

EL RACIONALISMO EN ESPINOSA

Antonio F. Aldaz Gazolaz. Universidad de Granada

"El racionalismo absoluto, que impone la total inteligibilidad de Dios, clave de la total inteligibilidad de las cosas, es para el spinozismo el primer artículo de fe...En consecuencia, toda interpretación de conjunto o de detalle de la *Ethica* que reintroduzca más o menos una cierta incompreensibilidad en Dios o en las cosas es traicionar su doctrina." (1).

En todos los autores es afirmación común la que asienta que el spinozismo es un pensamiento racionalista. No es, en cambio, fácil encontrar una definición precisa de qué se entiende por racionalismo.

Un análisis aproximativo suele consistir en establecer sus diferencias fundamentales con el empirismo. Y, en general, los estudios coinciden en señalar que los racionalistas admiten ideas innatas y los empiristas no. "Los racionalistas tienen por costumbre tomar seriamente los argumentos deductivos. También se toman en serio los axiomas, esto es: como verdades necesarias. Los empiristas, en cambio, se toman en serio las demostraciones, pero no tanto los axiomas" (2).

Un autor reciente, a la hora de caracterizar los rasgos del racionalismo, los sintetiza en tres puntos: "Una de las tendencias del racionalismo es el innatismo, que es -por su parte- un complejo conjunto de

nociones según el cual la mente está equipada, desde el momento del nacimiento, con ciertos conceptos fundamentales... Otra tendencia del racionalismo consiste en el apriorismo, la creencia en la posibilidad de llegar al conocimiento con independencia de los sentidos. El necesitarismo es otro de sus aspectos: según esta corriente, la filosofía puede descubrir verdades necesarias acerca de la realidad.”(3)

Pero quizá la caracterización más fácil de las diferentes posiciones racionalista y empirista pueda articularse desde la distinción kantiana entre juicios sintéticos y juicios analíticos. Al formular esa distinción, Kant se basaba en una vieja tradición cuyos antecedentes más inmediatos serían la *Logique* de Port Royal y la distinción, en Leibniz, entre verdades de razón y verdades de hecho.

Como es sabido, el análisis de Kant está en la base de la controversia contemporánea en torno al problema de la demarcación de la ciencia, que ha originado los recientes desarrollos en Filosofía de la Ciencia. Tal y como lo planteara Wittgenstein y lo divulgó Ayer(4), solo dos tipos de enunciados tienen sentido en las ciencias: las tautologías (se corresponderían -*grosso modo*- con los juicios analíticos y las verdades de razón de Leibniz) y las proposiciones empíricas (se corresponderían con las verdades de hecho y los juicios sintéticos kantianos).

Para los pensadores racionalistas, los juicios analíticos, que no dependen de la experiencia -al menos no de una experiencia concreta- no son meramente formales, sino que presuponen y determinan una estructura o conformación de la realidad extramental -a toda realidad posible, dirá Leibniz- Esa estructuración de la realidad la conocemos *a priori*, es el ámbito de nuestra experiencia posible y se nos impone con necesidad; tenemos así presentes los tres rasgos del racionalismo a los que aludía el texto arriba citado: innatismo, apriorismo y necesitarismo.

Para los empiristas, en cambio, esos enunciados son meramente formales (esto es: se refieren exclusivamente a la sintaxis de nuestras expresiones) y no contiene información alguna sobre la realidad, o sobre las condiciones de su conformación posible.

Pero tanto unos como otros dieron por supuesto que el análisis o *resolutio* de los conceptos es único y viene dado por la naturaleza misma de las cosas; lo cual es condición indispensable para que la distinción kantiana tenga aplicación universal. Y -ya dentro de ese marco- presentaron los argumentos pertinentes a sus respectivas posiciones.

Pero es, precisamente, esa implícita presunción la que ha sido puesta en tela de juicio en nuestros días. Ya el "*Tractatus*" de Wittgenstein ponía de relieve de forma dramática con su famoso aforismo final(5) -sólo después se ha comprendido su alcance- que al usar las expresiones comunes del lenguaje estamos dando por supuesto que éstas son adecuadas para expresar la realidad; contienen, de algún modo -por tanto-, una información sobre su estructura, y esa información se presupone correcta; esto es: es verdadera. Pero no es una verdad empírica, pues no depende de alguna experiencia determinada -ya que condiciona a toda experiencia- pero tampoco es una tautología; es decir: una afirmación sobre la forma o estructura de las expresiones.

En una obra ya clásica, Rorty señala que no es posible disponer de un lenguaje que "dibuje la estructura última y auténtica de la realidad", desde la que "fueran conmensurables todas las aportaciones hechas a un razonamiento dado". Hemos de abandonar el viejo supuesto racionalista de que "el universo está formado ... por cosas simples, clara y distintamente cognoscibles, y que el conocimiento de la esencia de éstas nos proporciona el vocabulario clave que nos permite conmensurar todos los razonamientos"(6).

Quine, por su lado, desarrolla un famoso ataque al "dogma de la analiticidad". "Se supone que la verdad de un enunciado es algo analizable en un componente lingüístico y uno fáctico. Dada esa suposición, parece a continuación razonable que en algunos enunciados la componente fáctica se considere nula; y estos son los enunciados analíticos. Pero por razonable que sea todo eso *a priori*, sigue sin trazarse una línea separatoria entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos. La convicción de que esa línea debe ser trazada es un dogma nada empírico de los empiristas, un metafísico artículo de fe"(7).

En efecto, el problema de la relación de la estructura lingüística con la experiencia de la realidad -a la que sin duda condiciona- es previo al problema de la analiticidad de las expresiones y de la solución al primero depende del planteamiento del segundo.

Pero la distinción kantiana ni siquiera se había formulado a nivel del análisis lingüístico, sino que, obviando cualquier problema semántico, se situaba directamente en el plano de los conceptos o ideas. Y está implícito el supuesto de que para cada concepto, independientemente del idioma en que se exprese, existe un único y determinado análisis o descomposición en sus notas -según terminología de la escuela- o atributos esenciales.

Así lo encontramos desarrollado en la "*Logique de Port Royal*": "*J'appelle compréhension de l'idée, les attributs qu'elle enferme en soi, et qu'on ne lui peut ôter sans la détruire;...*" (8).

El análisis conceptual, la *resolutio* de los medievales, Descartes lo había tomado de los matemáticos griegos, en especial de Pappus, y desarrollado como método, lo aplicó a la geometría y al álgebra, con éxito notable, pues le permitió desarrollar el análisis algebraico. Allí tenía un pleno sentido, ya que los entes matemáticos son generados por sus definiciones y no gozan, por tanto, de otra entidad que la que por medio de ellas alcanzan; no son realidades 'subjetivas' -son objetivas-, pero meros constructos mentales.

Pero luego aplicará el análisis a la mecánica y a la ontología; es decir: a ciencias reales; sin anotar la diferencia entre ambas situaciones. Pasa por alto con ello Descartes algo en lo que habían insistido los autores nominalistas y, tras ellos, los empiristas: que las definiciones son meramente conjeturales y que sólo la observación y la experiencia pueden dictaminar sobre su adecuación a la realidad.

El criterio de las ideas claras y distintas es, en principio, dar por válida la intuición intelectual. "Decir que un atributo está contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, es lo mismo que decir que dicho atributo es verdadero con relación a esta cosa, y que se puede asegurar que en ella está" (9), y "Todo cuanto puede abstraerse a la idea de una cosa permaneciendo intacta su esencia, no pertenece a la esencia de esa cosa" (10).

Espinosa recoge esta misma idea como axioma en sus PP: "Lo que puede suprimirse de una cosa, sin suprimir su integridad, no pertenece a su esencia; lo que, en cambio, si se suprime, se destruye la cosa, constituye su esencia" (11). Está aquí supuesto que, como había enseñado Aristóteles (12), los hombres tienen en común las ideas o conceptos, aunque los expresen con palabras distintas en los diversos idiomas. Pero también está sobreentendido que la "*resolutio*" o análisis del concepto alcanza, también para todos los hombres, los mismos resultados.

Me parece que puede considerarse esta presunción como el rasgo característico y diferencial del racionalismo. El análisis del concepto está dado en la intuición del mismo, de modo que no puede suprimirse ni añadirse ninguna de las notas del concepto o atributos esenciales, sin que éste quede alterado y falseado: de ser verdadero -lo propio de la intuición- pasa a falso. Podríamos decir que los atributos o notas esenciales del concepto son como los factores primos en que se descompone un

número entero: siempre son los mismos con independencia del sistema de numeración en que lo expresemos.

Esto supuesto, siempre es posible determinar si en una proposición la noción del predicado está o no contenida en la noción del sujeto. Basta analizar ambos conceptos en sus notas o atributos. Siempre se puede así decidir si se trata de una proposición analítica o sintética, si partimos de claros conceptos.

Esa presunción que fue, sin duda, asumida y convertida en clave metodológica por Descartes, no juega sólo en los racionalistas del siglo XVII; en realidad está presente en todo el intelectualismo medieval y, en última instancia, depende de la intuición intelectual que subyace a la concepción aristotélica de la ciencia. Puede servirnos de ejemplo el siguiente texto de Tomás de Aquino: "Algo se dice necesario de dos maneras: de forma absoluta o por una suposición. Se dice necesario algo por la relación de los términos: bien porque el predicado está en la definición del sujeto, como es necesario que el hombre sea animal; o porque el sujeto está contenido en la definición del predicado, como es necesario que un número sea par o impar. De esta manera no es necesario que Sócrates esté sentado. Por ello no es necesario de forma absoluta, pero puede decirse necesario por una suposición: supuesto que esté sentado, es necesario que esté sentado mientras está sentado" (13).

Para Espinosa, además, la intuición intelectual -el conocimiento de tercer tipo o conocimiento intuitivo- va a jugar un papel muy especial dentro de su gnosología. Pero sin alterar, sino reforzando, los planteamientos cartesianos con respecto al análisis conceptual. Así que podemos señalar que el racionalismo de Espinosa consiste, en primer lugar, en suponer que las ideas -no las imágenes- que la mente concibe clara y distintamente, contienen los atributos o rasgos esenciales de las cosas a las que esas ideas representan o refieren. Esto es: que la intuición intelectual es certera.

Y su garantía no proviene de contrastación empírica alguna, ya que es un axioma que "*Idea vera debet cum suo ideato convenire*: la idea verdadera debe convenir con la realidad de la que es idea" (14); sino de un criterio deductivo. En esto el racionalismo de Espinosa no se diferencia del de Descartes y por ello no puede decirse que sea más o menos absoluto que el de aquél.

Además, Espinosa supone que los atributos dan razón del contenido total de la substancia, de modo que tras lo que ellos muestran no puede quedar un transfondo, opaco al intelecto, que sea el soporte real

-suppositum- de las características de las cosas, que nosotros percibimos como sus cualidades. Pues ese soporte son las cualidades primarias que derivan inmediatamente del atributo. La substancia es, por tanto, perspicua para el intelecto.

En este punto el cartesianismo se había distanciado de la tradición aristotélica. La composición de materia y forma de la substancia, teniendo en cuenta el carácter ininteligible de la primera, daba al compuesto *-suppositum-* un fondo de ininteligibilidad. Este aspecto había sido destacado por el nominalismo, que sostenía que no conocemos más que los accidentes de las cosas y no las sustancias. En algunas corrientes neoplatónicas, en cambio, se habla de una “materia inteligible”, lo que está presente también en alguno de los diálogos herméticos.

Descartes, al recoger la distinción entre cualidades primarias y secundarias, ciertamente que había reconocido que “es evidente que cuando decimos a alguien que estamos percibiendo colores en los objetos, lo que decimos es que estamos percibiendo un no sé qué en esos objetos, de lo que ignoramos la naturaleza, pero que causa en nosotros un cierto sentimiento claro y manifiesto que se llama percepción de color”(15).

Pero no significa eso que la substancia extensa no sea patente al intelecto bajo el atributo de la extensión. Porque está implícito el supuesto de que si conociéramos de forma exhaustiva la estructura del objeto coloreado y la de nuestro órgano de la visión, podríamos dar cuenta exacta de los procesos mecánicos subyacentes que provocan por el influjo del cuerpo coloreado en nuestra vista la sensación de color y de ese color en concreto, puesto que las únicas leyes reguladoras de todo proceso en el mundo físico son las leyes mecánicas.

“La naturaleza de la materia o del cuerpo en general no consiste en que sea una cosa dura, o pesada, o coloreada, o que afecta a nuestros sentidos de cualquier otro modo, sino solamente que es una sustancia extensa en longitud, anchura y profundidad... Su naturaleza consiste sólo en eso, en que es una sustancia que tiene extensión”(16). “Las cualidades secundarias era subjetivas; sólo la extensión y el movimiento tenían una existencia objetiva; y todas las propiedades que observábamos en la materia se debían a la diversificación de la materia original, por influjo del movimiento y a su subsiguiente agregación en cuerpos de varias clases” (17).

En este punto tampoco hay diferencia alguna entre el planteamiento de Descartes y el de Espinosa. El racionalismo de Espinosa no

implica un conocimiento exhaustivo de nada. Las ideas adecuadas son verdaderas pero no son, en sentido técnico, comprensivas. Es decir: no contienen todo lo que de inteligible hay en el objeto, pues el conocimiento comprensivo es sólo propio de Dios: en el caso de Espinosa el conocimiento contenido en la totalidad infinita de la idea.

Las imágenes son fuente de error no porque en sí mismas sean algo misterioso o de origen inescrutable, pues se rigen por los principios mecánicos de toda otra realidad, sino porque no podemos alcanzar un conocimiento detallado de la complejísima estructura mecánica que las conforma.

Tampoco se puede decir que para Descartes el concepto de Dios no sea claro y distinto, de modo que se diferenciara en eso de Espinosa. Así responde a una objeción de Gassendi basada en la incapacidad humana de comprender lo infinito: “Como es suficiente conocer una figura limitada por tres líneas, para tener idea completa de un triángulo; así es suficiente entender *rem nullis limitibus comprehensam, ut vera et integra idea totius infiniti habeatur* una cosa no limitada por nada, para tener una idea verdadera e íntegra del infinito pleno”(18).

Es verdad que “por lo que se refiere a la cuestión de la cognoscibilidad de la esencia divina, el pensamiento de Descartes es sobremanera desconcertante. Por una parte apela a una pseudo-analogía entre Dios y las sustancias creadas que le acerca al antropomorfismo; por otra propugna un conocimiento inmediato de la idea de Dios fielmente representativa de la esencia del mismo, lo que le acerca al ontologismo, y por otra, finalmente, al declarar la acción divina fuera de toda norma, sienta las bases del más absoluto agnosticismo”(19), pero con todo, “son innumerables los textos que podremos aducir aquí para demostrar que la idea de Dios es, para Descartes, una idea clara y distinta”(20).

Pero con un planteamiento inconsecuente, que Espinosa procurará remediar en su sistema: “lo que verdaderamente llega a desconcertar es que, junto a esto, admite Descartes una absoluta transcendencia de Dios más allá de los límites de toda inteligencia”(21). Esa transcendencia divina se manifiesta en especial, como señala con acierto García López, en una libérrima voluntad divina, de la que depende no sólo toda realidad, sino también las verdades eternas. “A mí me parece que de ninguna cosa debe decirse que no puede ser hecha por Dios, pues como quiera que toda la esencia de la verdad y del bien dependen de su omnipotencia, yo no me atrevera a decir que Dios no puede hacer un monte sin valle y que uno y dos no sean tres, y lo único que digo es que

Dios me ha dado un entendimiento de tal naturaleza, que no puedo concebir un monte sin valle y que uno y dos no sean tres” (22).

Obsérvese que esa afirmación invalida su argumento ontológico, que se basa en que la existencia se desprende de la esencia divina con la misma o mayor evidencia con que percibimos que no puede darse monte sin valle o triángulo sin que los tres ángulos sumen dos rectos. *Circulum commissum*, como ya apuntaron sus contemporáneos.

Un desarrollo consecuente y riguroso de estas ideas llevaría a la conclusión, más allá de la posición voluntarista de Duns Escoto, de la total equivocidad entre Dios y las criaturas, como sostenía la tradición islámica y en lo que había insistido Maimónides. En efecto, a esa conclusión llevará Espinosa esa postura en la famosa argumentación *ad absurdum* donde alude a la constelación “*canis*” .

Después de probar que sólo Dios es causa libre(23) en un escolio a la proposición, quiere refutar la concepción tradicional de la libertad en Dios, según la cual *ad Dei naturam summum intellectum et liberam voluntatem pertinere*: pertenece a la naturaleza de Dios un intelecto perfecto y una libre voluntad. Si el intelecto perteneciera a la naturaleza de Dios, entonces sería anterior a las cosas y su causa, como “lo entendieron quienes aseguraron que el intelecto la voluntad y la potencia de Dios eran una y la misma cosa”(24). Esto es que en la simplicidad divina todos los atributos se identifican.

Pero como la causa difiere del efecto precisamente en lo que causa -estamos en el supuesto de una causalidad no inmanente(25)- el intelecto divino, y lo mismo pasa con la voluntad, que causa tanto la esencia como la existencia del nuestro, “*toto coelo differre deberet*: tiene que diferenciarse totalmente del nuestro”(26) y no coincidir en nada excepto el nombre, como la constelación “*canis*” con el animal que ladra, tesis explícitamente mantenida, entre otros, por Maimónides(27) y que Descartes debiera haber derivado, también, de sus supuestos.

Ahora bien, la transcendencia divina se manifiesta en la creación. “En esto consiste la diferencia entre crear y engendrar; crear es producir una cosa “*quoad essentiam et existentiam simul*”: tanto en su esencia como en su existencia también. Mientras que engendrar se dice cuando produce “*quoad existentiam solum*”: sólo con respecto a la existencia. No se puede decir en verdad que eso que llamamos creación haya tenido lugar jamás.”(28) Pero la creación implica que el “efecto no puede asimilarse a su causa ni en cuanto a la esencia ni en cuanto a la existencia” (29).

Por tanto, la naturaleza de Dios caería fuera de nuestra experiencia, sólo podríamos saber de Él que es o existe como causa, pero no podríamos conocer su naturaleza, ya que no hay razón de semejanza ni conmensurabilidad alguna entre lo infinitamente perfecto y lo finito y entre la causa total y sus efectos. “Cuando esto sucede no entendemos nada de la causa, salvo lo que consideramos en el efecto: lo que se hace manifiesto por los términos generalísimos con que la aludimos, así p. ej.: luego existe algo; luego se da alguna potencia, etc.” (30).

Espinosa evita que esta crítica sea aplicable a su propio planteamiento distinguiendo, por un lado, entre las nociones que con verdad se pueden predicar de Dios, aquellas que son atributos, esto es: “lo que el entendimiento percibe de la substancia como constituyendo su esencia”(31) de los propios, es decir: las que expresan características o propiedades de la esencia. Y, por otro lado y en dependencia de lo anterior, por la afirmación de que la causalidad divina es causalidad immanente.

“Cuando Spinoza vuelve realmente la espalda a la tradición es cuando afirma que Dios es una sustancia constituida por una infinidad de Atributos...Si es cierto que toda determinación es negación, es necesario decir, en algún sentido, que en cada atributo hay negación... Dios, por el contrario, es positividad absoluta, afirmación pura y sin restricciones” (32)

Bajo el influjo del dualismo cartesiano, del atributo pensamiento, que es pura actividad pensante, Espinosa considerar como primer efecto la idea, que no se identifica con el atributo, del que procede, sino que deriva de él como modo infinito inmediato. Esta idea, en cambio, no es discernible de la afirmación de realidad que contiene. No hay distinción entre intelecto y voluntad como potencias, sino que la idea infinita contiene también una afirmación de la existencia del objeto, que es Dios mismo. No hay, por tanto, dos modos: idea y afirmación de la existencia real de su referente -intelecto y voluntad- sino sólo idea, modo único derivado inmediatamente del atributo pensamiento, del que deriva, a su vez, el amor.

Entendimiento-voluntad y amor pertenece a la “*natura naturata*”, no a la “*natura naturans*” y son modos determinados que no pueden ser considerados como libres. En efecto, nadie atribuye libertad al intelecto infinito. Dios simplemente se conoce a sí mismo y en ese conocimiento se incluye todo. Mientras que el entendimiento y la voluntad humanos son un modo finito de ese modo infinito, determinado causalmente y que comparte con él la misma definición; no hay equivocidad ni analogía sino univocidad.

Por otra parte, la inmanencia de la causalidad divina dependerá de su concepción de la esencia divina. Mientras en el KV la inmanencia pretendía probarse como consecuencia de la perfección de Dios, en la E se probará partiendo de la unicidad de la substancia. Si sólo puede existir una substancia, que es Dios, (E I, P 14) todas las cosas tendrán que ser modos de los atributos de esa sola substancia, es decir ser en Dios y, en consecuencia, Dios como causa tendrá que ser causa inmanente (E I, P 18) y no transitiva.

La afirmación de que toda actividad divina es inmanente, determina, a su vez, que la noción de "*causa sui*" adquiera en Espinosa una significación muy distinta a la que tenía en Descartes. En aquél el "*Ens Realissimum*" es autosuficiente, como consecuencia de la perfección de su naturaleza.

La autosuficiencia estaba ya prefigurada en la noción de substancia: "*res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*: lo que existe de modo que no necesite de ninguna otra cosa para existir"(33) y que pronto se da cuenta que en rigor sólo es aplicable a Dios, "pues substancia que no necesite en absoluto de ninguna otra cosa sólo puede darse una, Dios. Todas las otras nos damos cuenta que sólo por su concurso pueden existir"(34). Precisamente esa noción de substancia (E I, def. 3) estará a la base de todo el sistema de Espinosa.

La autosuficiencia del "*Ens Realissimum*" se manifestaba en el hecho de que en Dios la existencia deriva de su esencia, es decir es un ser que no puede concebirse si no es como existente. Así lo había entendido toda la tradición medieval desde al-Fârâbî, que definía a Dios por la existencia necesaria. Y se hace explícita en las diversas formulaciones del llamado "argumento ontológico".

En Espinosa también "*causa sui*" tiene todas esas connotaciones. La definir como "*id cuius essentia involvit existentiam; sive id cuius natura non potest concipi nisi existens*: aquello cuya esencia contiene la existencia, o que no puede concebirse sino como existente"(35).

Pero, en razón del carácter inmanente de toda la actividad divina, "*causa sui*" significará también que *eo sensu*: en ese mismo sentido en que se dice "*causa sui*" debe decirse también "*causa omnium*", esto es: causa universal. Las cosas, por tanto, no pueden ser sino modos de los atributos divinos (E I, P 25 cor).

En Dios, en consecuencia, la potencia por la que es causa de todas las cosas, es su misma esencia, por la que es "*causa sui*" (E I, P 34) y no se puede distinguir en la actividad divina entre "*acciones ad intra*" -inmanentes y constitutivas de la intimidad divina- y "*ad extra*" -la creación-, porque estas últimas no existen.

La distinción entre causa unívoca, propia de los seres de la naturaleza, y análoga, propia de los seres espirituales o libres(36), nos permite -por fin- situarnos en lo que es peculiar del sistema de Espinosa y rasgo diferencial con respecto a los otros planteamientos racionalistas.

En Espinosa no hay causalidad analógica. Toda la causalidad es unívoca. Eso es garantía de que podemos transitar desde nuestra experiencia de modos finitos, *natura naturata*, a la naturaleza divina, *natura naturans*, y desde la naturaleza divina a nuestra experiencia con los mismos conceptos unívocos, sin otra diferencia que la que se establece entre lo finito y lo infinito.

Bien es verdad que entre finito e infinito no hay conmensurabilidad o proporción alguna. Por eso la causa de un modo finito es otro modo finito y la de éste, otro y así hasta el infinito, sin que nunca se alcance, como término, a Dios como causa próxima (E I, P 28) Pero, a su vez, todos los modos finitos, tomados en conjunto, forman el modo infinito, del que sí que Dios es causa inmediata.

Por eso "Dios no puede decirse propiamente causa remota de las cosas singulares, si no es para distinguirlas de aquellas otras que produce de forma inmediata -los modos infinitos-"(37). Por tanto, ya se trate de modo infinito o finito la causalidad es unívoca, bien produciendo un modo en el atributo, bien produciendo una cosa particular o modo finito, que es una parte del modo infinito.

Si volvemos nuestra atención al texto inicial, tomado de Gueroult, podemos señalar que si se puede hablar de racionalismo absoluto -dejando aparte la cuestión de qué puede significar aquí '*absoluto*' y entendiendo por la expresión racionalismo peculiar o más acusado- o si hablamos de "total inteligibilidad" de Dios y de toda la realidad, es porque en su sistema se excluye toda explicación causal que no sea unívoca.

Pero para que en su sistema, que es omnicompreensivo, sea posible atenerse a explicaciones causales unívocas, es preciso que se operen tres reducciones en su concepción de la naturaleza.

En una primera reducción Dios se identifica con la naturaleza total del universo. No existe un ser que trascienda al universo observable e infinito.

En una segunda reducción, la naturaleza se identificará con sus manifestaciones observables. No existe ningún reducto marginal inaccesible al intelecto, pues, como hemos visto, el atributo hace patente todo contenido de la substancia.

Y, finalmente, una explicación reductiva del comportamiento humano. Los actos humanos están causalmente determinados y se rigen por las mismas leyes -leyes mecánicas para el atributo extensión; esto es: para el cuerpo- que rigen la naturaleza general y todos sus seres, animados e inanimados. No existe un principio operativo independiente de las leyes generales de la naturaleza: un Dios que pudiera obrar milagros y una espontaneidad causal en el hombre, como manifestación de su libertad.

En esas condiciones, se puede sostener la inteligibilidad exhaustiva de los procesos de la naturaleza y en la naturaleza. Aunque una intelección total, solo se alcance, como hemos apuntado, en el intelecto infinito y no en el hombre, que es una parte del intelecto y no todo. Aunque la parte más rica en contenido, por su mayor complejidad estructural, según la vieja tesis del *homo microcosmos*.

"La potencia del agente unívoco se manifiesta toda en su efecto... Pero la potencia del agente no unívoco no se manifiesta toda en la producción de su efecto... Es manifiesto que Dios no es un agente unívoco, pues nada puede convenir con Él ni en género ni en especie....por tanto, su efecto siempre es menor que su potencia. No es necesario que se manifieste la infinita potencia de Dios en producir un efecto infinito. Incluso aunque no produjera ningún efecto, no por eso quedaría frustrada su potencia. Porque queda frustrado lo que no alcanza el fin al que se ordena, pero la potencia de Dios no se ordena a su efecto como a su fin, sino que más bien es ella el fin de su efecto"(38).

Tenemos aquí la réplica en negativo de las tesis de Espinosa. Para quienes abogan por la "originalidad" de sus planteamientos un rotundo mentís, pues parece que el autor de este texto, los tuviera presentes, para refutarlos, cuatro siglos antes de que fueran formulados.

Se ha querido ver en el método *more geometrico* un rasgo peculiar del spinozismo y, en concreto, del racionalismo de Espinosa. Esta es la orientación de Röd(39), que señala como rasgos definitorios:

Su método *more geometrico*, el supuesto del carácter certero de la intuición y el apriorismo, que estaría ligado a un supuesto conocimiento de verdades absolutas -*Wahrheitsabsolutismus*-.

Ciertamente que el método 'axiomático-deductivo' no es un procedimiento habitual de exponer la filosofía y es posible - así me parece- que ni siquiera sea un método adecuado, pero tampoco es el primero ni el único en emplearlo. Además de que el uso de un método deductivo riguroso -deseable siempre que sea posible- no presupone de por sí adhesión especial a tesis racionalistas.

Quizá sea oportuno distinguir aquí entre el método empleado por Espinosa y la función que le es atribuida dentro de su sistema. Aunque no haya un tratamiento explícito del tema en su E, podemos espigar algunas observaciones -en especial de su TI- que nos permitirán apreciar la valoración que Espinosa hace del método -tal como él lo entiende- dentro de su sistema. Pero una cosa es su valoración y otra el método mismo que emplea. Si lo emplea correctamente su uso no deberá, en ningún sentido afectar a sus contenidos. Creo que no distinguir debidamente estos dos planos origina que se atribuya al método que sigue, propiedades que sólo serán aplicables al método en que piensa como una meta ideal.

Pero, en cualquier caso, la valoración del método que se desprende de sus sistema, se aplique al que efectivamente sigue o al que se propone idealmente, no altera sus condiciones de validez, que es lo esencial en cualquier método. Así que tanto por el método empleado -en no pocos casos deficiente- como por la valoración que de él se hace, no hay razón especial para calificar a Espinosa de racionalista.

Otra observación frecuente en la bibliografía es la de considerar manifestación de su racionalismo una supuesta confusión entre el orden lógico y el óptico(40), de la que, se supone, dependería su determinismo. Es cierto que Espinosa sostiene que todo acontecimiento está mecánicamente determinado. Pero eso no exige supuestos racionalistas.

También es verdad que para Espinosa en el plano del pensamiento las ideas se originan por derivación unas de otras, pues "*mentis enim oculi sunt ipsae demonstrationes*: los ojos de la mente son las demostraciones"(41) y que esa es la "causalidad peculiar" del atributo pensamiento, y que esa originación tiene que corresponderse isomórficamente con los procesos reales. Pero eso sucede también con toda demostración en que están implicadas, como premisas, relaciones causales. Si las premisas son proposiciones que se refieren a causas, en las con-

clusiones tendremos proposiciones que se refieren a los efectos de aquellas causas. Y si las causas propuestas en las premisas son causas deterministas, las conclusiones nos remitirán a efectos necesariamente derivados de aquellas causas. No tiene por qué darse confusión alguna entre el orden formal de la derivación y el orden real de la causalidad.

Es cierto que no reconoce una originación espontánea subjetiva y libre de ideas en la mente humana. Para quien piense que las ideas dependen de su libre voluntad, en este caso dirigida a pensar o generar pensamientos, puede resultarse extraña, contraria a la experiencia y falsa la postura de Espinosa. Pero no por eso implica una confusión entre el orden lógico y el de los procesos reales.

Si el hombre no es sujeto de pensamiento, sino que su mente es una idea compleja, la estructura de esa idea sólo podrá ser analizada en términos de contenido de la idea u objeto, pues no existen *-ex hypothesi-* determinaciones subjetivas.

Pero tampoco en ese análisis es necesario confundir el orden lógico -es decir: la relación entre los términos- con las relaciones de los términos con sus referentes reales, ni con las relaciones reales, causales, de los objetos entre sí. De hecho Espinosa no las confunde.

"En definitiva juega con la idea de que cada verdad... es absolutamente necesaria, de modo que éste es el único mundo posible. Pero eso no significa que cada verdad pueda ser conocida *a priori*; y estoy inclinado a creer que Espinosa siempre distingue entre verdades que pueden ser establecidas por medio de un análisis conceptual y las que sólo podemos conocer por medio de una mirada al mundo."(42)

En efecto, las ideas adecuadas no pueden derivarse simplemente de la Idea de Dios, sino que dependen también de la experiencia: "Con respecto a si de la sola noción de extensión se pueden demostrar *a priori* toda la variedad de las cosas, creo que ya te mostré que es imposible"(43).

Esa postura, en cambio, sí que se podrá atribuir a Leibniz que, al menos en programa, sostiene que: "Siempre, en todas las proposiciones afirmativas, ya sean necesarias o contingentes, universales o particulares, el concepto del predicado está abarcado, de algún modo, por el del sujeto, *praedicatum inest subiecto*, en caso contrario no sé qué es la verdad"(44).

NOTAS

- (1) Gueroult, M., *Spinoza: Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne 1968, p.12.
- (2) Edgar, William J., "Continuity and the Individuation of modes in Spinoza's Physics", p. 85, en: Wilbur, James B. (ed.): *Spinoza's Metaphysics: Essays in critical appreciation*, Assen/Amsterdam, van Gorcum, 1976, pp. 85-105.
- (3) Cottingham, John, *El racionalismo*, Barcelona, Ariel, 1987, p. 26.
- (4) Cfr. Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic*, Londres, Gollancz, 1936.
- (5) Wittgenstein, *Tactatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, *Werkausgabe* Band I p. 85: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen".
- (6) Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 357.
- (7) Quine, W.V.D., "Dos dogmas del empirismo", en: *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962, p.70
- (8) Arnauld, A. y Nicole, P., *La logique ou l'art de penser*, París, Flammarion, 1970, p.87.
- (9) Descartes, *Respuestas a las 2^{as} objeciones* (AT VII, p. 166).
- (10) Descartes, *Meditaciones Metafísicas* VI.
- (11) PP II, ax 2 y KV I, 1 nota "Todo lo que vemos de forma clara y distinta que pertenece a la esencia de una cosa, podemos afirmarlo con verdad de la cosa".
- (12) Aristóteles, *De Interpretatione*, 16 a.
- (13) "*Necessarium dicitur aliquid dupliciter: scilicet absolute, et ex suppositione. Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum: utpote quia praedicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subiectum est de ratione praedicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel impar. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione: supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet*" Tomás de Aquino *S.Th.* I, q 19 a 3.
- (14) E. I, Ax. VI

- (15) Descartes, *Les Principes de la Philosophie* I, 70.
- (16) Descartes, *Principia philosophiae*, II, 4
- (17) Crombie, *Historia de la Ciencia*, op. cit. vol. II, p. 271.
- (18) Descartes *5^{as} Respuestas*, 8 (A T VII, p. 368)
- (19) Garcia Lopez. Jesús, *El conocimiento de Dios en Descartes*, Pamplona, Eunsa, 1976 pp. 133-134,.
- (20) Garcia Lopez, *El conocimiento*, op. cit. pp.137-138.
- (21) Garcia Lopez, *El conocimiento*, op. cit. pp.136-137.
- (22) Descartes, *Carta a Arnauld* A.T. VI, p. 223-224.
- (23) E.I., P.17 cor. II.
- (24) E.I., P.17 sch.
- (25) Cfr. KV. I, 2,23 “Por otra parte hemos afirmado.. que nada existe fuera de Dios, y que es una causa inmanente, Padecer, cuando agente y paciente son distintos, es una imperfección manifiesta... lo que no puede suceder en Dios que es perfecto.”
- (26) *Ibidem*.
- (27) Maimonides, *Guía*.. op. cit. I c.60, p. 170. “Necesariamente, pues, tendrás que desembocar en una idea negativa; porque al afirmar que Él “conoce” una sola ciencia, mediante la cual -invariable y no múltiple- sabe todas las cosas múltiples y variables, constantemente renovadas, sin que le sobrevenga una nueva cognición, y que Su conocimiento de una cosa antes de que ella exista y una vez existenciada y después de haber cesado de existir, es una misma e inmutable, ciertamente aseveraste que Él posee una intelección que no es como la nuestra. Está claro, por tanto, que has elaborado negaciones”.
- (28) KV. I. 2 nota 4.
- (29) *Ibidem*.
- (30) TL (G II. p. 10 nota).
- (31) E.I., def IV.

- (32) Zac, Sylvain, "Spinoza", en: Belaval, Yvon, *Historia de la Filosofía...* op. cit. vol. VI. (pp. 90-126) p.99.
- (33) Descartes, *Principia* I, 51.
- (34) *Ibidem*.
- (35) EI, def. 1.
- (36) Cfr. Alvira, T., Clavell, L. y Melendo, T. *Metafísica*, Pamplona, Eunsa, 1982, p. 205.
- (37) E.I. p, 28 sch.
- (38) Tomas de Aquino, *Summa Theologica* I, q 25 a 3 ad 2um.
- (39) Röd, Wolfgang, "Die Grenzen von Spinozas Rationalismus", en: Gianconti, Emilia (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita* (Atti del Congreso Urbino X-82), Napoli 1985, pp. 89-111.
- (40) Cfr. Morales, Carlos, *Baruch Spinoza: Tratado Teologico-Politico*, Madrid, Magisterio Español, 1978, p. 23. "Para Espinosa la idea de Dios es la primera tanto en el plano lógico como en el ontológico" Fraile, Guillermo, *Historia de la Filosofía*, Madrid, BAC, vol. III, p. 608. "En Dios coinciden el orden lógico y el ontológico ... Es un paralelismo entre el orden lógico y el ontológico que va mucho más lejos que el de Descartes y Malebranche".
- (41) E.V. p. 23 sch.
- (42) Bennett, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, C. U. Press, 1984, p. 23
- (43) Ep. 73 (G.IV, p.334).
- (44) Leibniz "Carta de VII-86", en: Matson H.T., *The Leibniz-Arnould Correspondence*, Manchester, MUP, 1967, p. 63.