

EL HIPOTETICO PUNTO DE PARTIDA DEL SISTEMA SPINOCIANO

De la definición de Dios está suspendida toda la deducción de la *Ética* o *Metafísica* de Spinoza¹. Dios es el "ens realissimum" en el sistema spinociano. De tal ser, como de un bloque de metal, va amonedando Spinoza los diferentes seres. Y este ser realísimo no es, obviamente, deducido, sino que se impone al pensador como la primera verdad². Y la verdad, en general, se manifiesta sola "Se ipsam patefacit"³.

Pero, entonces, ¿qué caminos filosóficos prepara la Reforma del Entendimiento? En la estructura del pensamiento de Spinoza, ¿qué papel cumple ese breve e inconcluso tratado? ¿Por qué no comenzar inmediatamente la deducción?

A esto responde Spinoza confusamente⁴.

Si la idea que tenemos de Dios es verdadera, debe ser producto del entendimiento⁵, y no una idea ficticia obra de la imaginación. Pareciera, entonces, que la Reforma del Entendimiento responde a la necesidad de asegurarnos que nuestro entendimiento concibe ideas verdaderas⁶. Para esto, no necesitamos un método, pues "la verdad se manifiesta a sí misma"⁷. Necesitamos sí, repetimos, asegurarnos de que el entendimiento puede, naturalmente, concebir⁸ ideas verdaderas. "Para investigar esto, fijémosnos en alguna idea verdadera, cuyo objeto sepamos de un modo absolutamente cierto que depende de nuestra capacidad de pensar"⁹. ¿Tenemos una tal idea? La tenemos, responde Spinoza¹⁰.

¹ *Ética* I, prop. xvii. Esc. I y Apéndice I. Versión francesa de R. Lantzenberg.

² *Ética* I. 29.

³ Reforma del Entendimiento N° 46. Versión de A. Koyré E. J. Vrin.

⁴ *Ib.* N° 44.

⁵ *Ib.* N° 71.

⁶ *Ib.* N° 91.

⁷ *Ib.* N° 44.

⁸ Spinoza opone concebir y percibir. Opta por concebir Cf. *Et.* II. Def. 3 Explicación.

⁹ Reforma N° 72.

¹⁰ *Ib.* N° 33.

No esperemos, sin embargo, que Spinoza nos diga “ésta es la idea verdadera”.

Nos dice, sí, y de varios modos, cómo ha de ser una idea verdadera.

Así, por ejemplo: “Las ideas simples deben ser verdaderas”¹¹. “. . . hemos mostrado que las ideas ficticias, falsas etc. tienen su origen en la imaginación . . . que no proceden de la misma capacidad de la mente . . .”¹². “Sabemos que las operaciones por las que se producen las imaginaciones, obedecen a leyes totalmente diferentes de las leyes del entendimiento”¹³. “Lo que constituye la forma del pensamiento verdadero ha de buscarse en el mismo pensamiento, deduciéndolo de la naturaleza del entendimiento”¹⁴.

Si bien se mira, todo el “Quid” de la idea verdadera está en que es obra del entendimiento, y que el entendimiento es capaz de percatarse de su obra; que puede tener ideas de sus ideas. En la investigación de esto consiste la parte principal de la Reforma del Entendimiento, y si esta averiguación arrojará un resultado negativo, si el entendimiento no fuese transparente para sí mismo, entonces, dice Spinoza, no entenderíamos nada¹⁵: “. . . o bien la definición del entendimiento debe ser clara en sí misma o bien no podremos entender

Esta no es clara en sí misma. Pero como sus propiedades (como todo lo que procede del entendimiento) no pueden percibirse clara y distintamente a menos que su naturaleza sea conocida, se sigue que si atendemos a las propiedades del entendimiento que comprendemos clara y distintamente, la definición del entendimiento será clara en sí misma”.

Como el lector puede ver, no estamos en presencia de la claridad cartesiana. Las Propiedades que atribuyamos al entendimiento han de deducirse de la definición del entendimiento; pero, porque no tenemos una definición del entendimiento debemos atender a las propiedades del entendimiento.

¿Qué pretende comunicarnos Spinoza? Veámoslo.

El entendimiento es capaz de percibir sus propias obras. O sea que el entendimiento se percibe, y este percibirse del entendimiento es un cono-

¹¹ Ib. N° 72.

¹² Ib. N° 84.

¹³ Ib. N° 86.

¹⁴ Ib. N° 71.

¹⁵ Ib. N° 107.

cimiento reflejo, como dice el mismo Spinoza¹⁶. Ahora bien, si es propio del entendimiento concebir ideas verdaderas, entonces estamos capacitados para remontarnos a la “fuente y origen de todas las cosas”, lo que es lo mismo que decir que podemos poner con seguridad el primer principio de la Etica. Asistiéndonos en tal empresa, “no la cambiante confianza que suscitan los sentidos o el juicio engañoso de una imaginación que compone mal sus objetos, sino el concepto que la inteligencia pura y atenta forma con tanta facilidad y distinción que no cabe absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos” (Descartes, Regla III).

Por esto, aunque confusamente, Spinoza ha insistido en la importancia de entender al entendimiento. Porque todo el saber se juega en este verse del entendimiento, si este verse no es posible, entonces la ignorancia es irremediable, nos ha dicho Spinoza.

La verdad, según Descartes, y luego para Spinoza, es lo mismo que una idea clara; y una idea clara es la que se presenta y manifiesta a un espíritu atento¹⁷.

Para Descartes, y para Spinoza, conocer es, lisa y llanamente, *ver*. Ver las naturalezas simples y los vínculos entre ellas; vínculos que también son simples¹⁸. A mayor certeza, mejor visión. Visión que Descartes sólo ejerce sobre las ideas, y nunca sobre las hipotéticas cosas extramentales.

Debemos distinguir cuidadosamente lo que proviene de la potencia intelectual, de lo que proviene de las potencias del error: “Testimonio fluctuante de los sentidos, imaginación que compone mal sus objetos”¹⁹. Y, ¿cómo distinguir si no es con el mismo entendimiento? ¿Y qué otra cosa se hace, entonces, sino “Tourner vers soi la pointe de son regard?”.

Respecto de esta mirada, Burman, ese jovencito al que una vez Descartes sienta a su mesa, le pregunta: “¿Cómo podéis estar consciente, puesto que estar consciente es pensar? Para pensar esto, de que estáis consciente, pasáis a otro pensamiento, y de este modo, ya no pensáis más en la cosa que pensábais. Esto así no estáis consciente de pensar, sino de haber pensado”. (Conversación con Burman.)

Tal es la objeción contra el cogito ya en tiempos de Descartes. Obje-

¹⁶ Ib. Nº 38.

¹⁷ Descartes. Principios. I. 45.

¹⁸ Así, por ejemplo: cogito ergo sum;

$x = 2$, luego $x - 2 = 0$.

¹⁹ Reforma del Entendimiento. Nº 90.

ción cuyo nervio lo constituye la discontinuidad del tiempo que aquí Descartes parece aceptar como argumento para impugnar al cogito. Tener el pensamiento de un pensamiento, dice Burman, es dejar el primer pensamiento en el pasado, por tanto, el nuevo pensamiento no puede tener al anterior como objeto. No estaríamos conscientes de pensar, sino de haber pensado. No sería posible tener idea de una idea. La primera idea escaparía a la aprehensión de la segunda, y la segunda ya no sería cuando una tercera se ejerciera sobre ella. "Ipso facto" la reflexividad de la inteligencia parece quedar imposibilitada. Entre idea e idea habría un hiato temporal que la memoria, a su modo, intenta llenar. Pero por el mismo Descartes sabemos que la memoria no es una facultad racional, sino una potencia del error de que debemos cuidarnos. Y, ¿cómo exorcizarla si nuestro pensamiento transcurre en el tiempo?

También se ha objetado la posibilidad de la reflexión intelectual sin hacer referencias al tiempo. Es ésta una objeción más fuerte; de modo que si se logra desvirtuar, se habrá también respondido a la anterior.

Se ha dicho: "¿Puede la mente conocer y estudiar reflexivamente no el conocimiento, sino el conocer?"²⁰.

Estamos preguntando si es posible estudiar el sujeto abstracto del conocimiento, la facultad o función de 'conocer' haciendo abstracción de lo que allí se 'conoce'.

La mera pregunta es una "autocontradicción".

"Los términos Sujeto y Objeto (subjetivo y objetivo), denotan momentos complementarios de un hecho concreto...".

"... y dentro de ese 'concretum' ambos momentos merecen y reciben sus respectivos nombres (subjetivo y objetivo), precisamente porque *el uno no es, y nunca puede ser ni llegar a ser, el otro*"²¹.

Atendamos a esta objeción contra la reflexión intelectual.

En una determinada experiencia cognoscitiva, dice Joachim, siempre hay dos polos: sujeto y objeto. Si el sujeto intenta ver el proceso en el que está viendo un objeto, instaura automáticamente, por decir así, a

²⁰ En la terminología de Spinoza: ¿Puede la mente tener idea no del *ideatum*, u objeto conocido, sino de la idea en

que ese objeto es conocido?

²¹ H. H. Joachim. *Logical Studies*. págs. 151-2. Subrayado mío.

ese proceso como objeto, destacándolo y oponiéndolo al polo cognoscente. Y si de nuevo, el sujeto cognoscente intenta verse —que no es otra cosa aprehender el proceso en que conoce— va a producir una nueva mitosis; de nuevo aparecerán esos dos polos irreductibles llamados sujeto y objeto. De tal manera que la aprehensión de una mente por sí misma le significa una acrobacia imposible de cumplir. Al tratar de cumplirla, al intentar pensar un pensamiento (idea de idea, dice Spinoza), se constituye un nuevo pensamiento que tiene como objeto al pensamiento anterior, y no a sí mismo. Y así, indefinidamente, si posible fuere proseguir indefinidamente.

De quedar firme esta objeción, nuestra pobre inteligencia finita, al no ser transparente para sí misma, no podrá garantizar jamás la verdad de sus ideas.

Habrà siempre la posibilidad de que las potencias del error la ofusquen, y que en las reconditeces del mismo entendimiento, el genio maligno pueda hacer de las suyas. La ignorancia sería, entonces, según palabras de Spinoza, irremediable.

Examinemos nosotros la objeción que tan gravemente parece amenazar a la autonomía del espíritu en orden a garantizar la verdad de sus juicios.

Dice Descartes: “La cogitación primera por la cual aprehendemos algo, no difiere de la segunda, por la que aprehendemos la aprehensión anterior, y ésta no difiere de la tercera, por la que aprehendemos la aprehensión de la aprehensión”²².

Dice Joachim: “El (Descartes) ve el acto reflexivo como simple repetición de la experiencia original dentro, para hablar así, de un paréntesis algebraico. Y el paréntesis —el acto reflexivo— es un añadido superfluo que a) de ningún modo afecta a la experiencia que allí se contiene, y b) puede ser él mismo encerrado en un segundo paréntesis, y así “in infinitum”.

Tal punto de vista, debe admitirse, es profundamente insatisfactorio. Si reflexionar no es más que eso, “la reflexión es un acto trivial, y nugatorio”²³.

²² A. T. VII. 559. Respuesta a Objeciones VII.

²³ Logical St. p. 144 nota.

La metáfora del paréntesis con que Joachim quiere hacer intuible su objeción, pone a ésta en la línea de las objeciones de Burman y de Gassendi, según las cuales el pensamiento sería una cosa²⁴.

Joachim, sin embargo, declara enfáticamente, e incluso con detrimento de lo que llama el "momento subjetivo" del conocimiento, que el pensamiento es actividad, y que el "Knowledge by way of thought" es el único modo de conocimiento. Pero no se trata aquí de argumentar "ad hominem"²⁵.

¿A partir de qué sugerencia de la teoría debemos suponer una cosa substrato de la actividad intelectual? Hay una actividad intelectual, es todo lo que podemos verificar en un conocimiento concreto. Actividad en la que Joachim, por lo demás, insiste brillantemente en los *Logical Studies*²⁶.

Un substrato de la actividad cognoscitiva no es observado ni inferido, aunque sí, probablemente, nos lo sugiera la índole del lenguaje. Porque "reflexión" está asociada a una imagen especular en que el objeto reflejado no es el mismo que el que se refleja.

Pienso, luego la actividad del pensamiento queda en evidencia. Así es como podemos glosar el cogito sin excederlo. Y esto sería trivial y nugatorio, tal vez, siempre que el trabajo teórico de Descartes se hubiese detenido allí. Y decimos "sería", "tal vez", porque incluso la mera formulación del cogito constituye un esclarecimiento de la actividad cognoscitiva. Es, como Leibniz lo entendió, la primera verdad de hecho; paradigma de los siguientes pasos del espíritu. La luminosidad puntual del cogito preside a cualquier discurrir que tenga pretensiones de ciencia.

Efectivamente, teniendo intactos los órganos de los sentidos, ver no es, simplemente, tener los ojos abiertos, ni para oír bastan los oídos. Es menester, además, un espíritu atento que discierna esto de aquello, y que, por tanto, califica a esto y aquello. De tal actividad cognoscitiva del espíritu, es ejemplar la ciencia fisicomatemática, o mejor, aún, la

²⁴ "Ningún ser actúa sobre sí mismo". Cf. 5^o Objeciones sobre la 3^a Meditación.

²⁵ "Each of them ('personas reales') is at most, a series of evanescent and frag-

mentary 'minds'; modes of a 'mind'; etc. (*Logical St.* 89.)

²⁶ "Thinking' in its full sense, in its free and proper form, is explicit judgement or inference..." (*Ib.* 99).

ciencia sin más. Deja aquí la inteligencia de contemplar esencias y formas para subtender, según la feliz expresión de Brunschvicg, "a ese mundo de los datos sensibles una red continua de relaciones". Porque lejos de pretender aislarse e ignorarse, razón y experiencia se vuelven la una hacia la otra; se juntan y se estrechan, para substituir tanto el universo de la percepción como el universo del discurso por el universo de la ciencia que es el mundo verdadero"²⁷.

En este mundo le sucedió una vez a la inteligencia la siguiente aventura:

Los fontaneros florentinos, allá en el siglo xvii, notaron que las bombas eran incapaces de hacer subir el agua sobre los ocho metros. ¿Cómo es esto?, se preguntaron. ¿Acaso la naturaleza no aborrece al vacío?

Buscar un antecedente que explicara el fenómeno era empresa estéril. En este fenómeno, como en cualquier otro, el universo entero está comprometido. Optar por la enumeración exhaustiva era no poder explicar nunca nada.

Toricelli construye unas formas mentales, y en seguida trata de encontrarlas realizadas en la naturaleza. Desde Aristóteles, se sospechaba que el aire pesa.

Supuso, entonces, Torricelli que una columna de aire pesaba sobre el agua del pozo y la empujaba a través del caño en que la bomba había hecho el vacío.

Las formas a que aludimos recién son la presión del aire (p), la altura a que el agua se eleva (h), y una constante (r) que significa la densidad del agua, o de cualquier otro líquido. La elevación del líquido depende, entonces, de la presión ejercida por la columna de aire, y de la densidad del agua. ¡Red de relaciones subtendida al mundo sensible!

Sabido es cómo Torricelli verificó que el dato sensible se rige por la red de relaciones que la inteligencia le subtiende.

No es tan sabido, sin embargo, cómo la tenacidad de las antiguas opiniones incitó al entendimiento a revisar sus anteriores pasos con mayor atención a fin de hacérselos más claros. O sea, que a su actividad primera, según habla Joachim, el entendimiento la dejó entre paréntesis.

²⁷ L. Brunschvicg. *Las Edades de la Inteligencia*. Ed. Hachette. p. 98.

Estos paréntesis, Pascal los pone en apreciable cantidad. A cada "objeción"²⁸ de la "imaginación que compone mal su objeto", abre Pascal esos paréntesis (¿triviales y nugatorios?), que vuelven a confirmar las conclusiones anteriores.

Estas aperturas es la actividad intelectual que puede volver indefinidamente sobre sí misma.

¿Qué tiene de objetable este proceso? Nada. Lo encontramos en la inmensa mayoría de los *conocimientos concretos* del universo científico. Descartes y Spinoza pueden estar tranquilos sobre si el entendimiento puede garantizar la verdad de sus ideas. Puede.

Confiado en la capacidad intelectual, Spinoza pasa a construir su sistema según el modo geométrico. Veamos el uso que hace Spinoza de la capacidad intelectual, atendiendo más a la solidez de su discurrir que a su validez.

Al igual que Euclides, Spinoza organiza su deducción poniendo en secuencia definiciones, postulados y teoremas. Claro que ahora sabemos que las definiciones de Euclides no son reales y que sus axiomas no son evidentes. Sabemos que a lo más que aspiran las proposiciones fundamentales euclídeas es a acercarnos a unos datos elementales de la senso-percepción. Así, por ejemplo, "línea recta es aquella" ex aequo "en todos sus puntos". Sabemos que, en definitiva, las definiciones euclídeas son nominales.

Por su parte, Spinoza no pretende construir un sistema hipotético-ductivo, sino derivar de Dios o el ser realísimo la totalidad de las existencias.

Esto así, debemos preocuparnos de Dios en cuanto Spinoza lo pone como el fundamento de su deducción metafísica.

"Dios, o sea la substancia que consiste en una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente"²⁹.

Se demuestra:

²⁸ Pensamos en las objeciones del P. Noel en contra de la posibilidad del

vacío.

²⁹ *Ética*. I. prop. XI.

1. Cada cosa debe tener una razón por la que existe o por la que no existe.
2. Esta razón o es interna a la cosa en cuestión o es externa a ella.
3. Cuando ninguna razón puede exhibirse para negar la existencia de una cosa, ésta existe necesariamente.
4. Si no puede darse ninguna razón que impida la existencia de Dios, hay que concluir que Dios existe necesariamente.
5. La razón que impida la existencia de Dios ha de ser interna o externa.
6. Externa no puede ser porque, según definición II, al no tener nada en común con El, no podría afirmarle ni impedirle la existencia.
7. Luego la razón que impida la existencia de Dios debería ser interna a El.
8. Pero si la tal razón fuera interna a El, entonces nos estaríamos contradiciendo, porque nos estamos refiriendo a la substancia infinita y perfecta.
9. Por lo tanto, no hay razón alguna que impida la existencia de Dios.
10. Luego, Dios existe necesariamente.

He aquí, repetimos, el uso que Spinoza hace de la capacidad intelectual. La mera definición de Dios soporta el peso de la prueba. Pero ya Lambert, corresponsal de Kant, nos previene en contra de la superstición que da por sentada la realidad de lo definido: “La base de la ciencia no es la definición, sino aquello que es necesario saber previamente para constituir la definición” (carta a Kant, noviembre de 1765).

¿Y no fue el mentado Padre Noel quien creyó que Pascal aceptaba la existencia del vacío porque lo había definido?³⁰

Porque, “¿cómo la existencia, que es la negación de lo puramente intelectual, puede quedar contenida en una noción?”³¹.

Sin embargo . . . , la figura colosal de Hegel nos intimida en este punto. Hegel, polemizando con Kant, pide para Dios otro tratamiento que el de

³⁰ Pascal. Carta a Le Pailleur.

gement. P.U.F. 1964. p. 141.

³¹ L. Brunschvicg. *La Modalité de Jud-*

la crítica del conocimiento de las cosas finitas. “La definición de las cosas finitas consiste en que en ellas son diferentes el concepto y el ser . . .

Por el contrario, la definición abstracta de Dios es, justamente, ésta: “que su concepto y su ser son inseparados e inseparables”³².

Parece, entonces, que en el caso de la substancia infinita, por no haber escisión, entre lo que está en mi cabeza y el resto del universo, es legítimo el tránsito desde lo que está en mi cabeza a la totalidad del universo.

Pero como el lector puede ver, primero hay que demostrar que no hay hiato entre lo que está en mi cabeza y la realidad entera; que nada está *meramente* en mi cabeza³³.

Claro está también, que cuando esto se pruebe, la existencia de la substancia infinita dejará en ese mismo punto de ser “a priori”.

Volvamos a Descartes.

La inteligencia, nos dice Descartes, puede crear múltiples principios de los que fluyen múltiples consecuencias. Luego la experiencia confirma qué consecuencias se realizan³⁴.

O dicho de otro modo: no son las formas y las definiciones las soberanas en el movimiento discursivo que la ciencia constituye, sino las experiencias, o mejor aún, los experimentos que permiten llenar a las formas de la mediación y a los términos de una definición que, mientras no correspondan a experiencia alguna, son mera posibilidad para la ciencia o se convierten en “vanos problemas que suelen entretener a los lógicos o a los geómetras en sus ocios”³⁵.

³² Ciencia de la Lógica. Hachette. I.P. 116.

³³ F. H. Bradley. Ap. y Realidad. c.

xxiv.

³⁴ Discurso del Método. vi.

³⁵ Descartes. Regla iv.