

Spinoza y los límites de la imaginación

Spinoza and the limits of the imagination

Luis FRANCO GARRIDO

l_francog@hotmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

El presente trabajo recorre el *Tratado de la reforma del entendimiento* a partir de la diferencia entre entendimiento e imaginación. En este itinerario se pretende aquilatar la diferencia esencial entre la idea verdadera y las ideas de nuestra imaginación, donde se discriminan las tareas de ambas facultades y donde se fundamenta la epistemología spinozista, apoyada en la teoría del paralelismo.

Palabras claves: método, imaginación, entendimiento, idea verdadera, idea ficticia, etc.

Abstract

The present work covers the *Treatise on the Reform of Understanding* from the starting point of the difference between understanding and imagination. This itinerary tries to assess the essential difference between the true idea and the ideas of our imagination, where the functions of both faculties are discriminated and where Spinoza's epistemology is founded, based on the theory of parallelism.

Keywords: method, imagination, understanding, true idea, fictitious idea, etc.

Al menos en tres ocasiones Spinoza conjura, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, las sombras y los temores que acechan al conocimiento. Estos tres puntos son claves en la exploración “del camino por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento de las cosas”. Spinoza pretende en esta obra, como anuncia el título completo, ahuyentar las sombras que rodean la teoría de la verdad a partir de un método que atienda, única y exclusivamente, al entendimiento mismo, halle con arreglo a su sola naturaleza, sin considerar otra *cosa*, la regla de producción de la verdad, de manera que pueda mostrar así la potencia de nuestros pensamientos.

La primera ocasión o el primer hiato aparece cuando en el *Tratado de la reforma del entendimiento* Spinoza, tras exponer la diferencia entre la idea verdadera y la idea ficticia, afirma: “No habrá que temer, pues, en modo alguno, que finjamos algo, a condición de que percibamos clara y distintamente la cosa”¹. El segundo llega tras exponer la distinción entre la idea verdadera y la falsa, donde Spinoza denuncia los peligros de la imaginación y los engaños a los que nos conducen las abstracciones. Allí, una vez más, el *Tratado de la reforma* aleja las sombras: “Nosotros, en cambio [a diferencia de quien se deja arrastrar por las abstracciones], si procedemos del modo menos abstracto posible y comenzamos lo antes posible por los primeros elementos, es decir, por la fuente y origen de la Naturaleza, no habremos de temer en absoluto tal engaño”². De este último, del engaño que produce la *imaginación* a través de las abstracciones, Spinoza nos confirma que es el más grave, pues lo que implican estas abstracciones, y las consiguientes generalizaciones, es el enroque de las producciones de la imaginación por las expresiones innatas del entendimiento: “en cuyo caso, en tanto no se distingue lo distinto de lo confuso, se mezcla la certeza, es decir, la idea verdadera con las no distintas”³. La gravedad de esta confusión atañe entonces al orden entero de la Naturaleza, y la caída en este error, en este desorden mayúsculo, deriva en una pérdida de potencia o en una merma de la capacidad del sujeto, en la deriva del *conatus* dentro de los mares de la ignorancia y la superstición, ya que dicho error supone considerar la Naturaleza como un ser abstracto con el consiguiente peligro de proyectar en ella nociones trascendentes como el Bien y el Mal, que en nada, en ninguna cosa, incumben a sus leyes fijas y que tan sólo sirven para pervertir sus relaciones intrínsecas, distorsionando así *el ritmo sincopado de sus reglas inmanentes*.

El tercer, y último corte, lo encontramos cuando hacia el final del *Tratado* Spinoza resume el camino recorrido en los siguientes términos: “De ahí que, en la medida que fue posible al comienzo, hemos adquirido cierto conocimiento de nuestro entendimiento y una norma tal de la idea verdadera que ya no tememos confundir lo verdadero con lo falso o con lo ficticio”⁴. En efecto, esta última afirmación cuya finalidad es conjurar el temor inicial engloba las dos anteriores, pues hace alusión al modo en que hemos de evitar tanto el engaño o falsedad como la ficción; esto es, siguiendo la norma de la idea verdadera. Y sin embargo, esta tercera ocasión añade algo nuevo cuando recapitulando Spinoza afirma que “en la medida que fue posible al comienzo, hemos adquirido cierto conocimiento de nuestro entendimiento”, de donde puede deducirse que el temor acompañaba, y acompaña, desde el principio al entendimiento y que, a su vez, al conocer los mecanismos del propio entendimiento, sus fuerzas y sus potencias, somos capaces únicamente por éste de disipar las sombras que se ciernen sobre nosotros. Al fin y al cabo, no podemos obviar, como explicaba Deleuze en uno de sus bellos comentarios a Spinoza, que siempre “conocemos los cuerpos por su sombra sobre nosotros, y nos conocemos a nosotros mismos y nuestro cuerpo por nuestra sombra”⁵.

1 Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, § 62; trad. cast., Atilano Domínguez, Alianza Editorial, 2006 [1ª ed. 1988]; desde ahora: *TIE*.

2 *TIE*, § 75.

3 *TIE*, § 74.

4 *TIE*, § 85.

5 Deleuze, G., “Spinoza y las tres Éticas”, *Crítica y clínica*, trad. cast., T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 195-196.

Este comienzo, pues, al que se refiere Spinoza, y desde el que se ha ido conjurando el temor, apunta en dos direcciones. Por una parte, y sin salir del propio *Tratado de la reforma*, hacia el momento en que se anunciaba, no sin cierta inquietud, que se iba abandonar un bien que se tenía por cierto (debido a su naturaleza), por otro incierto (según su consecución), estableciendo así el fin y el objeto del método⁶. Pero por otra parte, y de manera más general, este inicio implica conocer las fuerzas de nuestro entendimiento, y en este sentido, el temor, las sombras, acompañan como una cantinela la teoría epistemológica de Spinoza. Así, los tres géneros de conocimiento que encontramos en la *Ética* irán diferenciándose según la luz de los cuerpos y siguiendo una progresión de claridad que comienza con el primer género de conocimiento donde sólo alcanzamos a ver las sombras o efectos de otros cuerpos sobre el nuestro, y que concluye en la luminosidad del tercer género, allí donde concebimos, precisamente, la estructura (*fábrica*) de los cuerpos. Ahora, es cierto que no hay que esperar a la *Ética* para encontrar esta existencia del temor y las sombras que despierta la imaginación en el entendimiento. Ya en el *Tratado de la reforma* los distintos modos de percepción muestran el vínculo entre las sombras y la luz que tiene lugar en el entendimiento. Una vez más encontramos al comienzo las sombras, pues éstas inundan la percepción “que tenemos de oídas o mediante algún signo” y aquella “que tenemos por experiencia vaga”. Observamos las sombras disiparse según vamos alcanzando un mayor grado de claridad; experimentamos cómo van difuminándose según se transita desde el conocimiento “de la esencia de una cosa a partir de otra cosa” hasta alcanzar, “finalmente, la percepción en que una cosa es percibida por su sola esencia”⁷ donde ya han desaparecido completamente estos fantasmas.

Ahora, estos temores, el de confundir la idea verdadera con la ficticia, el de perderse en la vaguedad de la abstracción cayendo en el error y el de mermar las fuerzas de nuestro entendimiento privilegiando la imaginación son conjurados en la segunda parte del *Tratado de la reforma del entendimiento*. En esta segunda parte, recordémoslo, Spinoza había proyectado “distinguir la idea verdadera de todas las demás percepciones y mantener apartada de ellas la mente”, “proporcionar las reglas para que las cosas desconocidas sean percibidas según dicha norma” y “fijar un orden para no fatigarnos con cosas inútiles”⁸. Pero el *Tratado* concluye cuando se está desarrollando el segundo punto y el método aparentemente deja de ofrecer lo que había proyectado. El discurso sobre el método concluye repentinamente. Esta interrupción que los comentaristas de Spinoza, sirviéndose de la “Advertencia” que acompaña la edición príncipe de la obra, achacan a la falta de tiempo⁹, creemos, en cambio, que está ligado a los temores y miedos que el método conjura y a un temor en especial, aún más profundo, presente durante todo el *Tratado* y que pone en cuestión la viabilidad del método.

6 Cfr., *TIE*, §6. Sobre este tránsito y la importancia de la comunidad en Spinoza véase: Moreau, P-F., “Nada hay más útil para el hombre que el propio hombre”, en *Spinoza contemporáneo*, ed. M. Galceran y M. Espinoza, Madrid, Tierradenedie editores, 2008, pp. 53-62

7 *TIE*, § 19.

8 *TIE*, § 49.

9 Recordemos que la “Advertencia” alude a la ocupación de Spinoza en otros asuntos y a su repentina muerte. Para el final precipitado del *Tratado de la reforma del entendimiento* la mayoría de los comentaristas coinciden en que el interés de Spinoza por el proyecto de la *Ética* motivó que dicha obra quedara inconclusa. Sin embargo, una razón técnica, filosóficamente hablando, que comentaristas de la altura de Gilles Deleuze aquilatan, siguiendo la estela de Martial Gueroult, localiza la interrupción del *Tratado* en que éste no puede continuar sin contar con el esclarecimiento del tercer género de conocimiento, donde se nos vuelve clara y distinta la esencia de Dios, de la naturaleza humana y de las demás cosas singulares. Para el cual todavía no se ha puesto de manifiesto el camino seguro que conduce al mismo, pues recordemos aquel principio donde se anuncia “un fin incierto”, una felicidad huidiza, pero infinita. Y esto debido a que Spinoza no ha encontrado todavía el vehículo hacia éste, pues, aún no han aparecido las nociones comunes que aseguran el tránsito y que sustentan la realidad (no el carácter ficticio) de las figuras geométricas. De ahí el corte repentino en el proyecto que había trazado el *Tratado*.

En efecto, esta parte metodológica del *Tratado* comienza con dos advertencias. La primera de ellas versa sobre la extensión empleada en el escrito en diferenciar la idea verdadera de las demás percepciones, debido, precisamente, a la relevancia de dicha diferencia, pues es “un asunto necesario” ya que “son muchos” los que no la discernen porque “dudan incluso de lo verdadero”¹⁰. La segunda advertencia aclara que no se va a tratar de la esencia “de cada percepción por su causa próxima”, esto, dice Spinoza, no concierne al método, sino a su filosofía. De modo que solo se trata de demostrar lo que “*exige el método*”; a saber, “cuál es el objeto de la percepción ficticia, falsa y de la dudosa y cómo nos libraremos de cada una de ellas”¹¹. Pero, ¿por qué el método, que es “el conocimiento reflexivo o la idea de la idea”¹², ha de explicar las percepciones que no son claras y distintas por su objeto y no por su causa próxima?, ¿qué ha ocurrido para que se abandone el carácter sintético reflexivo del método a favor, aparentemente, de un carácter analítico? Es necesario, pues, subrayar aquí el carácter peculiar de esta referencia al objeto, ya que, recordémoslo, el método ha de conducirse según la potencia de nuestro intelecto. Esta alusión al objeto ha de ser comprendida al margen de los presupuestos representativos de la *adaequatio rei ad intellectum* que prevalece en la teoría escolástica y cartesiana de la verdad, pues según apostilla en el texto Spinoza, el método hace referencia, por decirlo así, a un tipo de “objetos” que no encuentran correlación alguna, o adecuación, en la Naturaleza. Veremos cómo a lo largo del *Tratado* la diferencia que se establece, precisamente, entre *el objeto* de una idea verdadera dada, como puede ser la idea de círculo o esfera, y *el objeto* de las demás percepciones, es lo único que nos permite liberarnos de los temores y progresar según los pasos del método.

Ahora bien, el análisis de la idea ficticia se divide en dos partes según los dos órdenes *esencia* y *existencia* que van a dominar la ontología de Spinoza, ya sean conectados necesariamente, como en el caso de la substancia, o encadenados de forma contingente, como ocurre en los modos finitos. De ahí que la distinción entre esencia y existencia en Spinoza no sea real, sino tan solo modal, pues solo tiene lugar desde la perspectiva de la duración y no de la eternidad. La idea ficticia es analizada considerando esos dos órdenes: esencia y existencia. Es interesante anotar que la distinción de la idea verdadera respecto a las demás percepciones no comienza por la idea falsa, sino por la idea ficticia. Este inicio inesperado se esclarece si atendemos a que la verdad y la falsedad en Spinoza no dependen de la correspondencia con el objeto ideado. Esta cuestión de colocar en primer lugar la idea ficticia en el análisis nos lleva a pensar que los temores que conjura el método se encuentran en otro lugar. Pero además existe una segunda elección en la organización del análisis que Spinoza hace explícita, pues decide comenzar este por las ficciones que atañen a la existencia, ya que, según el propio Spinoza, “son las más frecuentes”¹³. Esta apostilla recuerda la necesidad de apoyarse en la experiencia, en la práctica, y resonará más adelante cuando se afronten “aquellas cosas que el vulgo suele decir que se fingen” o “aquellas que se dan por supuestas en las discusiones”¹⁴. Referencias, cual cabos, que atan el método a lo real. En lo que se refiere a las ficciones que atañen a la experiencia, Spinoza subraya que en éstas lo fingido es comprendido o concebido; los ejemplos que ofrece este pasaje del *Tratado* son tremendamente esclarecedores: “Yo finjo que Pedro, a quien ya conozco, va a su casa, viene a visitarme o cosas similares”¹⁵; “...

10 *TIE*, § 50. La afirmación de que esta diferenciación entre idea verdadera y el resto de las percepciones sea un «asunto tan necesario» se comprende porque la idea verdadera es el fundamento del método. Nótese que es la idea verdadera y no la adecuada, aunque la única diferencia entre ambas sea una distinción extrínseca, pues la idea verdadera remite al objeto del que es idea. En este sentido véanse las aclaraciones de Spinoza en sus carta a Tschirnhaus: Spinoza, *Correspondencia*, n.º 60; trad. cast., Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988; desde ahora, *Ep*.

11 *TIE*, § 50-51.

12 *TIE*, § 38.

13 *TIE*, § 52.

14 *TIE*, § 56-57.

15 *TIE*, § 52.

aunque sé que la Tierra es redonda, nada me impide, no obstante, decir a alguien que la Tierra es un hemisferio o como media naranja en un plato o que el Sol gira en torno a la Tierra...”; “... supongamos que esta vela que arde ya no arde, o supongamos que arde en un espacio imaginario o donde no existe ningún cuerpo.”¹⁶ En estos tres ejemplos, el objeto fingido (Pedro, la Tierra y la llama de la vela) es comprendido, aprehendido, pero además se da el caso que estos objetos tienen en común su posibilidad; esto es, es perfectamente posible, por ejemplo, que Pedro vaya o venga de acá para allá. Nada, en efecto, impide el trasiego de Pedro, pues está dentro de lo posible. De ahí la cláusula que establece Spinoza para la ficción: “Eso, repito, podemos fingirlo mientras no implique veamos ninguna imposibilidad o necesidad”¹⁷. Lo posible define una naturaleza que no implica de suyo la existencia. Y he aquí el hueco, el paso de lo posible a lo real, por el que se cuele la ficción. Sin esta fisura en la realidad que ofrece la actualización de las cosas, no habría lugar para la ficción. Pero el esfuerzo de Spinoza consiste en salvar esta fisura que hace peligrar la univocidad del sistema y que imposibilita, al menos en la vida del hombre, la perfección de la naturaleza humana, de la vida en común, al poner en riesgo las fuerzas del entendimiento. Por ambos motivos Spinoza completa la cláusula remitiendo la ficción al conocimiento y la posibilidad a Dios; pues, en este último caso, considerados en el plano ontológico, todos los modos, con sus posibilidades e imposibilidades, son necesarios desde la perspectiva de la eternidad. Mas, en el plano epistemológico, la posibilidad depende únicamente del entendimiento, ya que si las causas, que determinan que algo pase a la existencia, nos fueran conocidas no podríamos fingir nada acerca de ella. De ahí la conclusión de Spinoza: “que la ficción de que hablamos aquí no tiene lugar respecto a las verdades eternas”¹⁸.

La crítica de la ficción se apoya entonces en el papel corrector del entendimiento. Dicha función reaparece cuando Spinoza afronta las ficciones desde el lado de la esencia. En este punto se explicita el rol corrector del entendimiento: “cuanto menos entiende la mente y más cosas perciba, mayor poder tiene de fingir, y cuanto más entiende, más disminuye ese poder”¹⁹. La relación entre el entendimiento y la imaginación es siempre inversa, de forma que a mayor entendimiento menor será la fuerza de la imaginación. Del desconocimiento de las leyes de la Naturaleza se produce el desorden de la misma y la pasividad de los afectos del hombre que merman su capacidad de obrar. La diferencia entre la idea verdadera y la ficticia se establece entonces en el interior del entendimiento. Spinoza ha demostrado, a raíz de la investigación del objeto de las ficciones, que éstas se disipan cuando conocemos sus causas (caso de las que remiten a la existencia) o desaparecen cuanto más se entienda y menos se perciba por experiencia vaga o de oídas (caso de las que versan sobre la esencia). De modo que es el propio entendimiento el que discierne (compone o dirime) los límites para la ficción. Y es, precisamente, a raíz del caso de la ficción que Spinoza

16 TIE, § 56-57 respectivamente.

17 TIE, § 56.

18 TIE, § 54.

19 TIE, § 58. De ahí que Spinoza se enoje tanto cuando Hugo Boxel en la *Correspondencia* le pregunta sobre la semejanza de Dios y los espíritus o acerca de las propiedades de los espectros, ya que Boxel está trastocando el orden entero de la Naturaleza y la organización del conocimiento. Las respuestas de Spinoza son tajantes: “A su pregunta, de si acaso tengo de Dios una idea tan clara como del triángulo, le responderé afirmativamente; pero, si me pregunta si tengo de Dios una imagen tan clara como del triángulo, le contestaré negativamente: pues no podemos imaginar a Dios, pero sí entenderlo.” [Ep. 56, § 261] Y también: “En cuanto a los espectros y duendes, aún no ha llegado a mis oídos ninguna propiedad inteligible suya, pero sí fantasías que nadie puede comprender. Cuando usted dice que los espectros y duendes de aquí abajo [...] constan de una sustancia tenuísima, rarísima y sutilísima, parece hablar de telas de arañas, de aire o de vapores. Decir que son invisibles, equivale a decir, a mi juicio, qué no son, no qué son; a menos que quiera indicar que se hacen visible o invisibles, según les place, y que la imaginación no halla dificultad en ello, como tampoco en otras cosas posibles.” [Ep. 56, § 261].

afirma la imposibilidad de separar entendimiento y voluntad.²⁰ Así, pues, cuando el entendimiento atiende a una idea ficticia por su naturaleza, éste descubrirá que es ficticia, y lo contrario, si la idea es verdadera por su naturaleza, volviendo imposible cualquier mezcla o perversión en la serie de ideas.²¹ Es únicamente por la fuerza interna del entendimiento que los temores que nos turbaban son disipados. Estos procedían de la confusión que se da en la imaginación, o de la turbulencia que ésta produce en el entendimiento cuando elabora una composición, o cuando agrupa de manera aleatoria un excesivo número de elementos o partes de forma que se comprende algo de modo parcial; esto es, sin la *ratio* o la regla de su producción. De ahí que la diferencia entre la idea verdadera y la idea ficticia pueda ser establecida en términos de complejidad o simplicidad, ya que la idea verdadera es clara y distinta, mientras que la idea ficticia “no puede ser simple, sino que surge de la composición de diversas ideas confusas, que se refieren a distintas cosas o acciones existentes en la Naturaleza...”²².

Llegados a este punto, podemos afirmar que el temor presente en el método es eliminado a partir de la diferencia entre la idea verdadera y la ficticia. Allí, precisamente, donde todo depende, recordémoslo, de una diferencia interna, de un corte epistemológico que separa entendimiento e imaginación. Y sin embargo, aún podemos preguntarnos por la idea falsa y su diferencia con la idea verdadera. Spinoza es claro en este punto: no hay más diferencia entre la idea ficticia y la falsa que el *asentimiento*. La idea falsa, al igual que la ficticia, puede ser analizada desde la existencia o desde la esencia, y en ambos casos el resultado es el mismo: la fuerza del entendimiento desvela la naturaleza falsa de la idea, aunque en la idea falsa, a diferencia de la ficticia, no haya asentimiento²³. La falta de asentimiento nos permite reconocer la idea falsa. Ahora es la ausencia de las causas lo que nos lleva a afirmar algo sin tener conocimiento alguno sobre aquello que enunciamos. Esta delimitación de la idea falsa parece en un primer momento externa, pero una vez más se trata de una definición intrínseca, ya que la falsedad no viene determinada por la existencia del objeto representado por la idea, sino por el carácter mismo de la idea o de lo expresado por ella. Esta diferencia sutil entre *lo representado* y *lo expresado* por la idea es fundamental en el desarrollo del método. Una idea falsa es por ejemplo “si alguien dice que Pedro existe, pero no sabe que Pedro existe, ese pensamiento, respecto a ese tal, es falso o, si se prefiere, no es verdadero, aunque Pedro exista realmente”²⁴. En este caso se ve con claridad que lo representado es Pedro, y que a pesar de que exista, aquel que ha afirmado la existencia de Pedro sin tener conocimiento de ella, tiene una idea falsa. Esto es debido a que lo expresado por la idea es sólo el efecto de un encuentro que no ha llegado a tener lugar de otro cuerpo sobre el mío, *de modo que la propia idea carece de causa*. La idea es falsa no porque se desconozca lo representado por la idea —lo que implicaría una noción de verdad, y por lo tanto de falsedad, según la categoría de adecuación—, sino porque no responde a ninguna causa próxima. Para Spinoza la existencia de lo representado no interviene en la naturaleza de las ideas, es el contenido de la idea, su esencia formal, lo que

20 “Quizá alguien piense que la ficción tiene por límite la ficción y no la intelección, es decir, una vez que he fingido algo y haciendo alarde de cierta libertad, he afirmado que existe así en la realidad, eso hace que no pueda después pensarlo de otra forma.” *TIE*, § 58.

21 Véase la demostración por contradicción interna en *TIE*, § 60-61.

22 *TIE*, § 64.

23 “[...]al presentarse en la mente las representaciones [de una idea falsa], no se representan las causas a partir de las cuales puede colegir, como cuando finge, que no provienen de las cosas externas y que esa (idea) no es otra cosa que soñar con los ojos abiertos o estando despiertos.” *TIE*, § 66. En este parágrafo se da la segunda comparación de la confusión entre la idea verdadera y las otras percepciones a partir de la confusión entre el sueño y la vigilia.

24 *TIE*, § 69.

la convierte en un modo del pensamiento, lo que determina su naturaleza. Es la ausencia de ese encuentro con Pedro lo que establece que aquel que afirma su existencia posea una idea falsa. La idea ha de englobar, por lo tanto, el conocimiento de la causa²⁵.

A partir de aquí el *Tratado de la reforma del entendimiento* se acelera. Disipados, aparentemente, los peligros de la ficción por el método, el análisis de la idea falsa descubre el carácter expresivo de las ideas, o en el contexto del *Tratado*, el contenido de la idea de verdad o de la idea adecuada: “De lo anterior se sigue que existe en las ideas algo real...”²⁶. Pero ¿qué es esto real que afirma Spinoza para las ideas?, ¿cómo entenderlo? La idea, como se explicaba en la primera parte del *Tratado*, posee una esencia objetiva por la que le pertenece un “*ideatum*”, una cosa representada, pero también una esencia formal en tanto que puede ser objeto o “*ideatum*” de otra idea. Por decirlo así, la idea es un ser de razón cuando se la considera como representación de un objeto, pero es un ser real en tanto es un modo del pensamiento. De forma que si la idea verdadera y la falsa no pueden diferenciarse de manera extrínseca, la diferencia hemos de encontrarla en la naturaleza de la idea considerada desde la perspectiva del modo, es decir, como un ser real que tiene una *causa*.

Comprendemos ahora cuál es el motivo por el que se acelera el *Tratado*. Hasta ahora no había aparecido la cuestión de las causas para las ideas, éstas nos ofrecían el conocimiento del efecto por su causa, pero Spinoza se cuestiona ahora por la causa de la idea misma y no por la causa que se encuentra en la secuencia efecto-causa representada. Esto se aprecia con claridad cuando al diferenciar la idea verdadera de la falsa Spinoza afirma que dicha diferencia, al no ser extrínseca, no puede residir en la afirmación de que el pensamiento verdadero consiste en conocer las cosas por su causa próxima; es decir, no basta con que se “distinga mucho del pensamiento falso así” porque también es un pensamiento verdadero “aquel que implica objetivamente la esencia de algún principio que no tiene causa y que es conocido en sí y por sí”²⁷. La causa, pues, a la que ahora nos referimos, no es la de lo representado o “*ideatum*”, sino la de la idea. El problema consiste en que sin tener conocimiento de la causa de la idea, de la forma de las ideas verdaderas, nuestro entendimiento está sujeto a los encuentros, al ritmo fortuito del azar, guiado únicamente por la fortuna, ésta irá avanzando a partir de un efecto dado hacia una supuesta causa, pero en esta indagación, abocada a errar al faltar siempre la conexión firme y certera de la regla causal, desconoceremos siempre la causa próxima que engloba la idea y que la produce. Sin este conocimiento genético productivo –recordemos que *la definición* como dirá Spinoza más adelante ha de darnos la causa efectiva o próxima– nuestras ideas o pensamientos son pasivos, pues, se desarrollan a raíz de un choque o de un circunstancia concreta. En la carta 37, en contestación a Johannes Bouwmeester, encontramos este problema esencial al método: “Paso, sin más a su pregunta, formulada como sigue: ¿existe o puede existir algún método que nos permita avanzar, con paso firme y sin molestias, en el conocimiento de las cosas excelsas, o sucede más bien que nuestras almas, lo mismo que nuestros cuerpos, están sometidos al azar y que nuestros pensamientos están regidos por la fortuna más que por el arte? Creo responder satisfactoriamente a su pregunta, si muestro que debe existir necesariamente un método con el que podamos dirigir y concatenar nuestras percepciones claras y distintas y que nuestro entendimiento no está, como el cuerpo, sujeto al azar. Y esto consta del simple hecho de que una percepción clara y distinta o varias juntas pueden, por sí solas, ser causa

25 De igual forma hemos de comprender el ejemplo que da Spinoza para la idea de verdad: “Pues si un artífice concibe correctamente una obra, su pensamiento es verdadero, aunque esa obra no haya existido nunca ni siquiera haya de existir: el pensamiento es el mismo, exista o no exista tal obra.” *TIE*, § 69.

26 *TIE*, § 70. También en la *Correspondencia*, en la carta que Spinoza dirige a Tschirnhaus podemos leer: «Entre la idea verdadera y la adecuada no reconozco otra diferencia, sino que le termino *verdad* solo se refiere a la conveniencia de la idea con su objeto (*ideatum*), mientras que el término *adecuado* se refiere a la naturaleza de la idea en sí misma; así que no se da ninguna diferencia entre la idea verdadera y la adecuada fuera de aquella relación extrínseca.» *Ep. 60*, § 270.

27 *TIE*, § 70.

de otra percepción clara y distinta; aún más, todas las percepciones claras y distintas, por nosotros formadas, solo pueden provenir de otras percepciones claras y distintas, que ya tenemos, y no admiten ninguna otra causa fuera de nosotros”²⁸.

Destaca en esta carta además del aspecto epistemológico que concierne al método, su proyección práctica, ya que el método ha de proporcionar las claves para desarrollar pensamientos o ideas activas de modo que aumenten nuestra potencia de obrar y nos saque del dominio azaroso donde estaban insertadas nuestras ideas²⁹. Comprobamos ahora que el azar queda fuera de nuestro entendimiento en cuanto atendemos únicamente a su fuerza; es decir, al considerarlo de forma aislada dentro del atributo pensamiento, de manera que podamos acceder a sus leyes sin nada que empañe su naturaleza. Así, al observar la naturaleza del entendimiento encontramos la concatenación infinita de ideas claras y distintas, según la cual, unas ideas son causas de las otras. La secuencia de ideas remite únicamente a la naturaleza del entendimiento, y el poder de éste, una vez que el método lo ha librado de las influencias de la imaginación y de la memoria, se despliega en una cadena de ideas verdaderas. Por eso Spinoza afirma “que la forma del pensamiento verdadero debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y no admite como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento”³⁰. Respecto a la idea verdadera, pues, debemos poder encontrar su causa en el propio pensamiento sin relación –primera exigencia– con otros pensamientos y sin conexión –segunda exigencia– a un objeto exterior. La primera de estas condiciones requiere al menos una somera explicación: Spinoza afirma que la causa de una idea clara y distinta es otra idea clara y distinta, de modo que se establece una cadena en el entendimiento, pero la exigencia de no derivar la naturaleza de la idea verdadera de otro pensamiento hemos de entenderla como la necesidad de *concebir* la causa a partir del efecto, ya que el conocimiento va hacia las causas y no hacia los efectos; por decirlo así, marca el sentido en que hemos de recorrer la cadena de ideas. El ejemplo empleado aquí por Spinoza es el de la esfera. Este ejemplo responde a ambas exigencias: en primer lugar, no corresponde al concepto de esfera “ningún objeto en la Naturaleza”; y en segundo lugar, partimos de un efecto hacia su causa, de una idea dada, la de esfera hacia el “*semicírculo que gira en torno a su centro*”³¹. Es interesante anotar que en este punto el método se apoya en una ficción, pues fingimos por un momento la causa de un objeto que no tiene lugar en la Naturaleza; es decir, la definición o la génesis que se propone no es real ya que no se dan en la Naturaleza esferas producidas de este modo. Y aquí encontramos la parte más complicada de este *discurso del método*, el mayor temor o la sombra más oscura del mismo, pues se apoya en una ficción, en un ser geométrico que no tiene correlato en la Naturaleza para hacernos comprender la naturaleza de la idea verdadera y mostrarnos así cuál es la fuerza de nuestro entendimiento. Por eso Spinoza, a pesar de apoyarse en una figura geométrica para mostrar el poder del entendimiento insiste en el carácter genuinamente genético productivo que ha de tener la definición cuando reafirma la necesidad de explicar las cosas por su causa próxima. De modo que el círculo pueda ser comprendido, concebido, de forma dinámica y

28 La cita continúa: “De donde se sigue que las percepciones claras y distintas, que nosotros formamos, solo dependen de nuestra naturaleza y de sus leyes determinadas y fijas; es decir, que solo dependen de nuestro poder absoluto y no de la fortuna, a saber, de causas que, aunque actúan según leyes también determinadas y fijas, nos son desconocidas y ajenas a nuestro poder. Las demás percepciones confieso que dependen al máximo de la fortuna. De todo lo anterior se desprende cuál debe ser el verdadero método y en qué consiste primordialmente, a saber, solo en el conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza y sus leyes. Para conseguir este conocimiento es necesario, ante todo, distinguir entre el entendimiento y la imaginación, o sea, entre las ideas verdaderas y las demás, a saber, las ficticias, falsas, dudosas y, en general, todas las que solo dependen de la memoria.” [Ep. 37, § 188-189].

29 En Spinoza no hay que olvidar nunca esta doble perspectiva que vincula la teoría y la práctica. Así, a cada modo de conocimiento en la *Ética* le corresponde un modo de vida. En este sentido: Deleuze, G., *Spinoza. Immortalité et éternité*, cd, Paris, Gallimard, 2003.

30 *TIE*, § 71.

31 *TIE*, § 72, cursiva nuestra.

no estática (no igualdad de los radios o equidistancia de los puntos al centro, sino un único radio que gira), porque aunque “esto no tiene mucha importancia respecto a las figuras y demás entes de razón, es de suma importancia respecto a los seres físicos y reales, ya que, mientras se desconocen las esencias de las cosas, no se comprenden sus propiedades...”³².

Ahora bien, ¿no había borrado el método toda confusión entre la idea verdadera y la ficticia? El método necesitaba en primer lugar mostrar que dicha confusión se desvanecía atendiendo a la naturaleza del entendimiento. ¿No necesitaba el método hacer la criba entre el entendimiento y la imaginación? Este interrogante abierto en el corazón del *Tratado*, el caso de las figuras geométricas, y como ha mostrado Martial Gueroult, es un caso particular dentro de los seres de razón o de las abstracciones³³. La figura geométrica, a pesar de ser una abstracción, implica la actividad productiva del entendimiento. Así, pues, al apoyarse en la idea de esfera, el método puede mostrar la fuerza del entendimiento, la naturaleza depurada del mismo, al considerarlo únicamente desde el atributo pensamiento. Ofreciendo así, por un lado, su carácter activo, pues se toma una idea de forma arbitraria, y no por azar, para mostrar su causa; y por otro, mostrando la regla que ha de seguirse, ya que se expone con esta hipótesis el carácter productivo que ha de tener la definición o afirmación de una cosa. De ahí que hacia el final del *Tratado* se alcance una especie de velocidad absoluta, sin relación a ningún objeto, y que el entendimiento siga la cadena de ideas para abandonar así la hipótesis de la que partía buscando alcanzar lo antes posible los primeros elementos de la Naturaleza. En este remontar *el orden y conexión de las ideas* debemos llegar cuanto antes a dichos elementos y abandonar la hipótesis donde se empleaba la ficción. Y sin embargo, y siguiendo a Spinoza, no es posible alcanzar inmediatamente el origen y la fuente de la Naturaleza. Así, en el *Tratado* necesitamos servirnos de una ficción, mientras que en la *Ética* se requieren de al menos diez proposiciones para llegar hasta esta especie de fuente original; a saber, la definición de Dios.

El método, en conclusión, ha de abandonar la suposición inicial en la que se apoyó para explicar la naturaleza de la idea verdadera. Todo depende, pues, de conjurar este temor más profundo para que el método pueda soportar el peso o la sombra de una ficción provisional. Pero, y como hemos venido demostrando hasta aquí, ha de atenderse en todo momento al poder del entendimiento, a su fuerza para conectar las ideas claras y distintas, y arrancar así desde la idea dada, la idea de esfera o de círculo, por ejemplo, remontando la cadena infinita de ideas hacia el fundamento de toda la Naturaleza, pues dicho orden es el mismo que *el orden y conexión de las cosas*. Y en efecto, hay cierto inconveniente en que la cadena de causas y efectos que engarza las ideas, y las cosas, sea infinita, pero esto no es óbice para afirmar la potencia de nuestro entendimiento, ya que, y a pesar de nuestra finitud, existe “en nosotros una idea verdadera, a modo de instrumento innato”³⁴ que nos entrega la clave para recorrerla entera hasta concluir en “la idea de un ser perfectísimo”. Abandonamos así el círculo que atrapaba a nuestro entendimiento en una cadena infinita y que nos desviaba de la causa última de las cosas, pues hemos descubierto a través del método la enorme potencia de comprender las cosas, y las ideas, según la regla innata de su producción; es decir, según el *modo geométrico* que las define. Así, pues, la prueba ontológica clásica permite reconocer al “ser más perfecto” como causa de la serie de ideas y de cosas, pues dicho ser es siempre la explicación (engloba e implica todas las cosas, todo es en Dios y todo emana de Dios) de la producción de los efectos por su causa, ya que asegura (Dios determina) la relación de una causa cualquiera con su efecto, pues el ser perfectísimo, la Naturaleza, es el mismo orden de la producción. La Naturaleza confirma así la correspondencia o la proximidad de la causa y el efecto, ya que la regla de producción, el orden y conexión, es siempre el mismo que el orden y conexión de la ideas y el de las cosas.

32 TIE, § 95.

33 Cf., Gueroult, M., *Spinoza, I, Dieu*, Paris, Ed. Montaiene, 1968, p. 419.

34 TIE, § 39.

En definitiva, la cadena de ideas remite a la potencia del entendimiento, donde se logra salvar el paso por la ficción en la definición de la idea verdadera, pero, y a la vez, se muestra cómo recurriendo únicamente a la naturaleza del entendimiento, al atender a su capacidad de *concebir*; puede recorrerse la secuencia infinita de las causas, siguiendo nada más que a este *ordo et connexio* que asegura la causa próxima o inmanente de todo: *Deus sive natura*. De ahí que el camino recorrido en la segunda parte del *Tratado* vaya de una idea verdadera dada hasta la idea de un ser perfectísimo; pues, sin duda alguna, es el “camino por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento de las cosas” y donde toda sombra de ficción es eliminada al abandonar, lo más rápido posible, la hipótesis de partida hacia el fundamento, y esto, porque “*si existe algún Dios o algo omnisciente, no puede fingir absolutamente nada*”³⁵.

Bibliografía:

- Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. cast. Atilano Domínguez, Madrid Alianza Editorial, 2006 [1.ª ed. 1988].
- , *Ética*, trad. cast. Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, 2001 [1.ª ed. 1987]
- , *Correspondencia*, trad. cast. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. cast. de Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1975.
- , *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. cast. de Antonio Escotado, Barcelona Tusquets, 2001, [1.ª ed. 1984]
- , “Spinoza y las tres Éticas”, *Crítica y clínica*, trad. cast., T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996.
- Gueroult, M., *Spinoza. I, Dieu*, Ed. Montaiene, París, 1968
- Moreau, P.-F., “Nada hay más útil para el hombre que el propio hombre”, en *Spinoza contemporáneo*, M. Galceran y M. Espinoza (eds.), Madrid, Tierradenadie editores, 2008.