramatismo, puesto que es la mera pérdida de la individualidad o serie de relaciones existenciales, pero de ninguna manera es una pérdida esencia⁵⁴⁷. Frente a todo ello, cuanto cabe hacer es conocer o tomar conciencia de nuestra condición de siervos de la Naturaleza o Dios⁵⁴⁸.

Dios, en cambio, no tiene ni puede tener pasiones, ni siquiera afectos o mutaciones de su potencia⁵⁴⁹, que es siempre infinita. Tampoco en el alma puede haber afectos, una vez superada la etapa existencial, puesto que la esencia del alma se mueve en el orden de las realidades eternas⁵⁵⁰. Quiere ello decir que la parte del alma que está constituida por ideas inadecuadas perece con la desaparición existencial del cuerpo, quedando por el contrario para la eternidad la parte del alma que consta de ideas adecuadas, junto con la esencia del cuerpo⁵⁵¹. En virtud de esto, el *amor Dei intellectualis* deberá entenderse no

⁵⁴⁶ EMG, III, Prop. XI, Esc., CG, II, p. 149; EMG, IV, Props. III y IV, CG, II, pp. 212-213.

⁵⁴⁷ La muerte consiste en la pérdida de la unidad formal o individualidad que tienen las partes constitutivas de nuestra idea (cfr. EMG, II, Def. VII, CG, II, p. 85; EMG, IV, Prop. XXXIX, Esc., CG, II, p. 240), al ser reabsorbidas en una unidad superior (cfr. EMG, IV, Props. II y III, CG, II, p. 212) y contraria (EMG, III, Prop. XI, Esc., CG, II, p. 149).

⁵⁴⁸ EMG, IV, Prop. IV, Cor., y Apend., c. XXXII, CG, II, pp. 213 y 276. Éste es el fundamento del «estoicismo» de ESPINOSA, que no es sino una mera coincidencia, pues los estoicos tienen la vana ilusión de ejercer un dominio voluntario sobre sí mismos (cfr. EMG, y, Pref., CG, II, p. 277). Para el estoico, la aceptación voluntaria del *fatum* es la única manera razonable de ser sabio y libre. En cambio, para ESPINOSA, la situación de servidumbre a la Naturaleza es sólo el aspecto negativo de su condición positiva de *Deus quatenus*; aspecto negativo que se disuelve por el mero ejercicio de nuestro intelecto, de ahí que su filosofía no sea una *meditatio mortis*, sino *vitae* (cfr. EMG, IV, Prop. LVII, CG, II, p. 261).

⁵⁴⁹ EMG, V, Prop. XVII, CG, II, p. 291. ESPINOSA sólo excluye explícitamente la alegría y la tristeza, pero implícitamente queda también excluido el deseo, en cuanto que deriva de ellas (cfr. CM, II, c. IV, CG, I, p. 255).

⁵⁵⁰ EMG, V, Prop. XXXIV, CG, II, p. 301.

⁵⁵¹ EMG, V, Prop. XXIX, CG, II, p. 298.

como un afecto o mutación del alma, sino como su propia actividad esencial⁵⁵².

En conclusión, los afectos se nos muestran como el aspecto entitativo u operativo de las relaciones interideales, por donde su división fundamental resulta ser la de acciones y pasiones, es decir, operaciones totales o parciales de la potencia ideal. Con esto cerramos la consideración de las propiedades exclusivas de la idea finita, que en resumidas cuentas vienen a ser las siguientes: ficción, error, duda (informativas puras), entes de razón (informativas mixtas) acciones y pasiones (operativas).

El balance final de este capítulo puede compendiarse en el siguiente pensamiento: toda idea es de suyo verdadera y activa, y en tanto deja de serlo en cuanto está mediatizada por causas extrañas a ella. Nos interesa subrayar especialmente que la verdad es una propiedad intrínseca de la idea; de esta manera queda completo y claro el sentido de la interpretación espinosiana del *cogito* como idea verdadera dada. Si la dación —ya lo indicábamos en el capítulo anterior— era la expresión de una dependencia metafísica de la idea respecto de la esencia formal u objeto, la verdad es la expresión de su suficiencia gnoseológica. Entender el *cogito* como idea verdadera dada, es tanto como afirmar que es la idea que cada ente causa y, a la vez, el conocimiento ajustado de su causa.

⁵⁵² EMG, V, Props. XXXIII y XXXVI, CG, II, pp. 300-301 y 302-303.

CAPITULO IV

EL PROBLEMA NOETICO

SUMARIO: § 1. Introducción. § II. El sentido de la filosofía de ESPINOSA. § III. Teoría del método: 1. Características generales. 2. Articulación teórica. § IV. Verificación del método espinosiano.

§ 1. «Filosofía» se interpreta como amor a la sabiduría o búsqueda del saber. El saber es la cuestión motriz de todo pensamiento filosófico, en razón de fin, o sea, como aquello que se busca. Pero el saber se busca en la medida en que hay defecto de saber, por lo que un conocimiento perfecto no tiene de suyo que filosofar.

Pues bien, si recordamos que para nuestro autor toda idea o conocimiento es de suyo perfecto y adecuado, nos sentiremos impelidos a excluir del espinosismo toda auténtica problemática filosófica. Acaso pudiera vislumbrarse alguna tarea similar a nivel de entes finitos, por cuanto en ellos cabe cierta inadecuación; mas de nuevo vuelve a asaltarnos la duda, cuando consideramos que tales ideas inadecuadas están presentes por necesidad en las mentes finitas, y ¿qué sentido podría tener una búsqueda de la verdad allí donde verdad y falsedad están dadas *a priori*?

El cometido del presente capítulo será el de dar respuesta cumplida a ese interrogante, mostrando el sentido del filosofar y su concreto desarrollo en ESPINOSA.

§ II. La precedente introducción deja dicho entre líneas que, si cabe alguna tarea filosófica dentro del espinosismo, ésta habría de darse a nivel de entes finitos, aunque aún no se atisba cómo podría tener lugar.

Desde luego, la idea que somos es sólo una porción de la Naturaleza y en cuanto tal tiene una potencia infinitamente menor que el cúmulo de las restantes partes, por lo cual resulta inevitable la recepción de una multitud de impresiones venidas de fuera, que originan en ella conoci-

mientos inadecuados⁵⁵³. Pero además, dado que lo finito se destaca del fondo indeterminado de lo infinito por la acción concreta de otros modos singulares finitos, esto es, mediante unas relaciones existenciales a las que concurrimos como causas parciales tan sólo, es lógico que los primeros contenidos de nuestra conciencia o idea, en su existencia temporal, sean unos contenidos inadecuados impuestos desde fuera.

De esto último se deduce que el *ordo existendi* es el primero en desarrollar conocimientos en nosotros, y que por tanto la idea que inicialmente tenemos de nosotros mismos y de nuestra potencia nos viene suministrada por la muchedumbre de impresiones llegadas continuamente desde el exterior. En cambio, la idea adecuada que nos constituye desarrolla sus conocimientos con posterioridad *en el tiempo*, de donde nace la prevalencia espontánea de los prejuicios sobre las ideas verdaderas, hasta el punto de llegar a ocultarnos la verdadera faz de nosotros mismos y de las cosas, pudiendo incluso impedir que se alcance nunca el conocimiento ajustado de ambos⁵⁵⁴.

Así pues, no sólo las ideas adecuadas de la realidad, sino incluso el conocimiento debido del propio *cogito*, o idea verdadera dada, están inicialmente sofocados por el bombardeo incesante de noticias venidas del exterior, de manera que la adquisición de ideas verdaderas resulta una tarea ardua y laboriosa, es decir, metódica, no casual ni espontánea⁵⁵⁵. Nuestro autor sugiere tres razones para explicar esta falta de espontaneidad en la formación de ideas adecuadas: ante todo, los prejuicios, en cuya raíz está la prioridad temporal del conocimiento imaginativo, mencionada más arriba; en segundo lugar, la dificultad y

⁵⁵³ EMG, IV, Props. II-IV, CG, II, pp. 212-213.

⁵⁵⁴ ESPINOSA asume el concepto de «prejuicio» cartesiano (cfr. PPh, I, Art. I, AT, VIII, 1, p. 3), mas en lugar de justificarlo «históricamente», le da una base gnoseológica: el primer género de conocimientos. Nosotros hemos intentado encontrar los supuestos radicales a los que obedece.

⁵⁵⁵ DIE, CG, II, p. 17.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

sutileza intrínsecas al método, que lo pone en notoria desventaja con la facilidad de los conocimientos imaginativos, los cuales se nos imponen sin esfuerzo nuestro, desde fuera; y en tercer lugar, por el estado mutable de los asuntos humanos, es decir, por el ordenamiento y enfoque de la vida social, pues al estar cada individuo dominado por las pasiones (avaricia, lujuria y vanidad) sus relaciones son antagónicas y tienden a impedir la meditación y el pensamiento⁵⁵⁶.

La situación existencial de los modos finitos, por ocultar tras las apariencias temporales la auténtica naturaleza de sí mismos y de las cosas, justifica la necesidad de la filosofía. Filosofar, para ESPINOSA, es sólo redescubrir aquello que somos y son las cosas, verdades veladas bajo los prejuicios vulgares de la vida espontánea⁵⁵⁷. La tarea teórica de indagación de la verdad es además la única praxis salvífica, pues la adquisición de ideas verdaderas lleva consigo el dominio de las pasiones y el logro de la felicidad y de la vida eterna⁵⁵⁸. No debe resultar extraño, por ello, que ESPINOSA denominara «Ética» a la exposición de su filosofía: para él la sola labor especulativa purifica y eterniza al hombre. Y así presentaba en el DIE como meta perseguida por su filosofía un proyecto de mejora radical o elevación de la naturaleza humana⁵⁵⁹, porque, en el fondo, de lo que se trata es de superar la finitud, no anulándola — empresa imposible o innecesaria—

⁵⁵⁶ *Ibid.* Sin embargo, todas estas razones son pragmáticas y denotan un olvido del constructivismo en favor del empirismo o realismo. En rigor, lo que se deduciría del sistema es una simultaneidad de adecuación e inadecuación.

⁵⁵⁷ Nótese el «*habet*» en la declaración hecha por ESPINOSA de la finalidad de su filosofar (cfr. DIE, CG, II, p. 8), cuya forma de presente indica la presencia previa de lo que se busca.

⁵⁵⁸ Cfr. EMG, V, Props. XXX, XXXII, XXXVI, XLI y XLII, CG, II, pp. 299, 300, 302, 306-308, respectivamente. DESCARTES, MALEBRANCHE y LEIBNIZ, siguiendo la tradición filosófica, fundan sus éticas en las respectivas metafísicas. Sin embargo, ESPINOSA identifica sistema y ética; esta original fusión obligará a KANT, que rechaza el dogmatismo metafísico espinosiano, a dotar de fundamento propio e independiente a su razón práctica.

⁵⁵⁹ Cfr. DIE, CG, II, p. 8, líneas 20-21; p. 9, líneas 14-15.

ria—, sino tomando conciencia de que lo finito es necesario e intrínseco para lo infinito, es decir, de que lo finito se resuelve en lo infinito como la parte en el todo. La finalidad del filosofar espinosiano es alcanzar el conocimiento de la unión de nuestra mente con la Naturaleza toda: una soteriología filosófica⁵⁶⁰.

Sin duda, como han apuntado algunos intérpretes⁵⁶¹, hay en todo esto un impulso místico-religioso que constituye el arranque vital del sistema, pero, notémoslo bien, la intuición mística espinosiana no rebasa los límites de la filosofía: ESPINOSA, a nuestro juicio, es un ejemplar puro de la dimensión mística de los metafísicos⁵⁶². Según señalamos con anterioridad, la intuición central del pensamiento y de la vida de nuestro autor es la infinitud y divinidad positivas de todo pensamiento. Cuanto hay de finito en el pensamiento es para él mera negatividad, de manera que si se da algún conocimiento positivo, tal conocimiento será infinito y divino. Por lo cual, si el entendimiento humano tiene algún tipo de conocimiento verdadero, no hay ni puede haber equivocidad entre el entendimiento divino y el nuestro. La soteriología filosófica de ESPINOSA asume precisamente como empeño el desarrollar al máximo cuanto de infinito hay en nuestro pensamiento, para vivir *ya ahora* una vida positivamente divina por encima de las limitaciones de la finitud, y a la que no pueda afectar la muerte.

Pero la posibilidad de una elevación de naturaleza necesita ser precisada, si no quiere incurrirse en equívocos, dada la negativa a todo cambio esencial vigente en

⁵⁶⁰ DIE, CG, II, p. 8, líneas 26-27.

⁵⁶¹ Cfr. HUAN, o. c., pp. 3 y 7; DELBOS, o. c., pp. 8-9; LACROIX, o. c., p. 10.

⁵⁶² En este sentido, discrepamos parcialmente de WALTHER, *Metaphysik als anti-theologie*, Introd., pues aunque acierte al afirmar que el pensamiento de ESPINOSA no deja lugar para la teología y la substituye por la filosofía, exagera al definir su filosofía como mera anti-teología. Es obvio que las intuiciones filosóficas de ESPINOSA no pueden entenderse por reactividad frente a la teología, sino que más bien debe ser al revés. Por ello, no creemos que la filosofía de ESPINOSA sea una filosofía religiosa, sino que su religiosidad no sobrepasa la filosofía.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

el espinosismo. Para nuestro autor hay una diferencia radical entre un hombre que sólo tenga ideas inadecuadas y el que tiene ideas adecuadas, y es que el primero ha ejercido tan sólo lo finito del pensamiento, mientras el segundo desarrolla la infinitud del pensar: entre ellos media una diferencia idéntica a la existente entre lo finito y lo infinito⁵⁶³.

Desde luego a todos los hombres nos corresponden una esencia eterna en el atributo extensión y una idea en la mente divina, pero habida cuenta de la situación existencial de los modos finitos, puede darse la existencia de hombres que no hayan formado ideas adecuadas. Por esa razón consideramos infelices a los infantes y a los niños que mueren, pues la mente de esos tales no gozaba apenas de ninguna conciencia de sí, ni de Dios, ni de las cosas⁵⁶⁴. Naturalmente, la máxima parte del alma de aquellos hombres y de estos niños se extingue al sobrevenir la muerte; en cambio, las mentes que adquirieron en esta vida una gran conciencia de sí y de Dios, apenas si han de temer la muerte, por ser ya en su mayor parte eternas⁵⁶⁵.

Como vemos, en última instancia, la tarea salvífica de la filosofía se resuelve en una cuestión cuantitativa: vivir en mayor o menor parte la vida divina que hay en nuestro pensamiento. Por supuesto, entre tener conciencia y desarrollar lo divino que hay en nosotros, y no tener conciencia ni desarrollar más que lo finito del pensamiento existe una diferencia cualitativa, pero como tales extremos no pueden darse puros, las diferencias reales son sólo diferencias de grado⁵⁶⁶.

⁵⁶³ EMG, II, Prop. XLIII, Esc., CG, II, p. 124; EMG, V, Prop. XL, Cor., CG, II, p. 306.

⁵⁶⁴ EMG, V, Prop. XXXIX, Esc., CG, II, p. 303; EMG, IV, Prop. XXXIX, Esc., CG, II, p. 240.

⁵⁶⁵ EMG, V, Props. XXXVIII-XXXIX, CG, II, pp. 304-305.

⁵⁶⁶ EMG, IV, Pref., CG, II, pp. 208-209. Acerca de la soteriología espinosiana conviene considerar los siguientes extremos:

1. La salvación no es cuestión de vida futura, puesto que ya ahora la esencia de cada cosa es eterna, infinita y divina, o sea, todo lo que se puede ser. El más allá no es, pues, problemático.

§ III. 1. Congruente con tal concepción del filosofar, el método espinosiano viene a ser un correctivo del enfoque y del uso normales del conocimiento, que elimine de él lo finito y nos sitúe en el punto de vista infinito y verdadero. El nombre y la tarea del «*De intellectus emendatione*», obra en que estudia y expone su método, son plenamente significativos: se trata de corregir nuestra óptica finita antes de desarrollar en la EMG el punto de vista verdadero e infinito de la realidad⁵⁶⁷. El DIE es, en consecuencia, un preámbulo obligado de la EMG, en el

-
2. Lo problemático es vivir en esta vida de acuerdo con lo divino que somos. La dificultad nace de nuestra condición *temporal*, raíz de la imaginación y, a su través, de las pasiones. Salvarse será reducir al máximo los errores, ficciones y dudas, así como las pasiones. Por consiguiente, la salvación es una tarea *en y para* esta vida, y en ese contexto deben entenderse los dos tipos de salvación (en rigor tendrían que ser tres, uno para cada modo de pensamiento) mencionados por ESPINOSA: la salvación por la obediencia para quienes se mueven en el primer grado de pensamiento (TTP, c. XIV, CG, III, pp. 173-180), y la salvación por la filosofía para quienes alcanzan el tercero (EMG, V, Props. XXVII, XXXVII y XLII, CG, II, pp. 297, 304, 307, respectivamente).
 3. La duración o existencia temporal, aunque sea necesaria por cuanto se funda en nuestra condición de partes entre partes, no obtiene dentro de la filosofía espinosiana ninguna cualificación positiva, es la mera negatividad de la finitud. La existencia temporal es, por ende, aquello de lo que hay que salvarse en la medida de lo posible.
 4. Así, por más que ESPINOSA no lo reconozca expresamente, la muerte adquiere un papel salvífico sin par, pues mientras dura la existencia temporal estamos constreñidos en mayor o menor grado, pero necesariamente, por las imaginaciones y pasiones (cfr. EMG, y, Prop. XXXIV, CG, II, p. 301).
 5. Si se tienen en cuenta los puntos anteriores y no se olvida que en este sistema *el bien no es fin o norma, sino que se reduce a la mera conveniencia o utilidad propia*, no podrá menos de admitirse que a ESPINOSA se le escapó un tercer tipo de motivación para el suicidio: si la locura o la elección de un mal menor pueden mover al suicidio (EMG, IV, Prop. XX, Esc., CG, II, p. 224), ¿por qué no habría de moverle el deseo de evitar los errores y pasiones, siendo así que la muerte es el único remedio definitivo para eliminarlos? Quizá el buen sentido —pragmatismo— de ESPINOSA le impidiera advertir esa consecuencia de su sistema, consecuencia que, por lo demás, lo arruina, puesto que la salvación por la filosofía era sólo un paliativo de las pasiones, no su resolución.

⁵⁶⁷ DIE, CG, II, pp. 9 y 18.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

que se nos hace tomar conciencia de lo que somos y de la manera de obtener conocimientos auténticos.

De acuerdo con estas funciones, las características fundamentales del método serán las siguientes:

a) Puesto que el método intenta conseguir conocimientos verdaderos y perfectos, deberá consistir en algo intrínseco al propio pensamiento, es decir, estribará en el modo mismo como se formen las ideas:

«Así pues, como la verdad no necesita de signo alguno, sino que basta con tener las esencias objetivas de las cosas o, lo que es igual, las ideas, para que desaparezca toda duda, se sigue de aquí que el verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad después de la adquisición de las ideas, sino que el verdadero método es la vía para buscar con el debido orden la propia verdad o las esencias objetivas de las cosas o las ideas (todo esto significa lo mismo)»⁵⁶⁸.

El texto contiene una crítica del cartesianismo. El método cartesiano, tanto antes como después del descubrimiento del *cogito*, se mantiene siempre extrínseco a la idea: la duda metódica y el análisis posterior son impuestos a la idea por el individuo pensante desde fuera y una vez formada la idea. En cambio, para ESPINOSA el método consiste en la propia formación de las ideas, de manera que deviene intrínseco al propio pensamiento.

b) Al tratar de corregir la óptica finita, el método se propondrá como tarea urgentísima alcanzar el punto de vista de Dios, único que es infinito y adecuado:

«En cuanto al orden, empero, preciso para que todas nuestras percepciones se organicen y unan, se requiere y lo pide la razón que lo antes posible indaguemos si se da algún ente y, al mismo tiempo, cuál, que sea causa de todas las cosas, de manera que su esencia objetiva sea también causa de todas nuestras ideas, y en-

⁵⁶⁷ DIE, CG, II, p. 15.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

tonces nuestra mente, como dijimos, referirá completamente la Naturaleza: pues contendrá objetivamente la esencia, el orden y la unión de la misma»⁵⁶⁹.

Reaparecen aquí dos temas importantes ya subrayados en capítulos anteriores, a saber, la exigencia de completitud para el auténtico pensamiento y la sumisión del pensar al ser, pero coordinados sutilmente con objeto de clarificar la meta y la andadura del método: sólo es verdadero el conocimiento adecuado o total, y sólo es total el conocimiento que sigue la conexión y el orden naturales.

c) Pero el método, lejos de ser una manera de alcanzar lo que no tenemos o de incrementar nuestro haber, sólo pretende desempolvar lo que somos y tenemos. Por ello, consiste únicamente en una toma de conciencia o reflexión:

«Esto es, el método no es el mismo raciocinar para entender las causas de las cosas, y mucho menos es el entender las causas de las cosas, sino que es entender qué sea la verdadera idea... De donde se colige que el método no es otra cosa sino el conocimiento reflexivo o la idea de la idea...»⁵⁷⁰.

El método consiste, por tanto, en ejercer la ideación o potencia esencial de toda idea, según la cual simultáneamente y por el mero hecho de tener una idea verdadera sé que sé, etc., es decir, soy consciente y estoy cierto de ella.

De este tercer punto se deduce que hay, para ESPINOSA, un comienzo metódico nato: la idea verdadera dada que somos, respecto de la cual todas las demás ideas son modificaciones o expresiones. Y así carecerá de sentido la pregunta por el método que conduzca al conocimiento

⁵⁶⁹ DIE, CG, II, p. 36.

⁵⁷⁰ DIE, CG, II, p. 15.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

del método verdadero y con ella la posibilidad de un regreso al infinito⁵⁷¹.

Por su parte, las dos primeras características nos revelan no sólo una esencialización del método respecto del pensar, sino incluso una naturalización de ambos. Entendemos por naturalización el afán de reducir la diferencia entre el modo como pensamos las cosas y el modo como son las cosas, que tiene como supuesto la identidad absoluta de ser y pensar, y como consecuencia un sometimiento del pensar a la dinámica del objeto. En todo lo cual hay un clarísimo preanuncio del ideal metódico común a las filosofías del absoluto y que HEGEL expresó con singular claridad: reducir la diferencia entre contenido y forma⁵⁷². Existen, es claro, divergencias en la realización de tal propósito por aquellos pensadores, pero en el fondo se trata de distintas verificaciones de un mismo ideal filosófico del que ESPINOSA debe ser considerado como el gran iniciador.

A nuestro juicio, conviene distinguir cuidadosamente entre aquellas dos aportaciones de ESPINOSA, pues mientras la esencialización del método descubre una aspiración legítima y profunda del pensamiento, la naturalización del mismo lo lleva a un callejón sin salida. Al ser regido el pensamiento por sus objetos olvida, en primer lugar, su propia trascendencia sobre los objetos y paralelamente olvida el ser extramental; y, en segundo lugar, tiende a constituirse en un conjunto cerrado de pensamientos, puesto que los objetos se nos ofrecen como partes de un todo. De esta manera la naturalización del pensar lleva consigo inexorablemente la oclusión del horizonte y la sistematicidad. En cambio, la esencialización del método encierra la intuición de que la manera como pensamos las cosas influye y determina nuestro concepto

⁵⁷¹ DIE, CG, II, p. 16.

⁵⁷² Cfr. *Fenomen. del Espír.*, Prol., pp. 9 ss.; HUBBELING ha sabido ver esto, aunque por su parte se resiste a admitir todo tipo de interpretación «hegeliana» de ESPINOSA (cfr. o. c., c. I, § 10, p. 44).

de ellas, es decir, que los métodos fundamentalmente son métodos de pensamiento y que en manera alguna son indiferentes respecto de sus resultados, sino que existe una íntima congruencia entre lo pensado y el modo como se piensa.

Como consecuencia de lo anteriormente dicho, creemos poder establecer que los tres tipos de conocimiento enumerados por ESPINOSA⁵⁷³ corresponden a otros tantos métodos o modos de conocer los objetos y que el conocimiento que proporcionan es congruente con el modo como son obtenidos.

2. Pasemos ahora a describir la articulación ideal del método de acuerdo con las exigencias antes reseñadas.

Método, es el camino o proceso mediante el cual llegamos a obtener conocimientos verdaderos, importa por ello averiguar el sentido direccional y los momentos que lo tipifican. En el caso de ESPINOSA, si el método ha de ser natural, con sometimiento del pensar al ser, las ideas deberán proceder lo mismo que las cosas, esto es, de la causa al efecto⁵⁷⁴. El método verdadero parte, pues, del conocimiento de la causa al conocimiento de los efectos: es *a priori*. Con esto ESPINOSA pretende situarse en línea con la filosofía tradicional, aunque es consciente de las grandes diferencias que le separan de ella⁵⁷⁵.

Para ARISTÓTELES, en efecto, la filosofía debe dar razón de las cosas remontándose a sus causas últimas, de las que la ultimísima es el fin⁵⁷⁶. Mas el fin es extrínseco a las cosas, de manera que en definitiva el orden y conexión naturales (cambio o movimiento) son regulados des. de fuera de la esencia del móvil. Lo mismo sucede al pensamiento puro o *vdatç voaewç* : es extrínseco no sólo a las cosas, sino incluso al pensamiento humano, lo cual desvanece dentro del aristotelismo la exigencia de

⁵⁷³ Cfr. c. III, § III, pp. 225-237 de esta obra.

⁵⁷⁴ EMG, II, Prop. VII, CG, II, p. 89.

⁵⁷⁵ DIE, CG, II, p. 32, líneas 22-26.

⁵⁷⁶ *Metaph.*, I, 2, 982b; *De part. anim.*, I, 1, 639b.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

una identificación del *primum logicum* con el *primum ontologicum*, es decir, de lo que hemos llamado una «naturalización» del método. En la doctrina del peripato no sólo es legítima la aposterioridad, sino que el propio motor inmóvil —*primum ontologicum*— sólo puede ser conocido *a posteriori*. En consecuencia, el conocimiento perfecto de las cosas, para ARISTÓTELES, va de las causas extrínsecas a las intrínsecas, más bien que de la esencia a las propiedades.

Para ESPINOSA, en cambio, por ser lo real *causa sui*, el orden y la conexión de las cosas no puede venirles desde fuera, sino pautados por la propia esencia. Paralelamente, el pensamiento verdadero deberá proceder del conocimiento de la esencia o causa eficiente al de las propiedades o efectos immanentes, excluyendo toda ingerencia teleológica o, según expresión de ESPINOSA, como un autómeta espiritual⁵⁷⁷.

La noción de causa final pervierte la ordenación natural de los acontecimientos, observa ESPINOSA. He aquí sus palabras:

«Sin embargo, añadiré aún esto, a saber, que esta doctrina del fin arruina completamente la naturaleza. Pues considera como efecto aquello que es en verdad la causa, y al revés. Además, hace posterior lo que es por naturaleza anterior. Y, finalmente, vuelve imperfectísimo lo que es supremo y perfectísimo»⁵⁷⁸.

El sentido de la crítica espinosiana toma cuerpo, si atendemos a los implícitos de la tercera razón alegada contra la finalidad. Lo perfectísimo es, sin duda, el acto puro, la eternidad; lo imperfectísimo es la finitud con su temporalidad y mutabilidad. ESPINOSA condena la *causa final*, porque vuelve imperfectísimo, es decir, temporal y cambiante, a lo puramente actual y eterno.

⁵⁷⁷ DIE, CG, II, p. 32, línea 26.

⁵⁷⁸ EMG, I, Apend., CG, II, p. 80.

Desde luego, la causalidad final era para ARISTÓTELES la condición positiva de posibilidad del movimiento y del tiempo: si no hubiera una perfección distante que alcanzar, no se desencadenaría el cambio. El fin y la materia abrían, como vimos, entre ellos un distanciamiento y un retraso tales que posibilitaban el devenir y la distensión temporal. Por eso, en una concepción meramente actualista de la realidad no caben ni el fin ni la materia. La identidad compleja es el ámbito de la simultaneidad: «allí (en las cosas eternas) todo es por naturaleza simultáneo»⁵⁷⁹. El único sentido asumible por la relación causa-efecto en la *causa sui* es el de un *prius-posterius natura*, no *tempore*. Pero la causalidad final introduciría el hiato temporal, por lo que debe ser excluida del recinto de lo perfecto.

La finalidad sólo tiene cabida en el sistema de ESPINOSA dentro de la negatividad de lo finito, como mera ilusión surgida en el ámbito de los efectos, debido a su impotencia o limitación entitativa. Intentar introducirla en la *Natura naturans*, sería convertir el efecto en causa, y viceversa: dicho de otra manera, sería dar anterioridad a lo que es por naturaleza posterior, y viceversa.

La justificación intrasistemática de la idea de fin surge del hecho de que somos conscientes de nuestros apetitos: el apetito, o sea, la esencia concreta humana, en cuanto principio de operaciones, nos hace obrar siempre buscando nuestra utilidad y, en último término, la supervivencia, pero la conciencia del apetito unida a la ignorancia de nuestra esencia nos hace creer que apetecemos las cosas porque son buenas, cuando en realidad las creemos buenas porque las deseamos⁵⁸⁰. El fundamento, por tanto, de la noción de fin es el apetito en cuanto que es consi-

⁵⁷⁹ DIE, CG, II, p. 37, línea 15.

⁵⁸⁰ DIE, CG, II, p. 8; EMG, III, Prop. IX, Esc., CG, II, p. 148; EMG, IV, Defs. I y II, p. 209. Esta ausencia de fundamentación positiva para la idea de fin hizo que KANT considerara el sistema espinosiano como un idealismo de la idoneidad de la naturaleza (Cfr. *Crítica del juicio*, Parte II, Secc. II, § 73, Werke, V, pp. 508.509).

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

derado como independiente o sin causa, y esta circunstancia convierte lo que es una causa eficiente subordinada, en una causa final primera⁵⁸¹.

Pero la idea de fin con ser errónea y viciar casi todas las ciencias, no es tan nefasta y peligrosa como algunas de sus múltiples secuelas, entre las que destaca la idea de trascendencia. Los hombres, en efecto, enfocan pragmáticamente los conocimientos de las cosas, y encuentran en ellas no pocas conveniencias y ayudas para conseguir sus fines, de manera que las juzgan a todas *medios*, pero en lugar de pensar que son ellos los que las convierten en medios, prefieren creer que alguien las preparó para el hombre y, por supuesto, alguien dotado de igual dominio o superioridad respecto de las cosas (libertad) que el hombre, a saber, los dioses. Pero como también encuentran cosas que no sólo no sirven a sus fines, sino que los contradicen abiertamente, tienden a creer que los juicios y los planes de esos dioses superan infinitamente los nuestros. Este solo prejuicio, dice ESPINOSA, hubiera bastado de por sí para ocultar eternamente a los hombres la verdad, es decir, la auténtica naturaleza de su pensamiento y de las cosas⁵⁸².

De este peligrosísimo prejuicio nos han ayudado a salir, entre otras causas, las matemáticas⁵⁸³. El secreto de la capacidad desprejudicante de las matemáticas y, más concretamente, de la geometría debe estibar en la peculiaridad de su objeto, las figuras. Las figuras geométricas no son cosas reales y carecen por ello de un ser natural independiente, de manera que los hombres no las han considerado como medios, quedando inmunes de la interferencia teleológica. Más aún, por tratarse de entes de razón exentos de una consideración final, la ciencia que estudia las figuras geométricas deberá traslucir más que la composición real de su objeto —que no la tiene— la auténtica articulación de

⁵⁸¹ EMG, IV, Pref., CG, II, p. 207.

⁵⁸² EMG, I, Apend., CG, II, p. 79, líneas 31 ss.

⁵⁸³ *Ibid.*

nuestro propio pensamiento. En todo caso, la geometría desarrolla un tipo de proceso que excluye la finalidad y discurre de la esencia a las propiedades, según el modelo natural que pretende ESPINOSA⁵⁸⁴.

Pero cuando ESPINOSA alude a la capacidad liberadora de las matemáticas, se está refiriendo sin duda a una circunstancia histórica, no sólo a una mera posibilidad teórica. Las matemáticas son las ciencias que han liberado al hombre, de hecho, del prejuicio finalista-trascendente. A nuestro juicio, ESPINOSA tiene en mente a DESCARTES, en quien es bien claro el influjo matemático. Ciertamente, el estudio cartesiano de las cosas naturales, con abierta exclusión de la causalidad final y con un método constructivo *a priori*, se desarrolló de acuerdo con el modelo matemático⁵⁸⁵. ESPINOSA encuentra genial la sugerencia y se propone extenderla también a lo divino.

Conviene, sin embargo, formar una idea precisa de la concepción espinosiana de la geometría, para comprobar hasta qué punto la geometricidad es un ideal dentro de esta filosofía, puesto que en principio ESPINOSA no la considera más que como un vehículo liberador del prejuicio finalista.

Las figuras geométricas son puros entes de razón, es decir, auxilios que la razón presta a la imaginación asumiendo de modo positivo la incapacidad o negatividad cognoscitiva de ésta. Sin embargo, dicha racionalización de los datos sensibles admite dos grados dentro de la geometría. *Una cosa es el círculo* —simplificación de ciertos datos imaginativos a instancias de la razón—, *y otra es la idea de círculo* —captación racional de las relaciones internas entre los elementos imaginativos ya

⁵⁸⁴ *Ibid.*

⁵⁸⁵ Cfr. PPh., Introd., AT, VIII, 1, p. 4; III, Art. LXIV, AT, VIII, 1, pp. 78-79.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

simplificados⁵⁸⁶. De hecho, para ESPINOSA toda figura no es sino una mera negación, esto es, una determinación o limitación que compete a nuestro conocimiento imaginativo, no a la cosa misma⁵⁸⁷. La idea de la figura, en cambio, contiene un haz de relaciones *intemporales* (desfinalizadas), una cierta esencia ideal que, por carecer de ideado real, deja traslucir la potencia de la idea que somos. La figura, por consiguiente, es un modo negativo del pensamiento y no rebasa el ámbito imaginativo, mientras que la idea de la figura es un modo positivo del pensamiento y alcanza la esfera racional.

Pues bien, las ideas de las figuras pueden ser concebidas de infinitas maneras sin que por ello se traicione su verdad⁵⁸⁸. La razón profunda de este hecho radica en que tales ideas, como cualesquiera otras formadas por nuestra mente a partir de impresiones venidas de fuera, carecen de ideado real y dependen enteramente de nuestra potencia de pensar⁵⁸⁹. Mas aunque todas esas concepciones o definiciones sean válidas, sólo debe haber una, dice ESPINOSA, de la que puedan deducirse todas las otras, y esa es la que expresará la causa eficiente o esencia propiamente dicha, mientras que las otras expresarían sólo propiedades suyas⁵⁹⁰.

En estos últimos datos se contienen importantes implícitos en orden a aclarar el alcance de la geometricidad como ideal metódico para ESPINOSA. Ante todo, si las ideas de las figuras pueden ser concebidas de infinitas maneras sin traicionar su verdad, el confundir su esencia con una propiedad deberá tener poca trascendencia, y así lo dice expresamente nuestro autor,

⁵⁸⁶ DIE, CG, II, p. 14.

⁵⁸⁷ EP, L, CG, IV, p. 240. Creemos que M. GUEROULT positiva excesivamente las figuras al entenderlas como esencias geométricas. Quizá por ello se vea luego tentado de interpretarlas como auxiliares de la razón, lo que nos parece carente de sentido (cfr. o. c., Apend. I, § VI, p. 423).

⁵⁸⁸ Cfr. DIE, CG, II, p. 39, líneas 26-31.

⁵⁸⁹ DIE, CG, II, p. 27.

⁵⁹⁰ EP, LX, CG, IV, p. 270.

cosa que en cambio no sucede cuando se hace otro tanto con las ideas de entes reales⁵⁹¹. Las ideas de las figuras geométricas pueden, por tanto, ser comprendidas al margen de la geneticidad, lo cual quiere decir que la geneticidad de la geometría no es una geneticidad intrínseca, sino postulada. De hecho, la noción de causa eficiente, único criterio *a priori* propuesto por ESPINOSA para reconocer la esencia tanto de una cosa real como de una figura, no es una noción geométrica, sino metafísica. Por consiguiente, si es innegable que nuestro autor atribuye a la geometría el mérito de haber abierto camino a la comprensión del proceso real como una génesis, tal aportación debe entenderse no como una revelación intrínseca al *mos geometricum*, sino como una mera derivación de la carencia de finalidad en los procesos geométricos. El verdadero origen de la noción de génesis se remonta a la profunda intuición espinosiana según la cual la verdad se muestra a sí misma, cuyo fundamento más remoto es la propia identidad compleja de ideado e idea, que podríamos expresar así: lo real se patentiza a sí mismo.

La noción espinosiana de método exige que la deducción de las propiedades a partir de la esencia sea inmediata, lo mismo que la producción de las propiedades no requiere intermediario alguno entre ellas y la esencia. Sin embargo, el método geométrico deduce, sí, las propiedades a partir de la esencia de las figuras, pero no de modo inmediato, sino utilizando axiomas y postulados. La aplicación del método geométrico a la filosofía hace también gala de tales intermediarios, que ESPINOSA se cuida de fundar como nociones comunes derivadas de las propiedades comunes.⁵⁹² Sin duda, estos auxilios facilitan la tarea demostrativa, pero alejan el ideal metódico, por cuanto invierten el proceso al ir de las propiedades a las propiedades e, incluso, en oca-

⁵⁹¹ DIE, CG, II, p. 35.

⁵⁹² Cfr. EMG, II, Prop. XL, Esc. I, CG, II, p. 120.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

siones a la esencia de las cosas⁵⁹³. Dicho con otros términos, el método geométrico desarrolla un tipo de método y de conocimiento discursivos correspondiente al segundo género de conocimiento de los tres descritos por ESPINOSA.

Donde se cumple plenamente el ideal metódico es en la Ciencia Intuitiva, pues en ella se parte de la idea de la causa (atributos divinos) para terminar en el conocimiento de los efectos⁵⁹⁴. La Ciencia Intuitiva, a diferencia del método geométrico, consiste en un establecimiento inmediato en el que se arranca de nociones simplicísimas para llegar Sin intermediarios, con la misma simplicidad con la que el efecto procede de su causa, a sus propiedades⁵⁹⁵. El ejemplo propuesto por ESPINOSA es lúcido: una proporción aritmética. Si hallar el cuarto proporcional no es tarea fácil en los números grandes y complicados, por lo que debemos seguir a ese fin unas reglas, hallar en cambio el cuarto proporcional es facilísimo en los números simples, más aún, es intuitivo y no requiere regla alguna. La Ciencia Intuitiva consiste por tanto en una deducción, pero hecha a partir de nociones tan simples que puede establecerse intuitivamente⁵⁹⁶.

El tercer tipo de conocimiento no nos descubre por tanto cosas nuevas, sino más bien es el modo o método de conocer la auténtica realidad de las cosas, es decir, de aquellos mismos objetos que se nos ofrecen fragmentariamente a través de la imaginación, y de los que mediante la razón podemos llegar a conocer adecuadamente algunas propiedades. No es que existan varios tipos de objetos o cosas, las cosas son siempre las mismas, lo que varía es nuestro conocimiento de ellas. Los tres

⁵⁹³ Un ejemplo de tal inducción de la esencia a partir de las propiedades nos lo ofrecerá el método correctivo, así como el comienzo de la EMG, según veremos a continuación.

⁵⁹⁴ EMG, II, Prop. XL, Esc. II, CG, II, p. 122.

⁵⁹⁵ *Ibid.*; DIE, CG, II, pp. 11-12.

⁵⁹⁶ *Ibid.*

tipos de conocimiento corresponden, a su vez, a los tres modos o métodos posibles según los cuales formamos ideas de aquellos objetos. Los tres son conocimientos y, por tanto, hay en ellos algo divino⁵⁹⁷, lo mismo que los afectos e incluso las pasiones eran también divinos, es decir, causados por Dios en nosotros⁵⁹⁸, pero hay entre ellos grandes diferencias. El primero sólo proporciona conocimientos confusos y de interés netamente práctico⁵⁹⁹ el segundo nos da conocimientos adecuados de propiedades, pero es insuficiente de cara a la obtención de un conocimiento *total* de la cosa, puesto que no es posible deducir todas las propiedades a partir de una propiedad; el tercer tipo de conocimiento es el único que nos permite adquirir un conocimiento adecuado de la esencia de las cosas y, al mismo tiempo, alcanzar la perfección a que aspira nuestro autor: ver las cosas desde el punto de vista divino⁶⁰⁰.

§ IV. La Ciencia Intuitiva debe arrancar de la idea de los atributos divinos, es decir, de la idea de Dios, pero la idea de Dios no parece estar dada, puesto que la mayoría de los hombres la desconocen en su positividad y tienen de él una noción mucho menos clara

⁵⁹⁷ TTP, c. I, CG, III, pp. 15-16.

⁵⁹⁸ Cfr. EMG, IV, Prop. IV, Dem., CG, II, pp. 212-213.

⁵⁹⁹ Cfr. DIE, CG, II, pp. 10-11.

⁶⁰⁰ *Ibid.* Lo curioso de estos tres modos de pensamiento es que cuando alcanzamos, durante esta vida, el último, no queda eliminado el primero. De hecho, la esencia del hombre está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas (cfr. EMG, III, Prop. IX, Dem., CG, II, p. 147). Es más, la existencia de los modos finitos no puede ser deducida *a priori* (cfr. EP, X, CG, IV, p. 47), lo cual implica que no podemos tener una idea adecuada de Pedro, si no es en referencia a la imaginación. Por último, las verdades intuitivas o especulativas sólo nos son alcanzables, según veremos, con la mediación ortopédica del *ordo geometricus*.

Sin duda, esta triple coexistencia de modos de pensamiento se funda en la complejidad intrínseca de los entes finitos, pero en cualquier caso lleva consigo una triplicidad de funciones noéticas, específicas e irreductibles entre sí: información, corrección, ordenación. En última instancia, eso significa que para ESPINOSA la única fuente de conocimientos nuevos es la experiencia, lo que indujo a DE DEUGD a exagerar su papel (o. c., pp. 186 ss).

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

que de las nociones comunes⁶⁰¹. Sin embargo, ESPINOSA sostiene que la idea de Dios está involucrada en todas y cada una de las ideas reales, esto es, con ideado real, de manera que su noción es conocida de todos, sólo que los prejuicios existenciales ocultan a nuestra conciencia su presencialidad⁶⁰². Así se explica la urgencia de un método previo a la Ciencia Intuitiva que desvele lo antes posible la idea dada de Dios⁶⁰³: tal es el método propiamente correctivo, desarrollado de modo incompleto en el DIE.

Existen, pues, dos metas y dos caminos en la andadura filosófica de ESPINOSA: la primera consiste en la concienciación de la idea del Ente perfectísimo, y el método a ella conducente es el método correctivo; la segunda es la deducción de todas nuestras ideas a partir de la idea de Dios, y el método que la posibilita es el método intuitivo.

Comencemos el recorrido metódico por sus pasos naturales, es decir, por el arranque del método correctivo. Tenemos una idea verdadera y sabemos que la tenemos, pues al mismo tiempo y por el mero hecho de saber algo sabemos que sabemos⁶⁰⁴. No importa que haya en nosotros ideas falsas o ficticias, si las hay es porque existe en nosotros una idea verdadera respecto de la cual son modificaciones. Pues bien, esa idea verdadera debe ser la idea de nuestro cuerpo o la idea que somos, única de la que pueden ser modificaciones todas las demás.

La propia idiosincrasia de la idea que somos hace innecesario el recurso a cualquier otro método que deba conducirnos a su hallazgo: sabemos que sabemos. Debido a ello la idea verdadera que somos no sólo excluye todo proceso regresivo al infinito, sino que se consti-

⁶⁰¹ EMG, II, Prop. XLVII, Esc., CG, II, p. 128; TTP, c. VI, CG, III, p. 84.

⁶⁰² EMG, II, Props. XLV, XLVI y Esc. de la XLVII, CG, II, pp. 127-129.

⁶⁰³ Cfr. DIE, CG, II, pp. 19 y 36.

⁶⁰⁴ DIE, CG, II, p. 14; EMG, II, Prop. XXI, CG, II, p. 109.

tuye en el comienzo obligado del método⁶⁰⁵. De esta manera la filosofía espinosiana debe ser considerada una filosofía del *cogito* o de la conciencia, pues toda ella se basa en la autoclaridad de la conciencia, si bien esta conciencia no sea como la cartesiana una conciencia subjetiva, sino una conciencia objetiva (idea de una cosa)⁶⁰⁶.

Ningún prejuicio ni cualquier otra causa podría ocultarnos nuestra propia conciencia y su verdad, pero sucede, en cambio, que las interferencias exteriores no dejan cuajar ese conocimiento fundamental en un conocimiento de nuestra propia esencia⁶⁰⁷, y, por ello, nunca o rara vez ocurre que alguien proceda deduciendo espontáneamente todos sus conocimientos según el orden debido a partir de aquel comienzo dado⁶⁰⁸. Se precisa, por tanto, de un esfuerzo metódico que nos conduzca primeramente al conocimiento de la naturaleza y fuerzas de nuestra mente, para poder alcanzar a partir de ella la idea del Origen de la Naturaleza⁶⁰⁹.

Para obtener esta primera meta, ESPINOSA propone utilizar como medios cuantas ideas adecuadas, ficticias o falsas hay en nosotros, primero de una manera negativa, es decir, tomando conciencia de su distinción o parecido con la idea verdadera dada, luego de una manera positiva, aprovechando la circunstancia de que toda idea, por el mero hecho de ser una modificación de nuestra mente, nos manifiesta su constitución antes que nada⁶¹⁰. Se consigue así un conocimiento adecuado de las propiedades de la idea que somos, aunque no de su esencia, cosa por lo demás imposible mientras no alcancemos la idea del Ente perfectísimo y conozcamos su

⁶⁰⁵ DIE, CG, II, pp. 13-16.

⁶⁰⁶ DIE, CG, II, pp. 15-16; S. Zac y E. ALQUIE sostienen que ESPINOSA no parte del *cogito* (*L'idée de vie...*, p. 122; *Nature et vérité*, p. 42).

⁶⁰⁷ EMG, II, Prop. XXIX, Esc., CG, II, p. 114.

⁶⁰⁸ DIE, CG, II, p. 17.

⁶⁰⁹ DIE, CG, II, pp. 15-16.

⁶¹⁰ DIE, CG, II, p. 16.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

relación causal con nuestra idea, es decir, mientras no conozcamos nuestra idea por su causa y en razón de efecto⁶¹¹.

De esta manera el método correctivo, al mismo tiempo que como reflexivo, se nos presenta como una inducción que intenta alcanzar un cierto conocimiento de la esencia de nuestra mente a partir de sus propiedades. Es, por tanto, un método que corresponde al segundo tipo de conocimiento o razón. Veamos su desarrollo de modo sucinto.

Entre las propiedades que enumera ESPINOSA y que recogimos al inicio del c. III de este trabajo⁶¹², hay una especialmente importante, pues ella sola basta para mostrar que nuestra mente no está sometida a la casualidad en la formación de ideas:

«Lo cual consta ciertamente por el mero hecho de que una percepción clara y distinta o varias juntas pueden ser causas en modo absoluto de otra percepción clara y distinta. Es más, todas las percepciones claras y distintas que formamos no pueden originarse sino a partir de otras percepciones claras y distintas que están en nosotros, y no reconocen ninguna otra causa fuera de nosotros. De donde se sigue que las ideas claras y distintas que formamos, penden de nuestra sola naturaleza y de sus leyes fijas y ciertas, esto es, de nuestra potencia absoluta, mas no de la fortuna, esto es, de causas que, si bien obran también según leyes ciertas y fijas, son sin embargo desconocidas por nosotros y ajenas a nuestra naturaleza y potencia»⁶¹³.

Según este texto, cuantas ideas adecuadas hay en nosotros —y tales son, por lo menos, las nociones comunes— se deben a la propia potencia de la idea que somos. Se sigue de aquí que lo propio de nuestra potencia de pensar es formar ideas verdaderas y, sobre todo,

⁶¹¹ DIE, CG, II, p. 38; EP, XXXVII, CG, IV, p. 189.

⁶¹² Cfr. p. 211.

⁶¹³ EP, XXXVII, CG, IV, p. 188.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

que cualesquiera ideas verdaderas haya en nosotros han sido causadas única y exclusivamente por nuestro intelecto, el cual deberá ser, en consecuencia, una causa eficiente *pura* de sus ideas, o sea, un acto puro o una potencia infinita de pensar⁶¹⁴.

Sin embargo, nuestra potencia infinita de pensar es sólo intensiva, no extensivamente infinita, y justo esa falta de alcance extensivo absoluto demuestra que se trata de un modo finito del pensamiento, como sugiere el siguiente texto:

«Después establezco que la mente humana tiene esa misma potencia, no en cuanto infinita y captadora de toda la Naturaleza, sino finita, a saber, en cuanto tan sólo percibe el cuerpo humano, y por tal razón estatuyo que la mente humana es una parte de un cierto intelecto infinito»⁶¹⁵.

La mente humana tiene como objeto un modo determinado de la extensión y no los otros modos correspondientes de los restantes atributos, y por ello conoce sólo un atributo distinto del suyo⁶¹⁶. Aunque su conocimiento sea adecuado, nunca es coextenso con el de la idea de Dios: esa adecuación intensiva y desproporción extensiva es lo que obliga a pensar que somos parte integrante del intelecto infinito divino, pero sólo parte.

Cierto que también se dan en nosotros ideas ficticias y falsas o, en una palabra, inadecuadas, pero eso no merma aquella positiva infinitud más que de modo indirecto:

«Pues si pertenece a la naturaleza del ente pensante, como a simple vista parece, el formar pensamientos verdaderos o adecuados, entonces será cierto que las ideas inadecuadas se originan en nosotros sólo porque

⁶¹⁴ Cfr. EP, XXXII, CG, IV, pp. 173-174; EMG, II, Prop. XI, Cor., CG, II, pp. 94-95.

⁶¹⁵ EP, XXXII, CG, IV, p. 174.

⁶¹⁶ EP, XLIV, CG, IV, pp. 277-278; EP, LXVI, CG, IV, p. 280.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

somos parte de un ente pensante, algunos de cuyos pensamientos nos constituyen totalmente y otros tan sólo parcialmente»⁶¹⁷.

La presencia de ideas inadecuadas en nuestra mente demuestra un nuevo sentido de nuestra finitud: no sólo no conocemos todos los atributos, sino que ni siquiera conocemos adecuadamente cuanto conocemos. El correlato de esta inadecuación intensiva es la imposibilidad de conocer extensivamente todos los modos de los atributos que nos son conocidos⁶¹⁸. Naturalmente, si nuestro poder de pensar tiene esa doble limitación será obligado admitir que somos una potencia parcial de pensar, o sea, que somos partes de un ente pensante, en el cual estamos y por el cual somos concebidos.

Pero, puesto que tenemos ideas adecuadas e inadecuadas, debemos formar parte y proceder de él de dos maneras distintas. Aquellas ideas del ente pensante absoluto que nos constituyen parcialmente —las inadecuadas—, no coinciden con nuestro poder o esencia más que parcialmente, es decir, en dependencia de las causas externas: tales ideas son producidas en nosotros desde fuera y mediatamente. En cambio, las ideas que nos constituyen totalmente coinciden con nuestro poder o esencia, siendo producidas, pues, *por dentro* e inmediatamente.

Esa duplicidad de procesos impide que el ente pensante del que formamos parte sea el intelecto divino, pues éste es sólo causa inmediata y total, es decir, causa de ideas adecuadas. Las ideas inadecuadas requieren una causa mediata que pueda dar razón de lo que tienen de conocimiento y de desconocimiento, y esa causa es la *facies totius Universi cogitantis*, o conjunto de las ideas finitas. En rigor, lo que demuestran las ideas inadecuadas es la necesidad de pensar, por encima del intelecto

⁶¹⁷ DIE, CG, II, p. 28.

⁶¹⁸ DIE, CG, II, p. 37.

divino, la existencia de un ente pensante absoluto o atributo pensamiento.

Aquí es hasta donde se puede llegar en la reconstrucción textual del método correctivo de ESPINOSA, y en verdad hemos ido bastante más lejos que el final del propio DIE, que se acaba apenas enumeradas las propiedades de la idea que somos; de manera que el resto del proceso habrá de ser reconstruido en forma puramente especulativa, lo cual no quiere decir arbitraria, pues es obvio que, si nuestro autor fue consecuente consigo mismo, el tránsito de la noción de la esencia intelectual que nos constituye a la noción del Origen de la Naturaleza debe estar ejercido en su filosofía: se tratará sólo de rastrear sus pasos.

El primer indicio positivo lo encontramos en la propia EMG. Estudios recientes han demostrado que la EMG no comienza por la idea de Dios, sino que ésta es más bien construida a lo largo de las primeras proposiciones⁶¹⁹. En efecto, la EMG comienza por una exposición geométrica de las propiedades de la substancia, por cuya mediación obtiene una cierta noción de su esencia en el escolio I de la proposición VIII: toda substancia debe ser infinita⁶²⁰. A partir de esta noción de la esencia substancial se construye intuitivamente —por la mera explicitación del concepto de atributo— la noción de la substancia real: si toda substancia es infinita y por atributo se entiende lo que el intelecto —un efecto o modo— percibe de la substancia como constituyendo su esencia, toda substancia deberá ser percibida como poseedora de infinitos atributos; ahora bien, puesto que los atributos expresan la esencia de la substancia, la cual era *causa sui*, deberán ser concebidos independientemente unos de otros; luego la substancia es el ente que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una cierta esencia eterna e infinita⁶²¹.

⁶¹⁹ Cfr. M. GUEROULT, *o. c.*, c. V, pp. 177 ss.

⁶²⁰ CG, II, p. 49.

⁶²¹ EMG, I, Prop. X, Esc., CG, II, p. 52.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

El comienzo de la EMG tiene, por consiguiente, el carácter de una inducción que va de las propiedades a la esencia de la substancia o, mejor, de una noción *a posteriori* de la substancia a su noción *a priori*. Ocurre aquí algo parecido a lo que vimos en el comienzo del método correctivo: la noción de la idea verdadera dada que teníamos inicialmente no era una noción esencial, sino tan sólo una noción de sus propiedades, a partir de la cual obteníamos un cierto conocimiento de su esencia. De modo similar, la noción de substancia contenida en la Def. III de EMG I, que está en la base de las ocho primeras proposiciones y sólo sirve para establecer ciertas propiedades de la substancia⁶²², no puede ser una noción esencial u obtenida por el conocimiento directo e inmediato del Origen, sino que será una noción obtenida a partir de sus efectos, es decir, *a posteriori*.

A nuestro juicio, pues, la EMG comienza por una noción *a posteriori* de la substancia —la Def. III—, a través de cuyas propiedades consigue elevarse a la noción *a priori* de la misma. Precisamente por eso, no resulta incongruente que el comienzo de la EMG haga uso ambiguo del concepto de substancia, pasando de la substancia de un atributo a la de infinitos, puesto que el concepto *a posteriori*, o inducido, de substancia vale igualmente para la de uno que para la de infinitos atributos⁶²³.

Si se admite nuestra interpretación del comienzo de la EMG, se imponen inmediatamente dos preguntas: ¿por qué comienza ESPINOSA construyendo la noción de Dios?, ¿de dónde ha inducido ESPINOSA la noción *a posteriori* de substancia?

La dificultad que entraña la primera pregunta tiene su origen en la peculiar condición del conocimiento de

⁶²² Cfr. EMG, I, Props. I, II, IV y V, CG, II, pp. 47-48.

⁶²³ Las dificultades que suscita el paso de una noción de substancia a otra pueden verse meticulosamente tratadas por GUEROULT, *o. c.*, c. IV.

Dios dentro del sistema espinosiano. Según ESPINOSA, Dios es causa de su propio conocimiento y no puede ser conocido mediante ninguna otra cosa⁶²⁴ además, su idea está presente en todas las mentes⁶²⁵ y, o se la conoce totalmente, o no se le conoce en absoluto⁶²⁶ por último, mientras no conozcamos la idea de Dios no podemos tener ningún otro conocimiento adecuado⁶²⁷. ¿Cómo es posible, pues, que la EMG no se instale de entrada en ella? La única respuesta intrasistemáticamente posible apuntaría al carácter finito propio de todo pensamiento filosófico. Somos finitos y, por tanto, será preciso adecuar nuestra óptica, corregir la finitud de nuestro intelecto removiendo los obstáculos que nos impiden captar la más clara de las ideas. En consecuencia, el principio de la EMG enlazaría directamente con el método correctivo.

En cuanto a la segunda cuestión, supuesto que la noción de substancia de la Def. III de EMG I tenga algo que ver con el Origen de la Naturaleza —y es obvio que sí⁶²⁸—, deberá haber sido obtenida, según las indicaciones metodológicas del DIE, a partir de la noción de la naturaleza y fuerzas del intelecto⁶²⁹. Y en verdad, los últimos sondeos que hicimos en torno al método correctivo contenían implícitamente ya una cierta noción del comienzo. Efectivamente, la conciencia de que nuestra idea forma por sí misma las ideas adecuadas (propiedad común) nos había hecho admitir su participación posi-

⁶²⁴ TB, I, c. I, LP, § 10, p. 75.

⁶²⁵ EMG, II, Prop. XLVII, Esc., CG, II, p. 128.

⁶²⁶ DIE, CG, II, p. 24, líneas 21-22.

⁶²⁷ Se entiende: ningún otro conocimiento adecuado que no sea el de las propiedades de la mente, pues sin la idea de Dios no podemos conocer la Naturaleza según su orden y conexión (DIE, CG, II, p. 36).

⁶²⁸ Que ESPINOSA considere correcta la noción de substancia ofrecida por la Def. III, de EMG, I, lo muestra el hecho de que la incluya en la definición real de Dios (cfr. EMG, I, Def. VI, CG, II, p. 45) y el que la utilice directamente en la construcción de dicha noción (cfr. EMG, I, Prop. X, Dem., CG, II, p. 51); además nuestro autor la utiliza a lo largo de toda esa parte de la EMG (cfr. Props. XV, XVIII y XXVIII).

⁶²⁹ DIE, CG, II, p. 38.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

tiva en la idea infinita. Sin embargo, la existencia de ideas inadecuadas nos indujo, después, a elevarnos hasta un ente pensante absoluto que diera razón tanto de lo adecuado cuanto de lo inadecuado de nuestras ideas. Ello equivalía a postular un ente pensante superior a la idea infinita, pues ésta no alcanza a explicar las ideas inadecuadas. Por ello, el intelecto o idea infinita tiene que ser un modo del ente pensante absoluto, en el que está y por el que es concebido. Pero entonces el ente pensante absoluto deberá ser concebido y definido de manera que evite toda ulterior superación.

¿Cómo será el ente pensante absoluto? Dos son las condiciones que deberá reunir: que sea causa total de todas las ideas y que no sea producto o modo de otro ente pensante, es decir, que sea en sí. Pues bien, esos son los dos elementos que integran la Def. III de EMG I: aquello que es en sí y cuyo concepto no requiere ningún otro concepto, sino más bien está implícito en todo otro concepto por ser su causa total⁶³⁰.

De esta manera podemos, también, explicar intrasistemáticamente la ampliación que añade ESPINOSA a la definición cartesiana de substancia, el *per se concipitur*, como una consecuencia del método correctivo, cuyo punto de partida es la idea o concepto verdadero dado⁶³¹.

Nada más conseguir la noción real de Dios el método de la EMG se convierte en deductivo, adquiriendo ya la forma ideal del método que va de la causa al efecto, estableciendo primero las propiedades absolutas del Origen de la Naturaleza y luego las propiedades que le competen en cuanto causa de sus efectos, propiedades

⁶³⁰ CG, II, p. 45. Con ello conseguimos enlazar el final del DIE y el comienzo de la EMG contra la opinión de J. L. MARION, *Le fondem. de la cogit.*, pp. 367-368.

⁶³¹ La substancia cartesiana era definida como mero sujeto de inhesión (cfr. *II.^{as} Respuestas*, Def. V, AT, IX, 1, p. 125; véase esa misma definición en PPMG, CG, I, p. 150). ESPINOSA le añade, por tanto, el *per se concipitur*.

que podemos considerar relativas⁶³². Mas, en rigor, la Ciencia Intuitiva sólo comienza a ejercerse como proceso deductivo de los modos a partir de los atributos divinos en EMG II, pues no olvidemos que las propiedades exclusivas de Dios (unicidad, existencia necesaria, libertad, etc.) son meros modos del pensamiento finito⁶³³, es decir, conclusiones que necesitamos extraer de la esencia divina para evitar errores imaginativos.

Sin embargo, si atendemos a la índole misma del método utilizado en EMG se comprueba que es verdaderamente *a priori* y que procede con independencia del método geométrico. En efecto, la casi totalidad de los procesos constructivos o deductivos importantes se culminan en los escolios o en los apéndices, esto es, fuera del molde geométrico⁶³⁴. Ello confirma que nuestro autor ha sido coherente consigo mismo y ha ejercido por encima del *mos geometricum* una deducción intuitiva que sobrepasa con mucho la geneticidad geométrica. No creemos que sea un resultado casual o una pérdida de coherencia inconsciente, el hecho de que los escolios manden en la estructura de la EMG. Lo que ocurre es que la EMG realiza el ideal metódico propugnado por la Ciencia Intuitiva, esto es, la deducción *inmediata* de los efectos a partir de su causa⁶³⁵. Si ESPINOSA utiliza el *mos geometricum*, es para evitar que en sus construcciones y deducciones intuitivas —especulativas, diríamos mejor— se le puedan infiltrar la finalidad o los conceptos universales. Lo geométrico en la EMG es, a nuestro entender, un dispositivo externo que salvaguarda el desarrollo correcto de la especulación, pero los establecimientos especulativos superan con creces por su vigor y espontaneidad el almacén matemático. No

⁶³² Cfr. EMG, I, Apend., CG, II, p. 77.

⁶³³ Cfr. c. III, § I, p. 209 de esta obra.

⁶³⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Le probl. de l'expr.*, Apend., p. 318.

⁶³⁵ De hecho la EMG realiza una reconstrucción del campo objetivo tal como aparece bajo el atributo pensamiento (cfr. EMG, II, Intr, CG, II, p. 84).

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

pretendemos insinuar que sea superfluo o arbitrario, ni siquiera que sea un método exclusivamente expositivo, esto es, extrínseco, pues el *mos geometricum* quiere ser la infraestructura que permita y asegure el ejercicio correcto, sin recaídas en lo finito, de lo infinito de nuestro pensamiento; pero sí sostenemos que la positividad del pensamiento encerrado en la EMG se regula no geoméricamente, sino de modo especulativo⁶³⁶.

Nuestra tesis concreta acerca del *mos geometricum* podría ser formulada brevemente así: el *mos geometricum* es sólo una prolongación del método correctivo, que una vez cumplida su tarea primordial se convierte, luego, en un auxiliar imprescindible de la especulación deductiva⁶³⁷; en consecuencia, como notábamos ya en otro escrito⁶³⁸, hay que distinguir cuidadosamente en la EMG entre las demostraciones de las proposiciones y los establecimientos especulativos que les dan sentido,

⁶³⁶ LEVEQUE (*Le probl. de la vérité...*, pp. 41-44) piensa que el método geométrico es meramente expositivo; BRUNSCHVICG, en cambio, lo considera esencial (*o. c.*, c. II, pp. 20-35); CRAMER sostiene una opinión muy cercana a la nuestra: el *ordo geometricus* no es un método meramente expositivo (*Spin. Phi. des Abs.*, pp. 9-10), pero tampoco agota la especulación de ESPINOSA (p. 84).

⁶³⁷ Es preciso aclarar en qué sentido el *ordo geometricus* es auxiliar imprescindible de la especulación deductiva:

1) Ante todo hay que dejar bien claro que el *ordo geometricus* no es un auxilio de la imaginación a la razón, pues la imaginación suministra datos, pero no método, dentro del espinosismo.

2) La ciencia geométrica es un ordenamiento producido por la razón sobre las figuras o imágenes. Su ventaja consiste en que, por el carácter reconocidamente no natural de las figuras, la razón juega más libremente en ella, de manera que, lejos de expresar esencias geométricas, lo que descubre la geometría es la entraña misma del pensamiento discursivo. *Mos geometricum* y segundo género de conocimientos son lo mismo.

3) La razón sí que puede y debe auxiliar a la Ciencia Intuitiva. Si la filosofía de ESPINOSA es, como dijimos, una reconstrucción del ámbito objetivo a partir de la identidad de los coprincipios, en la medida en que es reconstrucción es discursiva, «pues concebir todas las cosas a la vez es algo que excede con mucho las fuerzas del entendimiento humano. El orden para entender unas cosas antes que otras no hay que buscarlo en la serie de sus existencias, como ya dijimos, ni tampoco en las cosas eternas, pues allí todas las cosas son simultáneas por naturaleza. Por tanto, han de ser buscados necesariamente otros auxilios...» (DIE, CG, II, p. 37).

⁶³⁸ Cfr. *El establ. de la exist. de Dios*, p. 139.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Conviene notar, finalmente, que la duplicidad de métodos, inductivo y deductivo, utilizados por ESPINOSA, no suponen para él ningún embarazo lógico, desde el momento en que ambos son sólo dos etapas de la reflexión: se trata siempre de tomar conciencia, primero de la naturaleza de nuestro intelecto, luego de la esencia del Ente perfectísimo y, por último, de la conexión y ordenación de todas nuestras ideas a partir de la idea del Ente perfectísimo. Hay, pues, algo que está por encima y da unidad a todos los movimientos del pensamiento espinosiano: el sentido especulativo de su filosofar⁶³⁹.

Para terminar, resumiremos lacónicamente las conclusiones del presente capítulo:

- La tarea filosófica no tiene un carácter creador, sino meramente desmitificador: tiene como labor el corregir los prejuicios vulgares y reorganizar el campo objetivo de acuerdo con el punto de vista eterno e infinito de las cosas. La filosofía espinosiana ofrece, pues, una dimensión purificadora y mística, pero debe notarse que tal religiosidad y misticismo no exceden de la intuición filosófica radical: la divinidad de nuestro pensamiento.
- El método es concebido en congruencia con las tareas filosóficas, por ello se exige un método que sea intrínseco al pensamiento, que elimine la diferencia entre el pensar y el ser (reproduciendo el proceso real), y que sea meramente reflexivo. Pues bien, el único método que satisface las exigencias del ideal filosófico espinosiano es la Ciencia Intuitiva; el *mos geometricum* ha sido ciertamente un vehículo liberador de los prejuicios finalistas, pero no es intrínsecamente genético ni su proceso es inmediato.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 147. También J. LACROIX parece entender esto cuando afirma que la filosofía de ESPINOSA es una filosofía de la toma de conciencia (cfr. o. c., p. 12).

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

— La verificación de los propósitos espinosianos nos ha descubierto el uso de dos métodos, el correctivo y el intuitivo, cuyas distintas andaduras ha sido preciso ensamblar y a veces, incluso, reconstruir por falta de textos. Con ser dos procesos aparentemente distintos, ambos métodos concuerdan profundamente desde el punto de vista de sus pretendidas funciones, pues son especulativos.

— Puesto que el dato inicial e inconfundible es la idea verdadera dada, la filosofía espinosiana deber ser considerada una filosofía del *cogito* o de la conciencia; más exactamente, una reconstrucción especulativa de la conciencia objetiva.

CAPITULO V

EL ATRIBUTO PENSAMIENTO

SUMARIO: § I. Introducción. § II. La *res cogitans* y la coherencia del sistema. § III. El «espejismo objetivo».

§ 1. Los capítulos precedentes han ido realizando, en nuestra intención, un análisis a contrapelo de la teoría espinosiana del conocimiento. Sin duda, esto nos ha reportado, según pretendíamos, el descubrimiento de enfoques radicales inéditos que nos han permitido reconstruir la totalidad del pensamiento de ESPINOSA. Pero tales análisis aviesos han hecho pasar a segundo plano la ordenación originaria de la gnoseología de nuestro autor. El cometido del presente capítulo es el de exponer brevemente el punto de vista sintético de su doctrina gnoseológica, lo que suscitará el problema de coordinar aquellos supuestos radicales con la síntesis expresa a que dan lugar, obligándonos de camino a concretar también el punto de vista crítico de nuestra interpretación del espinosismo.

§ II. En el último capítulo establecíamos que las ideas siguen el orden y la conexión de las cosas, esto es, proceden de la causa al efecto y, más concretamente, de los atributos a los modos⁶⁴⁰. El pensamiento debe ser, pues, un despliegue que va de la substancia a las ideas, pero no de la substancia en cuanto principio absoluto, sino precisamente en cuanto principio de las ideas; es decir, el pensamiento es un atributo que expresa una de las infinitas eficiencias de Dios⁶⁴¹. En cuanto tal, el atributo pensamiento constituye un dinamismo infinito

⁶⁴⁰ Cfr. c. IV de este trabajo, p. 260.

⁶⁴¹ Los atributos son expresiones de Dios infinitas en su género (cfr. EMG, I, Def. VI, CG, II, p. 45).

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

en su género, y eso justifica la forma de participio de presente que ofrece su denominación de «*res cogitans*».

El producto inmediato de la *res cogitans* es el intelecto infinito o idea de Dios que contiene y produce sintética y actualmente todas las ideas adecuadas. Como una modificación infinita de este primer producto, la substancia en cuanto pensante produce la *facies totius Universi cogitantis*, la cual contiene y produce de manera analítica y sucesiva las infinitas ideas finitas. No creemos preciso proseguir en la descripción del proceso productivo, que ha sido expuesto ya pormenorizadamente en capítulos anteriores (modos finitos y modificaciones de los modos finitos)⁶⁴². Lo importante es destacar que la *res cogitans* es la síntesis absoluta de la gnoseología espinosiana, a partir de la cual se despliegan todas las diferencias o determinaciones del plano del pensamiento. Por ello, el atributo pensamiento es definido como el concepto absoluto que involucran todas las ideas singulares, tanto en cuanto adecuadas como en cuanto inadecuadas, y por el que son concebidas todas⁶⁴³.

En principio, la síntesis atributiva del dinamismo cogitativo parece estar en perfecta armonía con la concepción «fisicista» de la idea por ESPINOSA. Si la idea es una cosa cuya particularidad es la de reflejar como un espejo a su causa, sin que haya en ella ninguna intencionalidad ni reflexión propiamente dicha, es lógico que sea producida como las cosas, esto es, eficientemente.

Pero el carácter atributivo del pensamiento promueve serias dificultades de congruencia. Los atributos, en efecto, por ser todos expresiones de una misma substancia deben ser equivalentes entre sí tanto en su perfección como en su desenvolvimiento⁶⁴⁴. El pensamiento no puede tener, pues, ningún privilegio intrasistemático. No

⁶⁴² Cfr. c. II, § V, pp. 177 Ss.; C. III, § IV, pp. 241 ss.

⁶⁴³ Cfr. EMG, II, Prop. I, Dem., CG, II, p. 86.

⁶⁴⁴ Cfr. TB, Apénd. sobre el alma humana, LP, § 11, p. 150.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

ya aquellas peculiaridades que fuimos señalando sutilmente en el comportamiento de las ideas⁶⁴⁵, ni siquiera cosas tan notorias como el arranque del método correctivo a partir de la idea verdadera dada deben pasar de ser datos anecdóticos, que tienen un paralelo estricto en otros atributos y se resuelven, por tanto, en la identidad de la substancia.

El problema se complica sobre todo si se tiene en cuenta que la propia noción de atributo es definida en relación al intelecto⁶⁴⁶, pues ¿cómo podrá sostenerse una paridad absoluta entre los atributos, cuando la misma noción de atributo es deudora del (atributo) pensamiento?

La referencia al intelecto, desde luego, no hace irreales a los atributos, según pretenden ciertas interpretaciones de ascendencia hegeliana⁶⁴⁷. Ciertamente que ESPINOSA sostiene una mera distinción de razón entre ellos y la substancia⁶⁴⁸, pero no se olvide que en este sistema la irrealidad no tiene cabida, por lo que una distinción de razón no querrá significar una entidad de razón clásica, sino más bien una distinción introducida *en verdad* por el intelecto o, mejor, un despliegue de la substancia ante el intelecto⁶⁴⁹.

Esta última aclaración lejos de eliminar el problema lo renueva, aunque en su formulación misma existen pistas resolutorias. Es notorio que la idea de Dios o intelecto infinito contiene el conocimiento de cada uno de los infinitos atributos divinos, los cuales constituyen dentro de ella otros tantos géneros de ideas⁶⁵⁰. Resulta

⁶⁴⁵ Cfr. c. II, § V, pp. 133 ss.

⁶⁴⁶ Cfr. EMG, I, Def. IV, CG, II, p. 45.

⁶⁴⁷ Cfr. M, GUEROULT, o. c., Apend. III, §§ II-IV, pp. 429-441.

⁶⁴⁸ Cfr. CM, II, c. V, CG, I, p. 238.

⁶⁴⁹ Para ESPINOSA, una distinción de razón es una distinción menor que la modal, pero, a fin de cuentas, una distinción verdadera. Ya hemos señalado varias veces (cfr. **nota** 122, c. II de esta obra) que se trata de una distinción entre «formas» de una misma realidad. Así, los atributos serían las distintas formas de la eficiencia substancial.

⁶⁵⁰ Cfr. EP, LXVI, CG, IV, p. 280.

así que el intelecto respecto del cual se especifican los atributos de la substancia es el intelecto infinito o la *potentia cogitandi* divina, es decir, que la diversificación de la *potentia agendi* infinita se efectúa bajo el influjo catalizador de la *potentia cogitandi* también infinita⁶⁵¹.

Pues bien, la *potentia cogitandi* debería representar sólo una de las infinitas posibles caracterizaciones de la influencia o causalidad que despliegan los efectos dentro del sistema. De hecho, se somete al orden y la conexión de la *potentia agendi* lo mismo que los efectos o modos siguen a la causa o substancia⁶⁵². En definitiva, pues, lo que diversifica la unidad de la *potentia agendi* debe ser la clase misma de los efectos en el nivel más alto de su perfección, a saber, el modo inmediato o absoluto. ESPINOSA debería, por ello, poder pensar en una *potentia extendendi* protagonizada por el movimiento infinito, perfectamente paralela a la *potentia cogitandi*, y en consecuencia la definición del atributo por referencia al intelecto sería para él algo puramente anecdótico, y justificable de modo intrasistemático por el *hecho* de haber comenzado el método correctivo a partir de la idea verdadera dada.

§ III. Una respuesta similar podría encontrarse para todas las supuestas peculiaridades del pensamiento dentro de su sistema. Pero ¿será cierto que su sistema sea perfectamente simétrico? ¿Es realmente irrelevante para el mismo, el papel jugado por el pensamiento? Nuestra solución a estas cuestiones fundamentales está ya comprometida desde los albores mismos de este estudio, cuyo c. II pretendió demostrar —y, creemos, con éxito— que la idea protagoniza un papel decisivo en la construcción del sistema⁶⁵³. Queremos, sin embargo, añadir a aquellas cons-

⁶⁵¹ Ya lo establecimos con anterioridad (cfr. c. II, pp. 160 ss).

⁶⁵² EMG, II, Prop. VII, CG, II, p. 89.

⁶⁵³ Cfr. c. II, § V.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

taciones unos razonamientos elementales que redondeen el sentido de nuestra postura.

Es obvio que ESPINOSA puede siempre *pensar* un paralelo extramental para todas las funciones que atribuye al pensamiento, es decir, puede *concebir* y *demostrar* que en la extensión se da un equivalente de cuantas funciones y concreciones ha establecido previamente en el pensamiento. Pero nótese que pensar, concebir y demostrar son operaciones mentales, no extensas, por lo que la asimetría es insalvable. Podemos, en efecto, pensar que el atributo extensión exprese la potencia infinita de obrar de Dios, pero ¿qué sentido puede tener su paralelo estricto: «*extender*» que el atributo pensamiento exprese la potencia de Dios? Podemos pensar que el movimiento infinito realice respecto del atributo extensión las mismas funciones que el intelecto infinito respecto de la *res cogitans*, pero ¿podría *definirse* algo con meros movimientos? esto es, ¿hay algún valor en el movimiento que permita expresar de una manera universal —es decir: válida para todos los atributos— la realidad «atributo», sirva el ejemplo, puesto que eso es definir? Es claro que no. El movimiento podría realizar dentro de la extensión algo que equivalga, pero no algo que valga para todos los atributos. En cambio, el intelecto infinito puede hacer no ya algo equivalente, sino algo omnivalente: descubrir la consistencia de los atributos, por ejemplo⁶⁵⁴.

El pensar constituye, al margen de lo que creyera ESPINOSA, una actividad asimétrica que se realiza toda por parte de un sujeto sin que exista una actividad paralela del lado de las cosas. La acción del pensamiento consigue, sí, ciertas equivalencias respecto de la realidad extramental, a saber, los conceptos, pero en lo extramen-

⁶⁵⁴ La referencia al intelecto en la Def. IV de EMG, I no es casual ni indiferente, sino que está necesariamente implicada por el mero hecho de definir. Definir es una operación mental que no tiene paralelo fuera del pensamiento, todo intento de definición implica, pues, una referencia al mismo.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

tal no existe nada equivalente a la realidad del pensamiento. Ciertamente se puede objetar que, si el pensamiento consigue ciertas equivalencias, entonces la extra-mentalidad es de alguna manera equivalente al pensamiento, y tal objeción refleja perfectamente cuál fue el espejismo que extravió al pensamiento de ESPINOSA. Si esa objeción puede encerrar algún error, es sólo por lo que calla u oculta más bien que por lo que dice. En efecto, entre nuestros conceptos y la extramentalidad hay equivalencias, pero tales equivalencias no son naturales, sino *mediadas* por el pensamiento, de manera que el concepto no expresa ni el ser del pensar ni el ser extramental. Precisamente el error de ESPINOSA consistió en haber entendido la relación concepto-cosa como una relación natural y simétrica, es decir, como una relación in-mediate y recíproca: las cosas piensan, las ideas son cosas.

Pero ESPINOSA no pudo evitar ejercer la asimetría del pensamiento, que quedó incorporada en determinadas coyunturas de su sistema, valgan como ejemplo estos dos:

1. Todos los individuos singulares tienen una idea, en cambio no todos tienen un modo de la extensión⁶⁵⁵.

2. En la idea de Dios hay tantos géneros incomunicados de ideas cuantos atributos tiene Dios, pero en el movimiento infinito no hay más que un tipo o género de movimiento, el local⁶⁵⁶.

Ambos extremos muestran la plasticidad universal del pensamiento, frente a la incapacidad de los otros atributos para reflejar la totalidad absoluta, y por otra parte explican la fragilidad del mismo, pues debiendo

⁶⁵⁵ Cfr. EMG, II, Prop. XIII, Esc., CG, II, p. 96. De aquí se infiere que no es tan anecdótico, dentro del espinosismo, el comienzo por la idea verdadera dada, pues sería el único comienzo común posible a todos los modos finitos.

⁶⁵⁶ Cfr. EP, LXVI, CG, IV, p. 280; EMG, II, Prop. XIII, Lems. I, II y III, CG, II, p. 97.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

estar exento, por su carácter universal, de toda determinación o peculiaridad, ha de someterse en todo al objeto⁶⁵⁷.

El afán de ESPINOSA por reducir toda posible asimetría del pensamiento respecto del universo objetivo, le obligó a independizarlo de los objetos, es decir, a concebirlo como atributo, llegándose así a fraguar la más clara *aporía* de su sistema, que podríamos formular del siguiente modo: los ideados no pueden ser causa de sus ideas, y por ello los atributos no son causa de la idea de Dios⁶⁵⁸ ahora bien, el pensamiento es un atributo, luego o bien no puede ser causa de la idea de Dios, o bien en la idea de Dios no existe una idea del atributo pensamiento distinta de la de los demás atributos. Ambos extremos romperían el paralelismo, además de contravenir la doctrina expresa de ESPINOSA⁶⁵⁹.

La dificultad aludida no es una dificultad episódica, como algunas otras que hemos señalado acá y allá, sino que atañe a la esencia misma del sistema en cuanto tal. La exigencia intrínseca de cualquier sistema perfecto de pensamiento es que en él todo quede en situación de pensado. Un sistema cerrado puede ser descrito, pues, como el intento de convertir en pensado el pensar, de vaciar el pensar en lo pensado. De esta dinámica es de donde surge la necesidad de que el pensamiento sea para ESPINOSA un atributo, una *res* sin privilegios. Pero, en consecuencia, ESPINOSA se verá obligado a deducir de sólo el atributo pensamiento todo el contenido de la idea de Dios, o sea, a intentar reducir la dimensión

⁶⁵⁷ Cfr. EMG, II, Prop. XI, Dem., CG, II, p. 94, líneas 23-24; DIE, CG, II, p. 39, VIII; EMG, I, Ax. VI, CG, II, p. 47. Sin embargo, la existencia de modos puros del pensar, o sea, de ideas sin ideado, confirma de nuevo la asimetría del sistema y también su incoherencia, pues las ideas debían seguir en todo el orden y conexión de los ideados.

⁶⁵⁸ Cfr. EMG, II, Prop. V, Dem., CG, II, p. 88.

⁶⁵⁹ Que la idea de Dios conozca a su atributo es necesario, pues el concepto de atributo está involucrado en todas las ideas (cfr. EMG, II, Prop. I, Dem., CG, II, p. 86) e incluso las ideas finitas lo conocen (cfr. EP, LXV, CG, IV, p. 279).

cognoscitiva (esencia objetiva) de la idea a su dimensión ontológica (esencia formal), o, lo que es equivalente, a reducir el paralelismo gnoseológico (horizontal), al paralelismo ontológico (vertical). Y ese es el punto preciso — concretamente en la proposición III de EMG II— donde surge la *aporía*. Para facilitar el análisis del desliz citaremos los dos principios enfrentados:

1. Ningún atributo es causa de otro⁶⁶⁰.
2. Todos los atributos son concebidos por sí mismos y no por otro⁶⁶¹.

Si ningún atributo es producido por otro, tampoco lo serán sus modificaciones. Por tanto, el atributo pensamiento deberá ser causa total y exclusiva de la idea infinita, o lo que es igual, en la idea de Dios o infinita no debe haber nada que no haya sido puesto por su atributo. Pero entonces la idea infinita expresará la esencia de Dios no en su totalidad, sino sólo en la medida en que se manifiesta según el atributo pensamiento; dicho de otra manera, el atributo podrá causar una idea infinita, pero no los infinitos géneros de ideas que corresponden a los otros atributos en la idea de Dios. De lo contrario, habría de afirmarse que el atributo pensamiento forma las ideas de los otros atributos y, en consecuencia, éstos no serían concebidos por sí, sino por el atributo pensamiento, contradiciendo el principio 2.

Pero si es cierto que los atributos se conciben por sí mismos, tendremos que afirmar que son causa de la existencia de una idea propia en el atributo pensamiento, y, entonces, no todo lo que hay en la idea infinita habrá sido puesto por el atributo pensamiento, además de contradecir la letra de la proposición y de EMG II⁶⁶².

⁶⁶⁰ EMG, I, Prop. X, Esc., CG, II, p. 52, líneas 7-8.

⁶⁶¹ EMG, I, Prop. X, CG, II, p. 51.

⁶⁶² CG, II, p. 88. La dificultad apuntada por nosotros la entrevieron ya K. FISCHER (o. c., pp. 163.165) y LACHIEZE-REY (*Les origines cartésiennes...*, p. 125).

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

La dificultad es insoluble⁶⁶³, puesto que ambos principios y los puntos de vista subyacentes se excluyen entre sí, y sin embargo son confundidos por ESPINOSA. Tal incongruencia se camufla bajo la imprecisión de afirmaciones proposicionales parcialmente verdaderas. ¿Por qué no habría de haber una idea de la esencia divina y de todo cuanto se sigue de ella? Es claro que tal idea debe existir, según la dinámica del sistema, pero en la medida en que sea mero producto del pensamiento no podrá expresar a los otros atributos. Y... ¡cómo van a producir los otros atributos una idea, sin son otros que el pensamiento! Sí, pero entonces esos atributos no serán concebidos por sí, ni en rigor podrán ser concebidos, ni tan siquiera mentados. Sólo una seria falta de atención puede pasar por alto estas dificultades, al leer las primeras proposiciones de EMG II.

No se piense, por tanto, que la asimetría del sistema se reduce a unos puntos concretos: toda la filosofía de ESPINOSA, sus afanes, intuiciones y logros tienen por base la grandiosidad del pensamiento y, en definitiva, sólo tienen sentido como un sistema de pensamiento, es decir, como algo pensado, no como algo extenso. Pero ¿cómo pudo entonces pasársele por alto la desigualdad y preponderancia del pensamiento en su sistema? No es difícil entenderlo: ESPINOSA fue víctima del «espejismo objetivo». El pensamiento objetivo, en efecto, tiene la particularidad de ocultar la dinámica del propio pensar tras la inmediatez de sus logros, por ello se permite tomar indiferentemente la idea por la realidad y la realidad por la idea. Esto, que ocurre a diario en nuestra vida práctica e incluso en las ciencias empíricas,

⁶⁶³ Podría pensarse, evidentemente, que ambos paralelismos son distintos y a la vez idénticos, como la identidad compleja. Pero eso es no darse cuenta de que la identidad compleja tiene dos niveles, el sintético y el analítico. Pretender reducir la consideración sintética o suprasistemática a la analítica es destruir la identidad compleja. Y, sin embargo, esta pretensión es obligada en cualquier sistema cerrado, cuya esencia consiste en dejarlo todo dicho y expreso, de manera que todo sea intrasistemático.

sin apenas perjuicios palpables, resulta gravemente peligroso en filosofía, pues induce a confundir la veracidad práctica —referente a los resultados—, con la verdad cognoscitiva —referente a la realidad—, y acaba inexorablemente en una absolutización del mundo objetivo y del concepto. Tomarse *demasiado* en serio la indudable fiabilidad práctica del conocimiento objetivo, lleva a entender el aserto «las cosas son como las pienso» como una identificación real de pensamiento y ser, que se resuelve finalmente en una de estas dos posibilidades: el pensamiento pone la realidad extramental o la realidad extramental pone al pensamiento. El realismo de ESPINOSA intuyó la segunda como la única posible.

Ya hemos señalado algunos ejemplos de «espejismo objetivo» en el pensamiento de ESPINOSA y podríamos descubrir algunos otros, pero quizá esto hiciera olvidar que no se trata de una cuestión de detalle, sino de algo que afecta al sistema mismo en su totalidad. A nuestro juicio, la intuición filosófica de ESPINOSA apuntaba muy alto: la dimensión eterna e infinita del pensamiento, pero nada más nacer se quedó enredada en la trama del ámbito objetivo, convirtiéndose automáticamente en una absolutización y divinización del mundo (conjunto de objetos), por donde vino a parar en el absurdo de que lo pensado cause y module al pensamiento.

Quizá la fórmula emblemática que recoge de modo más claro y abreviado el extravío filosófico de ESPINOSA sea la que sirve para denominar al atributo pensamiento: *res cogitans*. Si las cosas u objetos piensan, huelga el sujeto, pero entonces el propio pensamiento las absolutiza y convierte en un todo del que él mismo es espejo: lo pensado resulta ser norma y vida del pensamiento. Sin embargo, si hay algo diáfano para el mismo pensamiento es que lo pensado, en cuanto pensado, no piensa.

La aportación de este breve capítulo puede condensarse en una sola pero muy importante idea: la síntesis de la teoría espinosiana del conocimiento, el atributo pensamiento, revela la incongruencia radical del siste-

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

ma, a saber, el pensamiento determina y construye el dominio objetivo, pero se le considera como construido y determinado por su objeto.

CONCLUSION

El estudio cuya conclusión abordamos se proponía realizar una exégesis especulativa del pensamiento filosófico de ESPINOSA, a través de su doctrina sobre la *res cogitans*. La fidelidad a ese propósito ha sido mantenida en constante lucha con los textos hasta la comprobación, mediante largos y a veces sinuosos recorridos, de los supuestos radicales de su filosofía. Tal contienda con la letra en busca de los supuestos ha demorado por fuerza la panorámica de conjunto hasta este momento, lo que nos ofrece la ventaja de estar ya suficientemente autorizados como para poder explicarla de una manera llana y abreviada.

El pensar filosófico de ESPINOSA se enciende al contacto del *cogito* cartesiano, pero dislocando su enfoque original: en lugar de entenderlo como expresión de la conciencia subjetiva, lo entiende cual expresivo de la conciencia objetiva. ESPINOSA intuyó que el comienzo de todo saber es saber algo, y en consecuencia su filosofía no es una filosofía de la evidencia, sino de lo evidente. Si DESCARTES había establecido en base a la conciencia subjetiva la substancialidad del sujeto individual, a ESPINOSA le tocaba establecer la substancialidad del objeto singular.

A ese fin se requería, sin duda, una valoración metafísica de la conciencia objetiva, y aquí intervino el rescoldo de una idea peripatética conservada en la tradición filosófica judía: el intelecto y la cosa entendida son idénticos en el acto de entender. La aplicación de tal principio a la conciencia objetiva tuvo decisivas consecuencias.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Por una parte, el saber-algo toma lo sabido como causa de su saber, pues la conciencia objetiva capta la existencia de la cosa como condición de posibilidad de sí misma. De esta manera, la realidad dominante en la relación cognoscitiva es la realidad de la cosa, por donde el aserto aristotélico viene a quedar invertido en la mente de ESPINOSA: idea y cosa son idénticas en el acto de ser de la cosa. Por otra parte, el traslado de aquella identidad al campo de la conciencia objetiva la hace verificable, puesto que el mundo de los objetos es perfectamente manejable por el pensamiento.

La conjunción de las circunstancias descritas explica la intuición motriz de todo el pensamiento espinosiano y da razón cumplida de su singularidad histórica. ESPINOSA ha entendido la conciencia objetiva como un acto puro, es decir, como una realidad perfecta, eterna e infinita; pero precisamente por tratarse de la conciencia objetiva, ha intentado además encerrar prometeicamente esa realidad dentro de los moldes de un sistema. La infinitud del pensar, en efecto, hace «fable» a lo infinito, de manera que todo cuanto cae bajo la consideración de la conciencia objetiva resulta ser expresión en sentido estricto de Dios, es «Dios expresado». Se comprende por ello que ESPINOSA haya protagonizado una aventura única dentro de la historia del pensamiento: el intento de *verificar* cuanto de divino hay en la inteligencia. Desde luego, hombres como PLATÓN, ARISTÓTELES, AGUSTÍN, TOMÁS DE AQUINO, por citar sólo algunos cabezas de serie, avistaron la dimensión eterna del pensar y montaron en torno a ella sus filosofías, pero más como una meta que reclama desde lejos al pensamiento que como su realidad inmediata y efectiva. Para ESPINOSA, por el contrario, todo conocimiento es perfecto e infinito, ejercer el pensamiento es, en consecuencia, vivir la vida divina y estar más allá de los avatares del existir finito.

De otro lado, tanto el afán desmitificador e iconoclasta, cuanto la positividad misma de su sistema surgen espontáneamente de aquella intuición originaria. En

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

primer lugar, el concepto de absoluto no es más que la proyección al límite de la conciencia objetiva: si la conciencia objetiva es un infinito en acto, el objeto que la posibilite deberá ser lo absolutamente infinito. Obtenida la noción de absoluto no le queda a ESPINOSA otra tarea que no sea la de *reconstruir* el campo objetivo o la totalidad de los objetos a partir de ella. Ideas cartesianas, de los estoicos, de los neoplatónicos, de HOBBS, etc. se entrecruzan aquí hábilmente manejadas para estructurar la nueva apariencia del mundo objetivo. En el fondo se trata sólo de cambiar el punto de vista, aunque para ello han de caer muchas ideas del sentido común, de la filosofía y de la teología. No hay novedades de contenido, sino mero cambio de formas y de órdenes en los objetos; en realidad, su quehacer se reduce a recomponer íntegramente los datos de la conciencia objetiva de acuerdo con su noción de absoluto, de ahí que con frecuencia lo hayamos considerado como un craso empirista.

La situación de ESPINOSA dentro del racionalismo, igualmente, queda bien definida por aquella intuición radical. DESCARTES, MALEBRANCHE y LEIBNIZ entendieron que la síntesis de idea y cosa se verificaba extrínsecamente a ambas: la veracidad divina, el conocimiento en Dios y la armonía preestablecida hacen posible sólo una síntesis mediata de ser y pensar, que les permite hablar de creación y trascendencia. El descubrimiento de la eternidad e infinitud del pensamiento objetivo llevó, en cambio, a ESPINOSA a entender la realidad como una síntesis inmediata de pensamiento y cosa, en la que el pensamiento es sólo la prolongación al infinito o mera manifestación del ser objetivo. El esfuerzo especulativo de ESPINOSA se concentró en el sometimiento efectivo de su pensamiento a la objetividad de las cosas, pretendiendo reducir la diferencia entre el modo como se piensan y el modo como son los entes, de donde deriva la esencialización del método y la naturalización del pensar.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

De esta manera, ESPINOSA se convirtió en el precursor y mentor del racionalismo idealista, al que transfirió todos sus ideales y del que lo separa sólo el influjo kantiano. La filosofía de KANT es justamente la quiebra del objetivismo espinosiano. El problema crítico deshace el engaño de la conciencia objetiva y rehabilita al sujeto como condición de posibilidad de todo objeto, si bien queda aún demasiado prendido en la objetividad como para revelar la dimensión inobjetiva del pensar y trascender a la realidad extramental. FICHTE, SCHELLING y HEGEL tendrán, por ello, que realizar los ideales espinosianos dentro de una mayor complejidad que ESPINOSA, pues han de integrar al sujeto en la identidad de idea y cosa. Quien consigue esto de un modo más perfecto, especulativamente hablando, es HEGEL, al convertir lo absoluto en un objeto-sujeto, por la mediación de la irrealidad del pensamiento individual. Los tres momentos clave de la filosofía hegeliana serían éstos: el comienzo puro o la objetividad misma; el medio puro o la negatividad del pensamiento; y la síntesis pura o sujeto absoluto, o sea, *la idea* que se piensa a sí misma o que es su propio objeto. Este último momento, que asume y resume a los otros, tiene a ojos vista un gran parecido con la *no,hsij noh,seoj*, si se exceptúa que es una *idea* o *concepto* y que fragua una identidad compleja. En el fondo, pues, HEGEL no ha sobrepasado a ESPINOSA, ya que se mantiene dentro del marco de la autocausalidad. Su pensamiento es más complejo, sí, pero sólo eso, puesto que ESPINOSA había ya entendido la puridad del acto cognoscitivo como haz de relaciones inmanentes.

Sin duda, es mucho más fácil rechazar o aceptar a ESPINOSA que comprenderlo. Sus ideas son tan extremas que afectan positiva o negativamente las convicciones y actitudes más profundas de nuestra personalidad, por lo que provoca a la respuesta antes que a la comprensión. Nuestro esfuerzo ha perseguido la meta más difícil, sin embargo, y ésa es la razón por la que no

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

nos ha preocupado tomar partido en las mil cuestiones en que ESPINOSA se aparta de las convicciones, cuando no del sentido, comunes. El resultado de esa paciencia tan necesaria, según HEGEL, al filósofo, compensa largamente, pues otorga una simplificación del punto de vista exegético que permite conectar el núcleo del espinosismo con el fondo mismo del pensamiento moderno y con sus raíces helénicas.

Nuestro juicio sobre la concepción filosófica de ESPINOSA tampoco querrá irse, ahora al final, por las ramas de sus aciertos o desaciertos parciales y secundarios. Lo que nos importa es la valoración de la tesis central de su pensamiento donde, como hemos visto, se complican las posturas básicas del racionalismo clásico y moderno.

ESPINOSA, y con él el racionalismo de todos los tiempos, ha captado la grandeza del pensamiento objetivo, cuya actividad rescata a las cosas del flujo irreversible en que se arremolinan para elevarlas a su categoría universal e intemporal. Pero la precipitación que nace de la actitud de dominio aneja al racionalismo le ha hecho tomar la universalidad del concepto como infinitud y su intemporalidad como eternidad, creyendo encontrar en él la identidad pura y pletórica de vida que anhela y adivina la persona humana. Tal precipitación se ha vuelto contra él, pues mientras se aprestaba a cerrar las mallas de su sistema en torno al concepto, el verdadero ser del pensar se le iba quedando imperceptiblemente fuera. Y así, cuanto más afinaba el análisis del campo objetivo más descuidada le quedaba la actividad del pensamiento analizador, llegando a la incongruencia de pensar que el pensamiento es lo pensado, o, lo que es equivalente, que es una actividad en todo paralela a la actividad de las cosas.

Sin duda, la identificación del pensamiento con el concepto es un error de base del racionalismo que, por necesidad de congruencia, obliga a sostener simultáneamente que la realidad extramental es el objeto o cosa. Pero, no todo es erróneo en el racionalismo. Los racio-

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

nalistas han sabido darse cuenta de que objeto y concepto forman parte, con matices diferenciales entre ellos, de una misma realidad. Precisamente esa unidad de fondo es lo que sirve de apoyo a la exigencia de que el modo de pensar se adecúe al modo de ser, o sea, al ideal de congruencia. A pesar de estar viciada de raíz (identidad de ser y pensar) y de dar frutos hueros (naturalización del pensar, sistematización de la realidad), esa exigencia es la gran aportación del pensamiento moderno a la filosofía. En ella va implícito que es el modo de pensar quien modula lo pensado, y no viceversa; que el pensamiento es método, o sea, orientación hacia una meta que es sólo y siempre meta, puesto que pensar es siempre y sólo caminar; en una palabra, en ella va implícito que pensar es actividad libre.

Si se quiere alcanzar el ideal de congruencia que preconizaron los racionalistas, para captar el auténtico ser del pensamiento y de lo extramental será preciso ejercer el pensamiento más allá del límite que representan los objetos, y con la libertad real con que actúa, no con la necesidad a que lo constringe la facticidad del mundo objetivo.

BIBLIOGRAFIA

§ 1. Obras de ESPINOSA manejadas en la presente investigación.

1. *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand (Tractatus Brevis)*. Es la primera obra compuesta por ESPINOSA, sin embargo ha sido la última en ser conocida. Sus manuscritos fueron publicados por primera vez en el año 1862. Resultado de sus explicaciones a un círculo de amigos en Amsterdam, adolece de imprecisiones terminológicas e incertidumbres textuales. Fue traducida al holandés del latín casi simultáneamente, conservándose hoy sólo la versión holandesa.

2. *De Intellectus Emendatione, et de via qua optime in veram rerum Cognitionem dirigitur*. Es un opúsculo poco posterior al TB, quedó incompleto, sin embargo, y sólo fue publicado a la muerte de ESPINOSA.

3. *Renati Descartes Principiorum Philosophiae Pars I et II*. Es la primera obra que publica en vida (1663). Contiene al final un Apéndice titulado *Cogitata Metaphysica*, de gran interés filosófico a pesar de su brevedad.

4. *Tractatus Theologico-Politicus*. Es la segunda y última obra que publica en vida (1670), aunque sin su nombre y con falsa indicación del lugar de impresión.

5. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*. Está a punto de publicarla (1675), pero desiste en vista de los rumores que corrían sobre su persona.

6. *Tractatus Politicus*. Obra de publicación póstuma donde expone sistemáticamente las consecuencias políticas de su concepción de la naturaleza humana y del derecho natural y civil.

7. *Epistolae*. Colección de cartas que recogen su correspondencia, no demasiado amplia, pero sí importante desde el punto de vista doctrinal por las aclaraciones que ofrecen a puntos concretos del sistema.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

§ II. Obras de otros autores citadas en nuestro estudio.

- ARISTÓTELES. *Opera*. Ed. lit. M. Bekker, 2.^a ed. preparada por Olof Gigon, Berlín, W. de Gruyter, 1960-61.
- DALBIEZ, R., *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*. «Revue d'Histoire de la Philosophie», 1929, pp. 464-470.
- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Publiés par Charles Adam et Paul Tannery, J. Vrin, Paris, 1964.
- FICHTE, J. G. *La Théorie de la Science...* Exposé de 1804... Pref., trad. et notes par Didier Juliá, Aubier, Paris, 1967.
- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Trad. E. C. Frost, ed. Siglo XXI, México, 1972.
- HEEREBOORD, A. *Meletemata Philosophica, Maximam Partem, Metaphysica*. Lugduni Batavorum, Ex Officina Francisci Moyardi, 1654.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1955.
- *Ciencia de la Lógica*. Trad. A. y R. Mondolfo. Ed. Solar-Hachette, Buenos Aires, 1968.
- HELLIN, L. *El concepto formal según Suárez*, «Pensamiento» XVIII (1962), pp. 407-432.
- HOBBS, T. *Opera Philosophica quae latine scripsit omnia*. G. Molesworth, J. Bohn, Londres, 1839-1845. Edición facsímil, Scientia Verlag Aalen, 1966.
- JACOBI, F. J. *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*. Ed. Laterza, Bari, 1969.
- KANT, M., *Kant's Werke in sechs Bänden*. W. Weischedel. Im Insel Verlag. Wiesbaden, 1956-64.
- LEIBNIZ, G. W. *Obras*. Trad. Patricio de Azcárate. Madrid, 1887.
- LEON HEBREO. *Diálogos de amor*. Trad. Garcilaso Inca de la Vega... Ed. Villaiz, Madrid, 1948-49.
- LERSCH, PH. *El hombre en la actualidad*. Trad. José Pérez Riesco, 2.^a ed., Gredos, Madrid, 1973.
- LÉVI-STRAUSS, C. *El pensamiento salvaje*. Trad. F. González Aramburo. Fondo de Cultura Económica, México, 1972.
- MAIMÓNIDES. *Doctor Perplexorum*. Basilea, 1629. Reimp. Gregg International Publishers, Westmead, 1969.
- MARX, K. *Marx-Engels Werke*. Dietz Verlag, Berlin, 1965-1972.
- MILLAN PUELLES, A. *La Estructura de la subjetividad*. Rialp, Madrid, 1967.
- NICOLÁS DE CUSA. *De Docta Ignorantia*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1964.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

- NIETZSCHE, F. *Obras completas*. Trad. E. Ovejero, Aguilar, Buenos Aires, 1962.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas*. Revista de Occidente, Madrid, 1965.
- POLO, L. *Evidencia y realidad en Descartes*. Rialp, Madrid, 1963.
— *El acceso al ser*. Universidad de Navarra, Pamplona, 1964.
— *El ser I*. Universidad de Navarra, Pamplona, 1965.
- RABADE ROMEO, S. *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*. C.S.I.C., Instituto «Luis Vives», Madrid, 1966.
- RAMÍREZ, S. *De Analogía*. Opera Omnia, II. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1971.
- SCHELER, M. *El puesto del hombre en el cosmos*. Trad. José Gaos, 6.^a ed., Losada, Buenos Aires, 1967.
- SCHELLING, F. W. J. *Ausgewählte Werke*. Darmstadt, 1966-1968.
- SUÁREZ, E. *Opera Omnia*. Ludovicum Vives, Parisiis, 1856-1878.
- TOMAS DE AQUINO, Santo. *Opera Omnia*. Marietti, Torino, 1939-1967.
— *Summa Theologica*. B.A.C., Madrid, 1961.
— *Summa contra gentiles*, 2.^a ed., B.A.C., Madrid, 1967-68.

§ III. Estudios sobre ESPINOSA confrontados en este trabajo.

- ALQUIÉ, E. *Nature et vérité dans la Philosophie de Spinoza*. Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1971.
- BRUNSCHVICG, L. *Spinoza et ses contemporains*, 5.^a ed., P.U.F., Paris, 1971.
- CASSIRER, E. *El Problema del conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Moderna*. Trad. W. Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1953.
- CRAMER, W. *Spinozas Philosophie des Absoluten*. V. Klosterman, Frankfurt, 1966.
- CURLEY, E. M. *Spinoza's Methaphysics*. Harvard University Press, Cambridge, 1969.
- CHEVALIER, J. *Historia del pensamiento*. Trad. J. A. Míguez, Aguilar, Madrid, 1963.
- DARBON, A. *Etudes spinozistes*. P.U.F., Paris, 1946.
- DE DEUGD, C. *The significance of Spinoza's first kind of knowledge*. Van Gorcum and Comp., Assen, 1966.
- DELBOS, V. *Le spinozisme*. J. Vrin, Paris, 1972.
- DELEUZE, G. *Spinoza*. P.U.F., Paris, 1970.
— *Spinoza et le problème de l'expresion*. Les Ed. de Minuit, Paris 1968.
- Di VONA, I. *Studi sull'ontologia di Spinoza*. La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1960-1969.

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

- DUFOUR-KOWALSKA, G. *L'Origine. L'essence de l'Origine. L'Origine selon l'Ethique de Spinoza*. Beauchesne, Paris, 1973.
- FALGUERAS, I. *El establecimiento de la existencia de Dios en el Tractatus Brevis de Espinosa*. «Anuario Filosófico», V (1972), pp. 97-151.
- FEIBLEMAN, J. K. *Was Spinoza a Nominalist?* «The Philosophical Review» (1951), pp. 386-396.
- FISCHER, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. Carl Winter Universitätsverlag, 1946.
- FLÖISTAD, G. *Spinoza's theory of knowledge*. «Inquiry», XII (1969), pp. 41-65.
- FREUDENTHAL, J. *Spinoza. Leben und Lehre*. Carl Winter, Heidelberg. 1927.
- FURLAN, A. *Idea y concepto en Spinoza y Santo Tomás*. «Sapientia», XXIV (1969), pp. 23-48.
- GENTILE, G. *Leone Ebreo e Spinoza*. «Studi sul Rinascimento», Firenze, 1923, pp. 118-128.
- GIANCOTTI BOSCHERINI, E. *Lexicon spinozanum*. Martinus Nijhoff, La Haye, 1970.
- GUEROULT, M. *Spinoza I, Dieu (Ethique, I)*. Aubier-Montaigne, Paris, 1968*.
- HASEROT, F. S. *Spinoza and the status of universals*. «The Philosophical Review», LIX (1950), Pp. 469-492.
- HUAN, G. *Le Dieu de Spinoza*. Schoutheer Frères, Arras, 1913.
- HUBBELING, H. G. *Spinoza's methodology*. 2.^a ed., Van Gorcum and Comp., Assen, 1967.
- KOYRÉ, A. *Le chien, constellation celest et le chien, animal aboyant*. «Revue de Metaphysique et de Morale», LV (1950), pp. 50-59.
- LACROIX, J. *Spinoza et le problème du salut*. P.U.F., Paris, 1970.
- LACHIEZE-REY, P. *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*. Félix Alcan, Paris, 1932.
- LAGNEAU, J. *Quelques notes sur Spinoza*. «Revue de Metaphysique et de Morale», III (1895), pp. 375-416.
- LANDORMY, P. - CHARTIER, E. *Descartes y Espinosa*. Trad. Carlos González. Ed. Mateu, Barcelona, 1967.
- LEVEQUE, R. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*. Faculté de Lettres de L'Université de Strasbourg, Strasbourg, 1923.
- LEON, A. *Les éléments cartésiennes de la doctrine spinoziste sur le rapports de la pensée et de son objet*. Alcan, Paris, 1927.
- MARECHAL, J. *Le point de départ de la Metaphysique*. L'Ed. Universelle, Bruxelles, 1944.

* Con posterioridad ha publicado un nuevo volumen, *Spinoza II, L'Ame (Ethique, II)*. Aubier, Paris, 1974, cuyas aportaciones no hemos podido tenerlas en cuenta, por haber llegado a nuestras manos estando en prensa esta obra.

LA «RES COGITANS» EN ESPINOSA

- MARION, J. L. *Le fondement de la cogitatio selon le De Intellectus Emendatione*. «Les Etudes Philosophiques», 1972, pp. 357-368.
- MILLET, L. *La pensée de Spinoza*. Bordas, Paris, 1970.
- OKO, A. S. *The Spinoza Bibliography*. C. K. Hall, Boston, 1964.
- PARKINSON, G. H. R. *Spinoza's theory of knowledge*. Clarendon Press, Oxford, 1964.
- PÉREZ-ESPEJO, S. *Formallogische und dialektische Identität bei Spinoza*. Gerhard Michler, Frankfurt, 1964.
- PREPOSIET, J. *Spinoza et la liberté des hommes*. Gallimard, Lagny-sur-Marne, 1967.
- REALE DILIBERTO, A. *L'errore nella filosofia di Spinoza*. Ed. di Filosofia, Torino, 196...
- ROBINSON, L. *Kommentar zu Spinozas Ethik*. Felix Meiner, Leipzig, 1928.
- ROUSSET, B. *La perspective finale de «L'Étique» et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. J. Vrin, Paris, 1968.
- SCHUHMANN, K. *Le concept de réflexion dans l'Éthique de Spinoza*. «Revue Philosophique de Louvain», LXV (1967).
- SIWEK, P. *L'âme et le corps d'après Spinoza*. Alcan, Paris, 1930.
- STUMPF, C. *Spinozastudien*. «Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften», Jahrgang, 1919, Berlin, 1919.
- WALTHER, M. *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religions-philosophischen Problematik*. Felix Meiner, Hamburg, 1971.
- WOLFSON, H. A. *The Philosophy of Spinoza*. Schocken Books, New York, 1969.
- WETLESEN, J. A *Spinoza bibliography 1940-1970*. 2.^a ed., Universitetsforlaget, Oslo, 1971.
- ZAC, S. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. P.U.F., Paris, 1963.