

Lettera di Spinoza a Leibniz

Amice sua ditione

Prefationem quam mihi per amicum... in multis, et hinc per eundem... magna notari... significare... non possunt... alio modo quam a... ut Cartesianam... retinere... et hinc... progentur... deinde... sine... faceret... multa... enim... non... propaganda... hinc... potest... et hinc... et hinc...

Vertical marginal note in French: 'L'usage de la raison...'

Une lettre de Spinoza.

(Bibliothèque Victor Cousin, Paris).

« C'est dans la seule mesure où les hommes vivent sous la conduite de la raison, qu'ils s'accordent toujours nécessairement par nature ».

EL "SISTEMA" EN EL SISTEMA DE SPINOZA

"La figura que convenía al Viviente, que ha de contener en sí a todos los vivientes, es la que encierra en ella a todas las demás figuras. Por eso, el dios le dio al mundo la forma de una esfera... Esta forma circular es la más perfecta y más semejante a sí misma". (Platón, *Timeo*, 33-b).

La idea de sistema aplicada a una filosofía es multívoca. En sentido general, lo abarca todo, pues incluye el conjunto global de las doctrinas. En un ángulo más cerrado, el sistema apunta sólo al ordenamiento de los contenidos filosóficos. Las nociones de "forma" y de "fondo", sumadas, reflejan más o menos la composición del sistema en el sentido extenso, mientras que la de forma, sola y aislada, designa con alguna fidelidad la significación más restringida. En tanto forma, el sistema exhibe los rasgos propios de un modelo teórico. Es posible disociarlo del total, si se fija la mirada en el remanente que persiste después de excluir las concepciones filosóficas. O mejor, en el sistema formal se atiende a una sola doctrina, a saber, a la de la forma del sistema.

De acuerdo con esta pauta elemental, en el caso de Spinoza, sería necesario discernir el sistema integrado por la doctrina de la substancia y el modo geométrico, de un lado, y de otro, el modo geométrico considerado aparte y en sí mismo. Como en la conocida imagen de Eddington¹, el acto de abstraer el sistema geométrico de la totalidad del sistema spinociano, requeriría atender sólo a la red ideal que aprehende la realidad de las cosas, junto con desatender las verdades capturadas en la trama del tejido. O lo que es sin duda paradójico, exigiría lanzar una red para aprisionar la urdimbre del sistema formal de Spinoza. Cuando las redes son filosóficas, al esfuerzo se opone una dificultad inusitada, porque a diferencia de las del pescador o las del cazador, que existen

¹ Arthur S. Eddington, *La Filosofía de la Ciencia Física*. Ed. Sudamericana,

Buenos Aires, 1944, p. 31.

antes del lance, la red filosófica suele tejerse en la operación misma de la redada.

Pero no es el único tropiezo inherente a la empresa de retirar la estructura geométrica de la totalidad del sistema. Si ambas formaciones conviven apaciblemente, no deberían oponerse una vez alejadas una de la otra. Lo que no ocurre, porque se suscita un cierto antagonismo entre el orden del sistema y el sistema global que incluye a ese orden. La oposición radica en que con buenos títulos, cada uno pretende prevalecer sobre el otro.

En efecto, al desprender mediante los recursos de la abstracción la figura del sistema, de una parte, del complejo doctrinario, de otra, surge la impresión de que la estructura formal está adscrita al sistema en que se integra. Es parte de un todo. Mas no puede desconocerse, asimismo, que las múltiples y copiosas verdades se ordenan, dócilmente, en la configuración formal del sistema. Calzan perfectamente con un modelo determinado, a cuyos relieves y peculiaridades se ajustan sin resistencia. La inclusión espontánea del fondo filosófico en la forma del sistema, confiere una base sólida a la figura sistemática y sistematizadora. para aducir preponderancia. A diferencia de la fórmula anterior, ya no sería parte de un todo. Esta antinomia interna, apoyada en sendas buenas razones, expone a la luz del día una contradicción que podría designarse como la "paradoja del sistema".

Si el análisis es referido a la filosofía de Spinoza, la pugna entre las doctrinas y el ordenamiento a que están adscritas, atañe a la teoría de la substancia y a la trama geométrica del sistema. Al mencionar la concepción de la substancia, quedan involucradas las verdades que fluyen de ella. Igualmente, al aludir al modo geométrico, también se incluyen las diversas fases que presenta en el trabajo intelectual del filósofo. Por tanto, el planteamiento inicial girará en torno de dos ejes: la ontología spinociana y el orden a que ésta se ciñe.

II

Para avanzar en el estudio, es condición sine qua non que sea factible y legítimo desunir la estructura formal del fondo doctrinario de esta

filosofía. En el pensamiento filosófico esto no siempre puede realizarse, como en el sistema hegeliano, por ejemplo, en que sería arbitrario apartar el modo dialéctico de la filosofía dialéctica. Ambos van a la par y son indistinguibles. Por eso, cabe preguntar: ¿es posible hacer con la filosofía de Spinoza lo que es imposible y está vedado en el sistema hegeliano? ¿En otras palabras, ¿se puede proceder a una consideración escindida de ambos planos, en la que se desarticule el sistema formal del sistema en tanto conjunto?

A este problema primero sigue otro, invariablemente. Si la respuesta a aquél es afirmativa, o sea, si se acepta el examen en partes separadas del método geométrico y de la doctrina metafísica, ¿cómo entender las relaciones recíprocas que regulan ambas instancias? Si el planteamiento se enfoca desde el símil del cauce y el caudal, ¿cuál es la participación de ambos en la unidad del sistema? ¿El lecho influye sobre las aguas enmarcadas en sus límites?, o bien, ¿determinan éstas las particularidades del cauce? ¿Será posible un caudal autónomo, que goce de independencia, que se atenga a sí mismo y sea refractario a los influjos del cauce que lo transporta?

En 1877, un siglo atrás, cuando entonces se rindió un homenaje a Spinoza en el segundo centenario de su muerte, Windelband evocó la figura del filósofo y trazó las líneas esenciales de su sistema a base del desglose del sistema formal respecto del contenido sistemático doctrinario. Sostuvo en la Universidad de Zurich, que "no puede, naturalmente, haber la menor duda que todo ese árido aparato de definiciones, axiomas, lemas, proposiciones, corolarios y escolios no es tampoco en Spinoza la forma originaria de la investigación y el descubrimiento, sino el molde encontrado *a posteriori* para la exposición y la prueba"². Ciertos descubrimientos intuitivos precederían a la aplicación del método sintético probatorio. Y agrega el historiador alemán de la filosofía, que nuestro filósofo "encontró en la matemática del espacio la analogía sobre la que habría de plasmarse su panteísmo". No obstante el valor que Spinoza confiere a la forma externa del método geométrico, la importancia real de éste sería mayor, se afianzaría en raíces más hondas.

² W. Windelband, *En memoria de Spinoza*, apud *Preludios filosóficos*. Santia-

go Rueda, Buenos Aires, 1949, pp. 71 ad.

De esta manera responde Windelband a las preguntas antes formuladas, siguiendo una dirección que ya se encontraba en su maestro Lotze. Razonablemente, se puede examinar el sistema geométrico aparte del sistema metafísico, pues aquel es posterior a la intuición que engendra a éste. Además, atribuye a la matemática del espacio una influencia analógica sobre la elaboración de la visión naturalista e inmanentista. Windelband, sin embargo, en verdad no adelanta una demostración satisfactoria de su tesis.

En una línea similar se mueve León Brunschvicg. “Es preciso, también, que la demostración siga un procedimiento capaz de asegurar el orden riguroso de las proposiciones —escribe— y de excluir toda intervención, de tal suerte que el espíritu vaya siempre de lo conocido a lo desconocido, del principio a las consecuencias. En una palabra, la filosofía debe ser expuesta igual que la geometría”³. A continuación especifica: “la rigidez de sus formas exteriores, la continuidad de su desarrollo íntimo, le parecen igualmente propios (a Spinoza), una vez establecido el principio, para prevenir todo error en el encadenamiento de las consecuencias”. Como en Windelband, hay una consideración aislada de ambas series, sobre todo porque una vez establecido el principio del sistema, sólo después se le someterá al curso rígido del modo geométrico. Este habrá de influir sobre la doctrina del filósofo, pero de manera diversa a la aceptada por el historiador germánico.

Para Windelband, la ciencia del espacio configura en alguna forma la ciencia de la substancia, al proveer a la metafísica de ciertas analogías geométricas, disponibles para ser traspasadas al plano metafísico. En cambio, Brunschvicg admite más bien la influencia de la ciencia del espacio sobre el pensamiento, como garantía de la coherencia interna de las deducciones probatorias. Su campo propio sería el de la exposición demostrativa. Difieren, asimismo, en la geometría que tienen presente. Windelband se refiere con cierta tosquedad a puntos, líneas, figuras y cuerpos; piensa en una ciencia de tipo euclidiano como fuente de las analogías metafísicas. Brunschvicg recurre ante todo a la geometría ana-

³ L. Brunschvicg. *Spinoza et ses contemporaines*. Presses Universitaires, París, 1971, p. 34.

lítica de Descartes⁴. En ésta, los objetos espaciales se expresan en ecuaciones numéricas, las figuras extensas se traducen y resuelven en cantidades inextensas, de naturaleza esencialmente intelectiva, sin rastros de los sedimentos de la imaginación. La extensión imaginaria cede el paso a la extensión concebida. La influencia ya no es asunto de modelo metafísico, sino de conexión rigurosa del pensamiento y de independencia respecto de la fantasía. Aunque los modelos matemáticos sean diversos, ambos filósofos asignan una extraordinaria importancia a la configuración formal en la totalidad del sistema⁵.

Carl Gebhardt, a quien se debe la edición definitiva de la Academia de Heidelberg, que recoge la obra completa de Spinoza, se sitúa en una perspectiva contrapuesta. En su estudio *Acerca de las cosas fijas y eternas*, ha expuesto el pensamiento de nuestro filósofo en forma ex profeso no matemática. Tras esta cirugía mental destinada a extirpar la dimensión geométrica, el sistema spinociano aparece en sí mismo liberado de toda configuración matematizante. Más todavía: en éste y otros escritos se ha propuesto demostrar la insuficiencia de la interpretación de Lotze y de Windelband.

El spinocismo entendido como una suerte de matemática metafísica —sostiene Gebhardt—, omite y deja sin explicar la esencia barroca de esta filosofía, a saber, el impulso dinámico hacia el infinito, dirigido a la inmanencia a causa de la orientación impresa por la Reforma alemana. Ciertamente es que la matemática, a su modo, es también una ciencia de la inmanencia, porque no penetra en las cosas desde fuera, sino desde dentro mismo, al desarrollar el orden de los conceptos intrínsecamente. En el barroco, también el espíritu se afianza en la inmanencia, pero en contraste con el inmanentismo matemático "su solución no es estática, sino mística"⁶. Tal ocurre en el arte de Rembrandt, en que la estaticidad de la forma es removida por la luz en un estilo eminentemente diná-

losofía matemática. Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1945, Libro II, caps. VII y VIII. Cf. también en *Écrits philosophiques*, tomo I, su estudio sobre *Matemática y metafísica en Descartes*. Pres-

ses Universitaires, París, 1951, esp. p. 19.

⁶ Spinoza poseía en su biblioteca privada tanto los *Elementos de Euclides* como la *Geometría* de Descartes.

⁷ C. Gebhardt, *Spinoza*. Losada, Buenos Aires, 1940, p. 118.

mico. Ante la trascendencia atribuida al factor geométrico, no hay que olvidar que la corporeidad no sería sólo extensión, sino a la vez actividad propia, eficacia, espontaneidad. La voluntad barroca de infinito, el esfuerzo por perseverar en el ser, el dinamismo por el cual lo finito accede a lo infinito, estarían ausentes de la ciencia geométrica. Tesis esta última que será discutida en su oportunidad, pero que lleva a Gebhardt a afirmar que si se pretende “interpretar como una relación matemática la manera con que Spinoza deduce al mundo de Dios, se demostraría ignorar la significación del concepto de fuerza en la filosofía spinociana”⁷.

Así, pues, Gebhardt también desdobra el sistema total de Spinoza. A diferencia de Windelband y Brunschvicg, la escisión se produce con el consiguiente maltrato de los intereses formales del sistema. Desvaloriza el modelo geométrico, en lo que lo acompañan otros investigadores. Joseph Moreau, por ejemplo, que en el sugestivo estudio sobre *Malebranche y el Spinocismo*, que introduce a la correspondencia intercambiada entre aquél y Dortous de Mairan, reclama un pensamiento spinocista vivo, “liberado de la picota del orden geométrico”⁸. En la picota se exhibe la culpa humana y no a otra cosa equivaldría la forma expositiva matemática. Las rigideces de la deducción condenarían a esta filosofía a formas explicativas que la ausentan de la vida, la sumirían en una atmósfera que sofoca un pensamiento auténtico. Roberto Misrahi se coloca del lado de ambos cuando se pronuncia en contra del geometrismo: “no es que un razonamiento sea verdadero por ser matemático; al contrario, porque es verdadero es posible ponerlo en forma matemática”⁹. El modo geométrico sería un agregado posterior al encuentro de la verdad filosófica.

A través de esta reseña apenas esbozada, se observa que el problema de examinar el sistema formal y el sistema doctrinario separadamente, se alza en terreno escabroso. Ciertamente existe la posibilidad de considerarlos aparte, pero junto con esto la convergencia se trueca en divergencia, cuando los investigadores enfocan el nexo existente entre ambas instancias. Las diferentes y encontradas tesis demuestran que al respecto hay más una media luz que claridad. Es necesario situarse antes de las

⁷ Ib., p. 139.

⁸ Malebranche, *Correspondance avec J. J. Dortous de Mairan*. Vrin, 1947, p. 43.

⁹ R. Misrahi, *Spinoza*. Ed. Seghers, París, 1966, p. 31.

interpretaciones, ponerlas entre paréntesis y dejarlas en reserva. Una reflexión sana y atinada aconseja remitirse a los escritos, dejar hablar al pensamiento de Spinoza para aquilatar lo que realmente puso en ellos.

El proyecto no se resuelve en una exposición más del sistema spinozista. Tampoco se trata de medir el grado de verdad de sus doctrinas, ni menos de preguntar a Spinoza cómo planteó y concibió el problema propuesto, porque explícitamente no aparece tratado en su filosofía. Es muy escaso lo que dice sobre el modo geométrico, pues toca el tema en una extensión tan breve y con tanta dispersión como Hegel en lo relativo al método dialéctico. La intención es leer a Spinoza en una lectura similar a la de que habla Ortega, "en que entendamos cosas que el autor no ha "querido" decir y, sin embargo, las ha "dicho", nos las ha revelado involuntariamente"¹⁰.

Para precisar mejor, conviene decir lo mismo con otras palabras. El físico estudia los fenómenos naturales, el historiador investiga los hechos históricos y en filosofía, entre otros objetos, ¿no será posible estudiar los "hechos filosóficos"? La historia de la filosofía se compone de filosofías, que restan fijadas en los escritos correspondientes. La obra filosófica corresponde a un "hecho filosófico concreto", que admite una consideración en tanto tal. Es aconsejable no detenerse más en estas ideas, porque los pasos encaminarían a un tema alejado de Spinoza. Sencillamente, se trata de indagar en este filósofo la relación *de hecho* existente entre el modo geométrico y su doctrina, de leer en sus escritos lo que a lo mejor no se propuso decir, pero está contenido en ellos. La intención es precisar cómo resuelve un asunto que tal vez no llegó a plantearse como problema, pero que está involucrado en su filosofía.

III

El *Breve Tratado sobre Dios, el Hombre y su Felicidad* es de 1660. La precisión cronológica, sin embargo, se desvanece, porque está compuesto de varios escritos que remontan a años diferentes. Así, contiene dos *Diálogos* y un *Apéndice* intercalados en el cuerpo de la obra. El primero de ellos, el *Diálogo entre el Entendimiento, el Amor, la Razón y*

¹⁰ Ortega y Gasset, *Comentario al "Ban-*

quete" de Platón, I.

la *Concupiscencia* parece ser de 1651, cuando Spinoza tenía diecinueve años. Algunos lo datan aún antes y creen percibir la influencia de Giordano Bruno, o de León Hebreo¹¹, o del panteísmo naturalista de otros filósofos del Renacimiento. El segundo diálogo enclavado en el escrito, el *Diálogo entre Erasmo y Teófilo*, sería de 1652. En ambos se encuentra el pensamiento spinociano en sus comienzos. Contienen su filosofía al estado naciente, en un albor que todavía no se vierte en doctrina rigurosa.

En el *Diálogo Primero*, que es el texto más antiguo que se conozca, no aparecen ejemplos, ni referencia, ni menos reflexiones de forma geométrica. El matematismo está ausente, sea por inexistencia, o fuere porque no dejó huella aparente alguna. No obstante, el filósofo ya expone los principios que serán básicos en su sistema definitivo. El Amor busca la propia perfección en el conocimiento de un objeto perfecto. En la discusión se habla de la Naturaleza o la Substancia, pero Dios no figura. La substancia o naturaleza es única, infinita, eterna, soberanamente perfecta, subsistente en sí misma, todopoderosa. En esta visión de la naturaleza, la causa es inmanente, “no produce nada fuera de ella misma”, o sea, niega la creación. El *Diálogo* presenta los trazos fundamentales del sistema definitivo de la *Ética*, pero están en semilla, o mejor, en ciernes. Se vislumbra en sus breves páginas la intuición esencial que dará vida al spinocismo, sin que la acompañe ningún aditamento de tipo geométrico. Hay un sentimiento de la realidad aún al estado surgente, que brota poderoso de una espiritualidad que recién se abre al mundo. Es un alma muy joven, que habla de una intuición originaria sin raíces en el matematismo.

No sucede igual en el *Diálogo Segundo*, el texto que sigue en antigüedad al anterior, a pesar de ser muy próximo, pues los críticos lo fechan en 1652. Al reflexionar sobre la causa inmanente, Spinoza ya acude el recurso geométrico. Si el efecto de la causa inmanente permanece unida a ésta y forma un todo con ella en razón de su interioridad, la inherencia de lo producido —objeta Erasmo— significaría atribuir mayor esencia a Dios en un momento determinado. Teófilo responde la impugnación mediante una secuencia de teoremas geométricos. Parte

¹¹ Spinoza poseía en su biblioteca privada *Los Diálogos de Amor* en traduc-

ción española de 1568, la *Guedelha Yahia*.

de la prolongación de uno de los ángulos de un triángulo —de uno de los lados, debería decir—; el nuevo ángulo formado es igual a la suma de los ángulos interiores no adyacentes, lo que conduce a demostrar que los ángulos interiores suman dos rectos, necesariamente. Esta última proposición, esta idea nueva "producida", no puede ser ni ser concebida sin la idea primera. Sin embargo, esta idea punto de partida, a pesar "de su unión a una nueva idea, la idea en cuestión no varía de esencia, permaneciendo al contrario sin el menor cambio"¹². Siendo así, el formar la causa inmanente un todo con el efecto, no implica acrecentar la esencia divina. La objeción, por consiguiente, se salva mediante un razonamiento geométrico y se ilustra con la primera figura espacial que aparezca en un texto spinociano.

La medición de la exacta influencia del modelo geométrico sobre la doctrina no es fácil. Se presentan dos posibilidades: ¿es primitiva la idea de que la causa inmanente no acrece la esencia al unirse al efecto y, por tanto, sólo es ejemplificadora la consideración geométrica? O bien, a la inversa, ¿no se estará frente a una trasposición de una relación matemática al plano metafísico? El dilema es difícil de despejar, pero de todos modos aquí se inicia ya un camino para percibir el influjo de la ciencia del espacio sobre la ciencia del ser.

A diferencia de los *Diálogos*, el *Apéndice* sería posterior y no anterior al *Breve Tratado*. Parte importante de la filosofía desarrollada en esta obra recibe el tratamiento geométrico a través de axiomas, teoremas, demostraciones y corolarios. Las intuiciones o evidencias metafísicas del autor se transmutan en axiomas geométricos. Una misma concepción es expresada, primero, en un lenguaje racional clásico y, después, en un lenguaje matemático. Si se suma la emergencia de las formas geométricas en el *Segundo Diálogo*, que es un escrito muy temprano, al *Apéndice*, que aunque tardío es abiertamente geométrico, se presiente aquí una mente geométrica en acción. Sólo un espíritu geométrico piensa geoméricamente, por lo cual es posible que la parte no matematizada del *Breve Tratado*,

¹² Spinoza, *Oeuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, 1954, p. 85. Salvo indicación contraria, los textos serán re-

feridos a esta traducción de Rolland Callois, Madeleine Francès y Robert Misrahi.

de alguna manera encierre elementos afines a la ciencia del espacio. En sus proposiciones se trasunta un cierto hálito matematizante.

Como se sabe, el *Breve Tratado* representa en Spinoza el primer ensayo de sistema. En este libro se recogen doctrinas significativas de su filosofía, que habrán de ser sometidas a una elaboración más madura en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* y sobre todo en la *Ética*. El modelo geométrico un tanto velado del primer escrito, se explicitará en los otros dos. Es decir, el sistema definitivo se constituirá en la medida en que se instituya abiertamente el "orden geométrico". De esas teorías coincidentes, interesan en especial dos para los fines de este estudio, a saber, las relativas a la fuente del conocimiento y al amor natural.

Al comienzo de la Segunda Parte del *Breve Tratado*, el filósofo explica el origen de los conocimientos mediante una teoría sobre la opinión, la creencia y el saber o conocimiento claro¹³. Es similar, aunque no idéntica, a la que propone en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, párrafos 10 y siguientes, y en la Segunda Parte de la *Ética*, escolio II de la proposición II. La importante concepción del conatus expuesta en la Tercera Parte de la *Ética*, según la cual "cada cosa según su potencia de ser, se esfuerza en perseverar en el ser", está anticipada en el Apéndice sobre *El alma humana*, con que se cierra el *Breve Tratado*. "Se puede concluir, claramente, que el amor natural de cada cosa por conservar su cuerpo, no puede tener otro origen que la idea o esencia objetiva de este cuerpo que está en el atributo pensante". El conatus o esfuerzo es denominado aquí *amor natural*, (6).

Es cierto que algunas concepciones, las menos, serán ulteriormente desechadas o transfiguradas, como el conocimiento que resulta de la acción de la cosa sobre la mente, o como la formación de las nociones universales. Sin embargo, el proyecto del *Breve Tratado* coincide con el de la *Ética*, más en el fondo que en la participación del ingrediente geométrico. Reaparece así el problema inicial de este trabajo, o sea, el de la eficacia modeladora del modo geométrico sobre la doctrina propiamente filosófica.

¹³ Caps. I y II. Ed. cit., pp. 101-3.

Spinoza retoma en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, las consideraciones del *Breve Tratado sobre la inmortalidad del alma*. Si el alma está ligada nada más que al cuerpo, cuando éste perezca tampoco ella habrá de perdurar. "Pero si el alma está unida a otra cosa que es y permanece inalterable, ella persistirá también incólume"¹⁴. Para perseverar, necesita un bien supremo, estable, seguro. Junto con procurar "la conservación de nuestro ser"¹⁵, ese amor en el que se adivina el conatus, siendo "amor a algo eterno e infinito colma el alma de una alegría sin mezclas ni tristezas"¹⁶. Por ser idénticos Dios y Naturaleza, el bien sumo consiste en gozar de la Naturaleza, en la "unión del espíritu con la naturaleza total".

Empero, el amor a Dios o a la Naturaleza se extravía de no ir acompañado del correspondiente conocimiento o comprensión del ser único. Es un obstáculo todo lo que empañe este saber. El entendimiento debe sobreponerse a su debilidad, ha de sanar de los males que lo aquejan y purificarse mediante la reflexión sobre sí mismo. El entendimiento habrá de ser enmendado, porque la ciencia que de él procede es camino de salvación, que conduce a la perfección humana óptima posible. Ante todo, es indispensable "reformular el entendimiento y tornarle apto para comprender las cosas de manera de alcanzar nuestro fin. Para esto, el orden natural quiere que revise aquí todos los modos de percepción que utilizo... para escoger el mejor"¹⁷.

Así, pues, la conservación del ser, un conatus innominado, el ansia de inmortalidad, exige la unión con la naturaleza total y el consiguiente conocimiento de un bien supremo, garantía de perduración. El conocimiento imprescindible para el fin propuesto obliga a la reforma del entendimiento. Hay que reflexionar sobre los modos de la percepción, para determinar el más apto, para utilizar el que garantice una certeza sin desmedro. El plan spinocista desemboca así en el problema central de la verdad. El proyecto de alcanzar el bien supremo, hecho posible por el conocimiento de la Naturaleza total, cae de lleno en la idea de la verdad, que ocupa un lugar céntrico en esta fase del *Tratado*.

¹⁴ *Breve Tratado*, II, xxiii, 2. Ed. cit., p. 139.

¹⁶ *Ib.*, 10. Ed. cit., p. 161.

¹⁷ *Ib.*, 18. Ed. cit., p. 163.

¹⁵ *T. R. E.*, 7 Ed. cit., p. 160.

Aunque la obra no se ciña a la exposición geométrica, pues sigue la forma del discurso continuado, el núcleo gnoseológico mismo está adscrito a la instancia matemática. No es complejo desentrañar el modo geométrico si se analiza la idea de la verdad intrínseca. La idea verdadera no se determina por la concordancia con los objetos. "Hay en las ideas alguna cosa de real que hace que las verdaderas se distingan de las falsas"¹⁸. No necesitan ser referidas a objetos extrínsecos, pues portan en sí mismas la señal que acredita la verdad. El entendimiento no está compelido a salir fuera de sí para encontrarla, en virtud del carácter interno del conocimiento cierto. La independencia de la idea verdadera respecto del objeto se acentúa todavía más si se considera que es distinta de él¹⁹. La idea de triángulo no es triangular. Tampoco "la idea de círculo es alguna cosa que tenga una periferia y un centro como el círculo". La idea no representa la realidad en el sentido de reproducirla. La relación con las cosas es muy diferente a la que existe, por ejemplo, entre el dibujo en que Rembrandt bosqueja una Sinagoga, entre cuyos personajes figuraría Spinoza, y la Sinagoga real que el pintor tuvo ante la vista. La idea verdadera, en suma, es autárquica, porta en sí misma todo lo necesario para ser tal. Tan fuerte es esta autonomía, que incluso tampoco es necesario que exista el objeto mentado por la idea, o bien puede hasta ser anterior a él.

En esta fase de la doctrina de la verdad intrínseca, aparece nítido el plano geométrico. Para estudiar la naturaleza de la idea verdadera, Spinoza propone situarse frente a una idea verdadera determinada. Escogerá el concepto de un cuerpo geométrico dado. "Para formar el concepto de esfera, imagino arbitrariamente una causa, a saber, que un semicírculo gira alrededor de su centro y que una esfera surge, por así decirlo, de la rotación. Esta idea es, por cierto, verdadera, y aunque sepamos que ninguna esfera se ha engendrado jamás de esta manera en la naturaleza, es ése, sin embargo, un modo de conocimiento verdadero..."²⁰. Aunque no existiese ninguna esfera, la idea de esfera sería verdadera. De acuerdo con el modelo matemático, para avanzar en el conocimiento bastará no afirmar más de lo contenido en los conceptos

¹⁸ *Ib.*, 70. Ed. cit., p. 182.

¹⁹ *Ib.*, 33. Ed. cit., p. 168.

²⁰ *Ib.*, 72. Trad. de Oscar Cohan. Bajel, Buenos Aires, 1944, p. 43.

formados. El orden necesario entre las ideas recoge el orden necesario entre las esencias verdaderas. Puesto en trance de discurrir, el entendimiento va de una idea a otra sin que sea preciso abandonar el ámbito de lo inteligible. Como el entendimiento forma las ideas, el entendimiento es autónomo, sólo necesita de sí mismo.

El esquema geométrico es notorio en la idea de la "idea verdadera". Sólo en las matemáticas se da la dimensión interna o intrínseca. La ciencia del espacio se cierra a la realidad de las cosas al encerrarse en ella misma. La idea verdadera se engendra según las "definiciones genéticas" de los matemáticos, en las que la definición establece de qué manera se forja el objeto; el acto de la definición es, a la vez, acto constitutivo del objeto. Definir es originar. En la definición genética, la esencia es creada, a diferencia de las "definiciones descriptivas" o "existenciales", en las cuales el concepto es primero, siendo posterior la explicitación que determina la esencia²¹. Como el vaho que se desprende de la tierra con el calor solar era antes humedad del humus, las esencias metafísicas parecen ser con anterioridad esencias geométricas. Se alzan desde el suelo espacial de la verdad para acceder al plano ontológico. El entendimiento razona según un orden interno ya recorrido por el paso geométrico, reanda el camino. "Para que nuestro espíritu represente la imagen de la Naturaleza, debe producir todas sus ideas a partir de aquella que representa el origen y la fuente de la Naturaleza"²². En planos sucesivos, seriadamente, se superponen el orden geométrico, el orden inteligible y el orden metafísico. Todo sucede como si en la instancia ontológica se recogiese el reflejo de la instancia geométrica. La distribución de los cimientos en un edificio permite presumir la distribución interna de la construcción entera. Análogamente ocurre en el edificio filosófico.

La "definición genética" de la esfera es más que un ejemplo. No está destinada a ser un recurso aclaratorio en la exposición del pensamiento, sino a servir de fuente para determinar, desde ella, la esencia de la verdad. "Por tanto —escribe Spinoza—, lo que constituye la forma del pensamiento verdadero debe buscarse en el pensamiento mismo e inferirse de la naturaleza del pensamiento. Pues bien, para investigar este punto

²¹ Cf. y precisa mejor la *Carta IX*, de Spinoza a Simón de Vries, de febrero

de 1663. Ed. cit., p. 1143 ad.

²² *T. R. E.*, 42. Ed. cit., p. 171.

—continúa—, pongamos ante nuestros ojos alguna idea verdadera, cuyo objeto sepamos con la mayor certeza que depende de nuestro poder de pensar y que no tiene ningún objeto en la naturaleza: en semejante idea, como resulta de lo dicho, podremos estudiar más fácilmente lo que buscamos”²³.

La definición generadora de la esfera, por tanto, no se utiliza para ejemplificar. Spinoza se interesa en ella en tanto idea verdadera, la recorre cuidadosamente para *investigar*, para *estudiar* la forma propia del pensamiento verdadero. Recurre a una descripción casi fenomenológica de una idea verdadera determinada para aprehender la esencia de la idea verdadera. Aquello que hace que la esfera geométrica sea una idea verdadera, será lo que haga que sea verdadera “la idea verdadera”. En esta operación mental no se incurre, propiamente, en una transposición del plano geométrico al de las esencias en general, sino que se registra una identidad. La validez en ambas instancias tiene el alcance de un universal concreto. En un caso de la idea verdadera se da toda la verdad de las ideas verdaderas. Más que ejemplo, la esfera geométrica es material de investigación. Por eso habrá un hallazgo de *la* verdad y no aclaración mediante un símil.

El ejemplo *único*, de índole matemática, pese al nombre que le da, excede también los límites de un recurso expositivo. Lo aduce respecto de la teoría de los modos de la percepción, en los párrafos 23 y 24 del *Tratado*. Por percepción entiende toda representación dada en el espíritu. El propósito es determinar los modos de la percepción en las proporciones. El problema consiste en precisar un cuarto número en una serie proporcional, en que el primero es al segundo como el tercero a la cantidad incógnita. Los modos utilizados para resolver la dificultad corresponderán a los modos de la percepción. Unos se sirven de un cálculo que les ha sido enseñado, que conocen “de oídas”. Otros se ajustan a un procedimiento general que recogieron tras una “experiencia vaga”. Los matemáticos se basan en una demostración, según la cual el producto del primer número por el cuarto es igual al que resulta de multiplicar el segundo por el tercero. Todos ellos no ven la propiedad adecuada de los números propuestos, cuando en una cuarta instancia es posible captarla

²³ Ib., 71 y 72. Trad. O. Cohan, pp. 42-43.

intuitivamente, sin proceder a las operaciones antes indicadas. Los dos últimos modos superiores de la percepción dependen, respectivamente, de un razonamiento matemático o de la intuición de una esencia matemática. Están calcados de la síntesis o del análisis geométrico. Cuando discurría así, Spinoza ha tenido a su lado los *Elementos* de Euclides, puesto que se remite a la proposición XIX del Libro VII que entonces cita. Los modos legítimos de la percepción y, por consiguiente, las ideas verdaderas que les son correlativas, se afianzan en suelo matemático.

Por lo demás, el "ejemplo único" no figura únicamente en el *Tratado*²⁴. Antes aparece en el *Breve Tratado* y después se le hallará en la *Ética*²⁵.

En el *Breve Tratado*, el conocimiento indirecto de una cosa por inferencia es denominado "creencia verdadera". La proporción es propuesta como una regla de tres. En este tercer modo de adquirir los conceptos, el hombre los forma porque "la razón le dice que según la propiedad de los números proporcionales es así y no puede ser de otra manera". En una nota, Spinoza agrega que en los tres primeros niveles de la concepción, los conceptos son "causados por los objetos, cada uno según su especie". El entendimiento se muestra pasivo ante el objeto en este primer ensayo del sistema spinociano, a diferencia del *Tratado* y de la *Ética*, en los que el espíritu es concebido en la activa espontaneidad de la verdad intrínseca. En el cuarto modo de adquirir los conceptos, siempre según el *Breve Tratado*, no es necesario razonar, "porque de su intuición clara percibe, inmediatamente, la proporción en todos los cálculos".

Conviene recapitular lo dicho hasta ahora. La forma geométrica aparece ya en el *Breve Tratado*²⁶, a excepción del *Primer Diálogo*, en que se recoge muy tempranamente el naturalismo inmanentista y monístico del filósofo. En el *Segundo Diálogo*, cronológicamente próximo al anterior, surge también muy tempranamente el recurso geométrico. A la razón disminuida en tanto simple "creencia verdadera", corresponde un espíritu que forma sus conceptos bajo la influencia del objeto. El mate-

²⁴ Parte II, cap. 1, 3. Ed. cit., p. 101.

²⁵ II. prop. XL, esc. II.

²⁶ Víctor Delbos comenta: "Cuando redactaba o dictaba el *Tratado* propia-

mente dicho, debía tener ya en la mente el método de exposición geométrica, del cual el Apéndice ofrece un ensayo". *Le Spinozisme*, Vrin, París, 1926, p. 192.

matismo se acentúa en el *Tratado*. Se desvanece la pasividad del entendimiento, cediendo lugar a una razón activa que reluce en la verdad intrínseca. El modelo geométrico se presenta, pues, prematuramente en el spinocismo, aunque precedido de una intuición metafísica fundamental, que es independiente de él. La geometrización habrá de culminar más tarde, pero antes de referirnos al *ordine geometrico demonstrata* de la *Ética*, es necesario estudiar la demostración *more geometrico* de los *Principios de la Filosofía de Descartes*, escrito que antecede a aquella obra.

Con todo, es imposible no intercalar aquí un breve *excursus* sobre el primer *Diálogo*. Rolland Callois señala la posibilidad de que haya sido escrito en español, aunque no aduce ninguna razón. Pero debe tenerse en cuenta que los escritos y la correspondencia de Spinoza están en latín. El holandés sólo es utilizado tardíamente, en la traducción del *Pentateuco* y del *Tratado del Arco Iris*, por lo que queda excluido como lenguaje posible del *Primer Diálogo*. Ciertamente es que el *Breve Tratado* nos ha llegado en esa lengua, pero hay que considerar que es una versión del texto latino infortunadamente perdido. En el círculo de estudios de Rijnsburg, Spinoza se dirigía a los colegiantes también en latín. Esta es, por tanto, su lengua filosófica habitual.

No obstante, tras breves estudios de latín, los inicia recién seriamente en 1652 —el año en que escribe el *Segundo Diálogo*—, en la escuela latina de Van den Enden. En 1651, en que se data el primer *Diálogo*, o en una fecha anterior en que también es posible que haya sido escrito, Spinoza aún no manejaba el latín. Con Van den Enden también mejora su holandés. Restan como posibilidad el portugués y el español. El primero es su lengua materna, pero ese idioma no posee la importancia cultural que tiene el español en aquella época. En cambio, entre 1639 y 1650 ha estudiado en una escuela hebrea de Amsterdam, en la que las clases se impartían en español. El hecho revela el dominio del español por parte de Spinoza, a la vez que la importancia de este idioma entre los judíos de Amsterdam. Las posibilidades mayores están por que haya escrito el primer *Diálogo* en nuestra lengua, lo que es sobremano significativo para la filosofía hispánica. Lo es, porque estamos ante el primer escrito que se conozca de Spinoza y en él se contienen los principios fundamentales de su filosofía, que al ser maduramente desarrollados después, con-

ducirán al sistema definitivo. Según este análisis personal, un tanto especulativo, el naturalismo imanentista de Spinoza habría sido el fruto temprano de un espíritu que piensa en español. El hecho es, sin duda, relevante para la filosofía de habla hispánica.

IV

En la exposición de las dos primeras partes de *Los Principios de la Filosofía*, Spinoza procede a armar las piezas de la doctrina cartesiana de acuerdo con el modelo geométrico. El pensamiento del filósofo francés es embalado en las rígidas cubiertas de las definiciones, teoremas, axiomas, demostraciones, escolios y corolarios. Lo somete a una operación que siempre rehusó Descartes, salvo el breve esbozo que ensayó en las *Respuestas a las Segundas Objeciones*. Cedió a regañadientes ante la insistencia de su amigo Mersenne, pero dejó testimonio de su oposición. Se resigna y puntualiza: "trataré aquí de imitar la síntesis de los géometras". Parte de la doctrina cartesiana es reacia a la manipulación matemática. "Este género de exposición —se disculpa Spinoza— impediría que se captase bien todo, de una sola mirada, como en un cuadro"²⁷. Subsana la dificultad con una Introducción escrita a la manera tradicional.

La renuencia de Descartes no es fortuita. El filósofo llegó al principio del cogito tras una reflexión laboriosa. No lo reconoció sin más como fundamento cierto de la metafísica. Antes de promoverlo a la categoría de un primer principio, había pensado esa evidencia, pero sin percatarse de su privilegiada validez. En las *Reglas para la Dirección del Espíritu*, aparece un cogito que podría calificarse de precartesiano. En la Regla III, por ejemplo, ostenta el limitado alcance de ilustrar la intuición. "Cualquiera puede ver así por intuición —explica—, que existe, que piensa, que el triángulo se define por tres líneas, que la esfera por una sola superficie..."²⁸. El cogito figura en un rango equivalente a la intuición del triángulo o de la esfera. Dista mucho de exhibir la categoría de un fundamento óntico-gnoseológico. En cambio, a Spinoza no le aconteció tro-

²⁷ *Los Principios de la Filosofía de Descartes*, I. Intr. Ed. cit., p. 210.

presentados por A. Bridoux. La Pléiade, Gallimard, 1958, p. 44.

²⁸ Descartes, *Oeuvres et Lettres*, textos

pezar con la dificultad que el filósofo francés denuncia en las *Segundas Respuestas*, a saber, que en la “metafísica, la principal dificultad es concebir clara y distintamente las primeras nociones”²⁹. Diferente es el caso de la geometría, en la que las primeras nociones son fáciles de comprender. A causa de no ser impedido por esta traba, la visión spinocista del naturalismo panteísta es muy temprana, anterior a los veinte años.

El recelo cartesiano acerca de la eficacia de la síntesis geométrica es perceptible de lejos. Descartes discurría siguiendo la vía analítica, va de las consecuencias a los antecedentes necesarios, de las ideas complejas a las simples, del conocimiento obscuro y confuso a otro claro y distinto. Tuvo que trazar un camino para andarlo, o mejor, lo construyó junto con recorrerlo. Lo prefiere tanto como método de descubrimiento como de exposición, y de él se sirve para comunicar sus concepciones a los espíritus interesados. Spinoza, por el contrario, a raíz del hallazgo de su verdad filosófica casi en la adolescencia, no necesita salir a buscarla, sino ante todo precisa extraer de la intuición primaria el extraordinario contenido que en ella presentía. Para transitar del todo a las partes inmanentes, de la substancia a los modos, de los antecedentes a las consecuencias necesarias, del *Primer Diálogo* al *Breve Tratado* y a la *Ética*, se ve instado a recurrir a la reflexión sintética de los geómetras. Precisa explicitar el punto intuitivo en la vasta superficie del sistema. De no apelar al instrumento de mayor poder de despliegue, esto es, la deducción sintética, se habría recludido en una visión borrosa, vaga, de atmósfera cuasi-mística.

Todo esto no implica aminorar la importancia del matematismo cartesiano. Descartes ha propuesto una “matemática universal” como ciencia general del saber. Disocia el orden y la medida propios de las ciencias exactas, del número y de la figura. Aplica aquéllos a los problemas filosóficos. Conserva el método de tan excelentes resultados en la aritmética y la geometría. Formula una especie de “pre-matemática”, que hunde sus raíces en la razón misma, que es una a la par con ella. La luz cartesiana que ilumina la variedad incierta de las cosas, es semejante a “la luz de mediodía”³⁰ de Spinoza, que posee el privilegio de no arrojar sombra.

²⁹ Ib., p. 389.

³⁰ *Ética*, I, xxxiii, esc. I. Ed. cit., p. 398.

En ambos, la sabiduría que aclara los misterios del mundo es luz racional, matemática, pero en uno resplandece la deducción analítica, mientras en el otro brilla la deducción sintética.

Antes que a Spinoza, a Descartes le ha despertado curiosidad la evidencia de que "la aritmética y la geometría y las otras ciencias de la naturaleza que tratan cosas simples y muy generales, contienen algo cierto e indubitable, sin preocuparse mayormente si ellas existen en la naturaleza"³¹. En la Primera de las *Meditaciones*, la verdad parece ceñirse a un patrón matemático, en el sentido de no estar la verdad ligada a la existencia del objeto, concepción similar a la verdad intrínseca de Spinoza. Todavía más, en la *Quinta Meditación*, el filósofo fija la mirada en ciertas naturalezas eternas e inmutables, como el "triángulo, que aunque no exista tiene una esencia, una forma, una naturaleza determinada". Esta idea y las de las otras figuras geométricas, aunque sólo se afirmen en el suelo del pensamiento, son verdaderas porque se las conoce clara y distintamente. Las esencias matemáticas "son alguna cosa y no una pura nada —apunta—, porque es evidente que todo lo verdadero es alguna cosa . . ."³². De acuerdo con el cartabón matemático indicado, todo lo que se reconozca con claridad en otras esencias habrá de ser igualmente verdadero, como la esencia divina, para no citar sino la principal. El argumento ontológico se modela aquí, según se ve, de acuerdo con las esencias matemáticas.

No obstante, el matematismo cartesiano es extraño al "more geometrico demonstrata". Louis Meyer, amigo de Spinoza y responsable de la publicación de *Los Principios de la Filosofía de Descartes*, lo percibió claramente. En el Prefacio que sirve de presentación de la obra, especifica que el filósofo francés procede según el método demostrativo de las matemáticas, pero agrega: "sin embargo, no es aquel que se usa en los *Elementos* de Euclides y en otras geometrías"³³. Por eso, Spinoza fuerza el pensamiento cartesiano al exponerlo según el "modo geométrico" euclidiano, que Descartes desecha. Lo introduce en el zapato chino de las definiciones, axiomas, lemas, demostraciones, corolarios y escolios. Sella cada demostración con las clásicas letras de los textos geométricos: Q.

³¹ *Med.* 1. Ed. cit., p. 270.

³³ Ed. cit., p. 205.

³² *Med.* v. Ed. cit., p. 311.

E.D. El armazón sostiene una filosofía que le es refractaria y que, por lo demás, tenía su propio apoyo en el análisis deductivo. Paradójicamente, se utiliza el andamiaje euclidiano para levantar un edificio ya construido. En este caso, el “modo geométrico” es sólo un lenguaje diferente para explicar lo mismo. Spinoza hizo con la filosofía cartesiana lo que con antelación había efectuado con la propia, en el Apéndice del *Breve Tratado*. Pero mientras el lenguaje deductivo-sintético constriñe a Descartes, la autogeometrización no desvirtúa el pensamiento spinociano, puesto que había sido elaborado por una mente euclidiana.

Aun en esta fase inicial del análisis, se patentiza ya la ambigüedad del término “sistema formal” para designar la configuración de un sistema filosófico. En los *Principios de la Filosofía de Descartes*, el “modo geométrico” o “sistema formal geométrico”, tiene el significado de una exposición según el uso de los géometras. La filosofía cartesiana es extraña a la sistematización geométrica a que es sometida. Se le aplica algo extrínseco a su naturaleza. El esquema expositivo no es visual, como los diseños gráficos, por ejemplo, con que Alexandre Matheron fija las proposiciones de algunas partes de la *Ética* y de un capítulo del *Tratado Político*²⁴. El ordenamiento geométrico es reflexivo, intelectual, razonado deductivamente. Exige ser visto como en un cuadro, pero por los ojos mentales que conciben. En todo caso, el “sistema formal” rige aquí sólo como esquema y exposición accesorios a la doctrina que geometrizaba.

En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, a pesar de faltar la secuencia geométrica en la ininterrupción del discurso, el influjo geometrizable no es difícil de percibir. Tiene la calidad de un método, esto es, “de la mejor vía a seguir para alcanzar el conocimiento verdadero de las cosas”. Excede los límites de un recurso expositivo al extenderse al terreno del método. Pero la equivocidad del concepto “sistema formal geométrico” introduce, además, otra dimensión, consistente en el influjo que ejerce sobre la doctrina misma. Testimonios de este nuevo nivel de determinación se encuentran en las ideas de la razón y de la intuición, en la naturaleza intrínseca de la verdad, en la independencia de la idea respecto del objeto, en las definiciones genéticas. En el tercer sentido

²⁴ Anexo de *Individu et Communauté dans Spinoza*. Editions de Minuit, 1969,

p. 616-22.

anotado, el "sistema formal geométrico" se incorpora en la interioridad de la doctrina, de algún modo la conforma al intervenir sobre el contenido.

En consecuencia, el "sistema formal geométrico" se resuelve en Spinoza, en el triple plano expositivo, metódico y doctrinario. Un imperialismo teórico lo insta a converger hacia el sistema total. Al lanzar una piedra en aguas quietas, el punto de caída se explaya en círculos concéntricos de crecientes diámetros. Animado por un impulso similar, el punto metafísico de caída, la visión del Todo en el *Primer Diálogo*, se ensancha gracias a la fuerza expansiva del sistema formal. Pero el poder de éste es tan dominante, que tiende a invadir el régimen del sistema.

V

Para entender, cabalmente, el nexo entre el sistema formal y el fondo de la filosofía spinociana, es indispensable realizar un recorrido previo antes de ingresar al complejo suelo de la *Ética*. Si se precisa la importancia que el filósofo concede a la Razón en el *Breve Tratado* y en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, el paso se tornará más fácil y ligero.

Los conceptos de la Razón son denominados "creencia verdadera", en el *Breve Tratado*. La creencia verdadera es una recta creencia, que jamás engaña a quien la emplee correctamente. Pero de todas formas, es sólo una convicción nacida del entendimiento. Se le concede crédito o confianza; ella no se hace valer por sí misma. En tanto creencia, algo la aproxima a la "creencia simple" del conocimiento de oídas o por experiencia vaga. Por muy verdadera que sea la "creencia verdadera", tiene un lado vuelto hacia la opinión, a las certidumbres que por no ser del todo firmes, se disuelven en la incertidumbre. El pensamiento discursivo es creencia fundada, mientras el conocimiento claro y distinto descansa en sí mismo. Este último saber superior tampoco puede errar, porque es una intuición clara originada en el sentimiento y goce de la cosa misma. Está más allá del arte de razonar. El conocimiento intuitivo y directo de la cosa misma prepondera sobre el discurso deductivo e indirecto. En la creencia verdadera, la Razón no determina el objeto en sí mismo, sino que lo mediatiza a través de una inferencia. Entre la ausencia y la pre-

sencia del objeto, se produce un corte profundo, que aleja a la creencia verdadera del verdadero conocimiento claro y distinto.

Por otra parte, los grados del saber poseen, además de la validez teórica, un valor ético. El saber es imprescindible para llegar al bien supremo. El conocimiento verdadero es vida verdadera. Las fuentes de la verdad serán estimadas en la medida en que satisfagan las aspiraciones espirituales. Rechazada la creencia simple, fábrica de las pasiones incontenibles, de la creencia recta surgen los buenos deseos. La sobrepasa el conocimiento claro y distinto, que engendra el amor puro y verdadero. El correlato moral de la razón y de la intuición es diverso, así como difieren en el valor teórico. "Por la razón y el cuarto género de conocimiento advenimos a nuestra felicidad... El conocimiento razonado no es primordial en nosotros; sólo es un grado que nos eleva al fin que deseamos. Es como un espíritu bueno, sin error ni engaños, que nos lleva al anuncio del soberano bien para estimularnos a buscarle a él mismo y a unirnos a él —unión que es nuestra suprema salvación y felicidad"³⁵.

La posición es similar en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, aunque con matices significativos. La deducción sintética es referida a una percepción que "concluye la esencia de una cosa de otra cosa". Los matemáticos que siguen las demostraciones de Euclides razonan así. Mas, "aunque sea cierta, una conclusión es insegura...; cuando se conciben las cosas de modo abstracto, pronto uno se encuentra bajo el imperio confuso de la imaginación"³⁶. De no adoptarse las debidas precauciones, la opinión la atrae hacia sí. La razón es verdadera, pero inadecuada, porque no proporciona la esencia misma de la cosa, porque no llega a ella directamente. En oposición a la razón discursiva, el pensamiento intuitivo coge la esencia adecuada de la cosa, llega a cómo es en sí misma, aunque a veces arribe por la causa próxima, o sea, desde Dios y sus atributos. La intuición conoce adecuadamente, esto es, aprehende el objeto por su sola esencia. Porque percibe la cosa directamente y por la sola esencia, la intuición es segura, no riesgosa como la Razón. La certeza intuitiva es "la esencia objetiva misma, es decir, el modo cómo sentimos la esencia formal es la certeza misma... Para tener la certeza de lo verda-

³⁵ *Breve Tratado*, II, xxvi, 2 y 6. Ed. cit., p. 143.

³⁶ *T. R. E.*, 21, nota 2. Ed. cit., p. 164.

dero, no se precisa de otro signo que la posesión de la idea verdadera"³⁷. Al ajustarse a la norma de la idea verdadera y adecuada, la ciencia intuitiva instala al espíritu en las cosas que importa saber "para la más alta perfección que el hombre pueda alcanzar"³⁸.

El camino racional no conduce al bien supremo. Por consiguiente, es infructuoso detenerse en este modo de la percepción, inseguro a causa de ser indirecto y abstracto. En la vía de la Razón se embosca el error como posibilidad amenazante. Igual que en el *Breve Tratado*, la eficacia ética es discutible y aleatoria. Es verdad que la percepción racional discursiva ha dejado de ser una mera "creencia recta", pero el conocimiento que proporciona de las cosas es mediato, inadecuado e indirecto. El desnivel valorativo de la Razón amengua un tanto respecto de la ciencia intuitiva. Se suaviza levemente, más es luz pálida si se la compara con el deslumbrante esplendor del saber claro y distinto. Verdadera y a la vez inadecuada, escapa a la Razón la esencia de las cosas, junto con mostrar un poder muy limitado en la obtención de la plenitud espiritual.

Por el contrario, la Razón discursiva cobra importancia en la *Ética*. Aunque mantenga la eminencia, la balanza ya no se desequilibra tan rotundamente en favor de la intuición. Se esfuma el desdén de la "creencia recta" para transfigurarse en una Razón apetecida. La metamorfosis se produce en la medida en que Spinoza atribuye a la Razón ciertos componentes matemáticos. El término de la impermeabilidad de las castas teóricas corre a parejas con el pasaje del *more geometrico demonstratae* al *ordine geometrico demonstrata*. La distinción entre ambos no es simple ni tampoco parece haber sido justipreciada. Aquí se transita en un terreno de fácil tropiezo.

Mos alude al comportamiento, a la conducta tanto física como moral, pero no determinada por la ley, sino por el uso³⁹. Designa la costumbre. *Mos geometricus* significa, por ende, "a la usanza de los geómetras", según "lo acostumbran". El problema se complica, porque una cosa es la costumbre y otra lo acostumbrado. Es decir, la costumbre es el hábito y

³⁷ Ib., 35. Ed. cit., p. 169.

³⁸ Ib. 25, 4. Ed. cit., p. 166.

³⁹ Cf. A. Ernout y A. Meillet, *Diction-*

naire Étymologique de la langue latine. Klincksieck, Paris, 1960.

también aquello en que consiste la costumbre. Pudiera ser que la usanza geométrica se redujese a una forma de ordenar una determinada materia, en cuyo caso *mos* y *ordo*, costumbre y orden, serían difícilmente discernibles. El geómetra tendría la costumbre —*mos*— de introducir un orden —*ordo*— que es el propio de su disciplina. De ahí que algunos, por inadvertencia, usen ambos términos indistintamente. El quidproquo aparece en el *Spinoza* de R. Misrahi⁴⁰, por ejemplo, al mencionar la *Ética* como “more geometrico demonstrata”, cuando la edición príncipe de la *Opera posthuma* titula “ordine geometrico demonstrata”. El “more geometrico demonstratae” es el de *Los Principios de la Filosofía de Descartes*. Víctor Delbos incurre en análoga negligencia cuando refiriéndose al *Breve Tratado* expresa que “sin ser compuesto *more geometrico* como la *Ética*”⁴¹. No obstante, Spinoza utiliza *more* en su ensayo de geometrización de la filosofía cartesiana y *ordine* en su obra maestra.

Hasta aquí las consideraciones se mueven en torno del latín clásico, que no es el del filósofo. Antes de él, Descartes empleó el mismo giro, “more geometrico dispositae”, en las *Segundas Respuestas*. Allí explica a Mersenne: “En cuanto a su consejo de disponer *meis rationibus more geometrico* . . .”⁴². A continuación especifica: *in modo scribendi geometrico*, a la “manera de escribir de los geómetras”. *Mos* aliter con *modus*, así “in morem”, o sea “al modo de”, “a la manera de”. En el “modo” de escribir geométrico, Descartes distingue entre el orden y la demostración. El “orden” de los geómetras es parte del “modo geométrico”, que se completa con la demostración, *rationem demonstrandi*. Esta demostración puede hacerse por análisis o resolución, o bien por síntesis o composición. En suma, el *modo geométrico* es el género, siendo las especies el “orden” y la “demostración”. Es interesante insistir en que distingue entre el “orden” y la “demostración”.

Los Principios de la Filosofía de Descartes son “more geométrico demonstratae”. Es decir, Spinoza no utiliza el “modo geométrico” en el mismo sentido de Descartes en este texto. Lo usa con el alcance restringido de “demostración”, sin referencia al significado cartesiano, que también

⁴⁰ Ed. cit., p. 195.

Descartes. Vrin, París, 1964 Vol. VII,

⁴¹ *Le spinozisme*. Ed. cit., p. 192.

210, 1.4-10.

⁴² Ch. Adam y P. Tannery, *Oeuvres de*

incluye el de "orden". En cambio, en la *Ética* restablece implícitamente el "modo geométrico" de Descartes, al titular "ordine geometrico demonstrata", pues aquí se reúnen los elementos "orden" y "demostración" discernidos por el filósofo francés. La reposición del sentido cartesiano del "modo geométrico", sin embargo, es más nominal que efectiva, más terminológica que real.

Desde luego, ambos filósofos desacuerdan en la forma de entender el "orden" y la "demostración". El orden cartesiano es "el orden de las razones", mientras en Spinoza siempre es también el orden del ser. Respecto de la demostración, Descartes se afianza en la fase analítica de la deducción, en contraste con Spinoza, que se inclina, abiertamente, por la síntesis deductiva. Tampoco es casual que en la *Ética*, el filósofo substituya la expresión "modo geométrico" por la de "ordine geométrico". El reemplazo es significativo, porque equivale a que el modelo matemático del sistema cobre una importancia inusitada. La ciencia del espacio abandona la modesta jerarquía de un recurso auxiliar para los fines de la exposición demostrativa. Es revelador el uso dado por ambos filósofos a "la manera de los géometras".

Descartes y Spinoza aplican el "modo geométrico" a una misma filosofía en las *Segundas Respuestas* y en *Los Principios de la Filosofía de Descartes*, respectivamente. Aquél lo hace a su propia filosofía, éste a otra con la cual difiere. De todas layas, como antes se dijo, trabajan una materia filosófica disponible, formulada con independencia del nuevo esquema lógico a que se la ajusta. Pudo no haberse realizado la operación geometrizable, y el pensamiento cartesiano habría llegado hasta nosotros sin desmedro ni enriquecimiento. En los dos ensayos matematizantes, la síntesis geométrica se proyecta desde fuera sobre la doctrina, es extraña a las concepciones así remodeladas. La versión sintética del "modo geométrico" es extrínseca al pensamiento cartesiano. Se le sobreagrega, puesto que Descartes ha empleado el análisis para descubrir y demostrar su doctrina. En suma, la implantación de la síntesis deductiva geométrica posee, ante todo, el sentido de un reordenamiento expositivo, de introducir una disposición matemática, tal como lo declara Descartes. Configura una exposición demostrativa adventicia, accesoria, añadida a con-

tinuación de la verdadera prueba. Una obra filosófica no cambia en sí misma porque se le ponga una empastadura geométrica.

En la parte matemática del Apéndice del *Breve Tratado*, Spinoza emprendió antes idéntica tarea con su filosofía. Monta una demostración sobre lo ya demostrado. Siendo la doctrina preexistente respecto de la geometrización, nada varía por arrimar a ella el andamiaje geométrico. No quita ni pone rey, porque la construcción filosófica estaba concluida cuando se la reafirma en un sostén innecesario. La explicación geométrica con el fin de que el pensamiento se comprenda instantáneamente, en una sola visión, en un cuadro —*in pintura*—, según Spinoza, no agrega, por consiguiente, nada novedoso. En esencia, no va más allá de un reacondicionamiento expositivo.

El geometrismo de la *Ética* es substancialmente diverso. El orden geométrico y el orden filosófico son aquí inseparables. La doctrina no se adosa en forma artificial al armazón geométrico, está incorporada en él. Constituyen una unidad en la que el pensamiento surge del orden geométrico, junto con constituirse éste en la medida en que se despliega la reflexión. A la configuración filosófica le es inherente, intrínseco, el factor matemático, que no se muestra como una mera disposición reordenadora. Si se le resta la formación geométrica, la doctrina no permanece incólume, como ocurre al aplicar el “modo geométrico”, sino que se resquebraja y quebranta. Tampoco coexisten ambos como rectas independientes, sin encontrarse jamás. Sólo es posible distinguir ambos planos mediante el arbitrio de la abstracción. El “orden geométrico” no consiste en una exposición que pudiera ser más lúcida. Es ante todo un método de investigar la verdad, es el “ars inveniendi” de Descartes. Conduce a la invención o descubrimiento de la verdad.

No hay que olvidar que el método de algún modo se delinea por el objeto, o sea, contiene una prenoción o idea confusa de la realidad problematizada. Aplicarlo con éxito equivale a una transmutación de la idea oscura y confusa en clara y distinta. Podría decirse que cuando se emplea el método, no sólo se conoce el objeto estudiado, sino que la idea metodológica implícita se aclara a sí misma. “Trataré los vicios y las locuras de los hombres —escribe Spinoza— según el método geométrico”. Y agrega, “trataré, pues, acerca de la naturaleza de los sentimientos y de

sus fuerzas, del poder del alma sobre ellos, según el mismo método que en las partes precedentes he seguido respecto de Dios y el Alma, y consideraré las acciones y los apetitos humanos como si fueran cuestión de líneas, planos o de cuerpos"⁴³. La prenoción geométrica explicativa es proyectada tanto a Dios como al Alma y sus modos, reforzando la unidad inmanente metafísica mediante el recurso metodológico. Las líneas, los planos y los cuerpos parecen gravitar sobre estas otras realidades más leves y hondas. En esto se divisa un cierto reflejo del método geométrico sobre los objetos metafísicos, una transcripción de la esencia geométrica a la esencia ontológica.

Esta fase del matematismo spinociano es cualitativamente diferente a la demostración según el "more geométrico". Los intereses representados por una exposición más asequible quedan a la zaga. El propósito visible es utilizar el recurso geométrico para investigar la verdad, para descubrirla. Pero la naturaleza de esta nueva etapa no se agota en el ámbito metodológico. El método mismo tiene una implicación metafísica, que legitima la presunción de que el sistema formal habrá de influir, en mayor o menor grado, sobre el fondo de la filosofía spinociana. El pasaje del "modo" al "orden" geométricos está acreditado en los textos de Spinoza. El espíritu geométrico ingresa así al orbe metafísico por rebalse del recipiente metodológico. Es un avance, como ya fue visto, que se trasluce en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, a saber, en la idea de la verdad, en la autonomía de la idea respecto del objeto, en la capacidad engendradora de esencias de las definiciones genéticas. Por lo demás, en este mismo *Tratado*, Spinoza sostiene que mientras "más cosas conoce el espíritu, mejor comprende sus fuerzas y el orden de la Naturaleza", "ordinem Naturae"⁴⁴. Comprender la fuerza del entendimiento corre a parejas con la comprensión del orden de la Naturaleza. El orden del Espíritu está trabado con el orden de la Naturaleza, y como el orden del Espíritu es geométrico, éste habrá de estar en la raíz de la filosofía. Es un texto anunciador de lo que advendrá, plenamente, en la *Ética*.

La introducción de la modalidad geométrica en los escritos de Spinoza no ha de sorprender. Tiene múltiples precedentes en la filosofía. Así, la

⁴³ *Ética*, III, Prefacio. Ed. cit., p. 468.

texto latino en p. 33.

⁴⁴ Trad. A. Koyré. Vrin, 1961, p. 32,

Institutio Theologica de Proclo se ciñe al sistema reflexivo de la síntesis deductiva. Este filósofo tuvo un óptimo conocimiento de las obras de Euclides, y el hecho de que uno de sus discípulos prologara una edición del escrito euclidiano *Data*, prueba la alta consideración en que era tenido en la escuela procliana. El *Liber de Causis* desarrolla una teología místico-deductiva de influencia neoplatónica, similar a los *Elementos de Teología* de Proclo. En el siglo XII, Alain de Lille, siguiendo también a Proclo, demuestra sus tesis a partir de teoremas, definiciones y axiomas, tanto en su *Maximae Theologiae* como en *De Arte Fidei Catholicae*. Tomás Bradwardine, en el siglo XIV, reintrodujo el espíritu matemático en las concepciones teológicas. En el siglo XVI, Languet y Henning ensayaron el mismo método en las cuestiones políticas. Un discípulo independiente de Descartes, Geulincx, contemporáneo de Spinoza y también muerto en tierra holandesa, aplicó el modo geométrico en su libro *Methodus inveniende argumenta*, en 1663, año en que Spinoza publica la exposición geométrica de la filosofía cartesiana.

Sin un estudio especial, es imposible la determinación del carácter de estos escritos, en cuanto a que se atengan al modo o al orden geométricos, de acuerdo con la distinción propuesta. En cambio, la influencia del "orden geométrico" en la filosofía de Nicolás de Cusa no ofrece duda. Este filósofo impugna la lógica aristotélica. Piensa que en la ciencia matemática, vale decir la de Euclides, el principio del tercero excluido está excluido. En un polígono de infinito número de lados, la recta se trueca en curva; un triángulo de lados de dimensión infinita se convierte en recta o se reduce a un punto; en un círculo infinito, el arco coincide con la cuerda, etc. . . . Rechaza la disyunción necesaria y acepta la coincidencia de los opuestos. Si el pensamiento matemático de las figuras infinitas se aplica al infinito no figurativo, a la realidad divina, la matemática euclidiana se transforma en una matemática intelectual. La metafísica matemática, que opera con el "Infinito simple y absoluto, que trasciende toda figuración"⁴⁵, concilia los opuestos y ejerce una acción unificadora en su teología mística, que de disyuntiva se transfigura en copulativa y

⁴⁵ *De la docte ignorance*, I, 12. Alcan, París, 1939, pp. 59 ad.

mediadora. El "orden geométrico" es orden dialéctico y metafísico en la filosofía del Cusano.

El geometrismo es casi atmosférico en el siglo xvii. Incluso se advierte en Pascal, que sentía horror por los espacios infinitos, a la vez que una intensa atracción por la ciencia del espacio. Antes, Descartes con la geometría analítica había reducido el espacio al número, la extensión sensible a la extensión concebida. La repercusión de la hazaña cartesiana fue indescriptible. "La geometría —asevera Pascal— es casi la única de las ciencias humanas que produce verdades infalibles, porque sólo ella sigue el método verdadero, mientras todas las demás están sumidas en una suerte de confusión por un sino natural...". Y prosigue: "Es la única que conoce las verdaderas reglas del razonamiento y sin detenerse en las reglas de los silogismos, que por naturales no pueden ignorarse, se atiende y fundamenta en el verdadero método de dirigir la razón en todas las cosas, el cual casi todo el mundo ignora"⁴⁶. En la terminología de la época, la Geometría abarca el estudio del número, del espacio y del movimiento. También lo precisa Pascal: "toma estos tres diferentes nombres de mecánica, aritmética y de geometría, designando esta última tanto el género como la especie".

Por tanto, el proyecto geometrizzante de Spinoza atiende al espíritu de su tiempo. Los testimonios anteriores explican, adecuadamente, el paso de la antesala geométrica a la estancia filosófica. Eso sí que en el sistema de la *Ética*, la antesala se convierte en estancia, al penetrar la ciencia del espacio en la sala privada de la metafísica. Para demostrar esta intromisión es necesario, primero, determinar la naturaleza geométrica de la Razón en el sistema spinociano definitivo. Si la Razón filosófica concibe la doctrina, las huellas de la estructura geométrica deberán quedar estampadas en el sistema. Y, en seguida, será indispensable probar el poder modelador del "orden geométrico" en la filosofía de Spinoza, tarea que emprenderemos a través de la teoría de las causas finales y de la concepción del conatus. Con esto finalizará el presente estudio sobre el "sistema" en el sistema de Spinoza".

⁴⁶ *Del espíritu geométrico*, Sec. I. En pp. 576 y 583. Cf., *supra*, p. 32, nota 31. *Oeuvres complètes*, La Pléiade, París,

VI

La importancia de la Razón crece en la *Ética*, mientras la Intuición decrece un tanto al ceder el predominio absoluto. El destino ligeramente disminuido de la intuición, está anticipado ya en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Tras realzar el conocimiento por la sola esencia en el orden teórico y en el plano del perfeccionamiento del hombre, como si se hablara a sí mismo, Spinoza consigna una decepcionada observación. “Sin embargo —lamenta—, las cosas que hasta ahora he comprendido mediante tal conocimiento, son muy escasas”⁴⁷. A la excelencia de la intuición se opone una eficacia restringida. El menor relieve de la intuición necesitará ser compensado con una mayor efectividad racional.

En la *Ética*, el conocimiento intuitivo es anunciado con cierta desgana: “. . . Hay todavía un tercero, como lo mostraré a continuación, que llamaremos: Ciencia intuitiva”⁴⁸. El giro “hay todavía”, como si dijese “hay además”, impresiona como proferido en tono menor respecto del género mayor a que puede llegar el entendimiento. Si a esta forma expresiva, contrastante con la óptima calidad del recurso intuitivo, se une la amarga confesión de la escasez de las cosas que ha comprendido intuitivamente, no sorprende como arbitrario un cierto emparejamiento del nivel racional con el intuitivo. Ciertamente es que “el supremo esfuerzo del espíritu y su soberana virtud es conocer las cosas por el tercer género de conocimiento”⁴⁹. Pero el carácter eminente de la intuición así consagrado, queda sujeto a un preámbulo racional en la proposición siguiente: “el esfuerzo o deseo de conocer las cosas por el tercer género de conocimiento no puede nacer del primer género de conocimiento, sino del segundo”⁵⁰. El conatus o esfuerzo cognoscitivo superior pasa antes por las ideas adecuadas de la Razón, donde habrá de encontrar la cuna de su nacimiento. Decrece el desnivel entre ambas, lo que es importantísimo para juzgar la relevancia del “orden geométrico”.

A Fernand Alquié se debe una penetrante observación sobre el empujamiento que disminuye la distancia entre el pensamiento geométrico y el intuitivo. Spinoza demuestra que el conocimiento “del se-

⁴⁷ *Tratado*, 22. Ed. cit., p. 165.

⁴⁹ *Ib.*, v, xxv. Ed. cit., p. 639.

⁴⁸ *Ética*, II, xi, esc. II. Ed. cit., p. 451.

⁵⁰ *Ib.*, v, xxviii. Ed. cit., p. 640.

gundo y del tercer grado es necesariamente verdadero" (II, XLI). Alquié recalca que el verbo *es* está en singular: "est necessario vera"⁵¹. El empleo del singular se repite en la proposición que sigue a la anterior: "El conocimiento del segundo y del tercer género, y no el del primero, enseña a distinguir lo verdadero de lo falso". La redacción que da el filósofo a ambas proposiciones tendería a asimilar los dos géneros de conocimiento. La referencia es a *un* conocimiento. La Razón y la intuición no enseñan, propiamente, sino que *el* saber proporcionado por ellas es el que enseña. Es visible la intención de estimar afines a ambos tipos de conocimiento. Tal vez sea excesivo afirmar que se capta algo así como la pertenencia a un género casi común.

Si se atiende sólo a las ideas de la Razón, se comprueba en la *Ética* un criterio apreciativo diverso al del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Antes eran inadecuadas, ahora ya no lo son. "Tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas... Y a este modo de conocer se le denominará: Razón y conocimiento del segundo género"⁵². De verdaderas pero inadecuadas, las ideas de la Razón pasarán a ser verdaderas y adecuadas. La Razón comparte en la *Ética* una dignidad que en el *Tratado* era privativa de la intuición.

El sentido de la idea verdadera y de la idea adecuada, que en esta fase son referidas tanto al conocimiento racional como a la ciencia intuitiva, es un tanto indeterminado en Spinoza. Algo aclara la carta escrita a Tschirnhaus en 1675, cuando la *Ética* ya está terminada: "Entre la idea verdadera y la idea adecuada —precisa el filósofo— no reconozco otra diferencia que la siguiente: la palabra "verdadera" se refiere únicamente al acuerdo de la idea y su ideat (*ideatum*)⁵³, mientras la palabra "adecuada" concierne a la naturaleza de la idea en sí misma; no existe ninguna diferencia de hecho entre estas dos clases de ideas, si no es esta relación extrínseca". Sea de la Razón o fuere de la ciencia intuitiva, la idea adecuada es intrínsecamente tal, mientras la idea verdadera lo es extrínsecamente. En este último caso es referida al ideat, al objeto, mientras

⁵¹ F. Alquié, *Nature et vérité dans la Philosophie de Spinoza*. Le Cours de Sorbonne. C. D. V. París, 1958, p. 29.

⁵² *Ética*, II, XL, esc. II, 3.

⁵³ "Ideat" equivale a "objeto de la idea".

que no lo es en la idea adecuada. En la calificación de “adecuada”, la idea parece estar más en sí misma. Sin duda, son matices y nexos que acercan la Razón a la Intuición.

El proceso de aproximación de ambos géneros del saber, necesariamente ha de reflejarse en la instancia ética. El goce o fruición de lo perfecto exige una idea perfecta del ser perfecto. El amor a Dios o a la Naturaleza es anhelo sin cumplir si no se posee un conocimiento adecuado y verdadero de la substancia. Cuando la Razón discurre con ideas inadecuadas, como sostiene el *Tratado*, el riesgo de caer en los errores de la imaginación no tiene escapatoria; la naturaleza abstracta de esas ideas las torna inconfiables. Pero en la *Ética*, las ideas de la Razón son adecuadas, amén de verdaderas, y el abandono de la inadecuación desvanecerá la eventualidad negativa. Conducen a la idea perfecta de lo perfecto. En la tarea del espíritu humano de alcanzar el sumo bien, la Razón estará al lado de la intuición. Ambas trasponen las brumas de la sensibilidad, que anuncian el bien supremo junto con ocultarlo. Por tanto, en el orden ético, la razón coadyuva con la ciencia intuitiva en la empresa de unir al espíritu humano con Dios, en el deleite de la Naturaleza absoluta. La *Ética* rehabilita a la Razón, que también se abre a la verdadera libertad del sabio.

En los *Estudios Spinozistas* de André Darbon, que fueron recogidos y publicados por Joseph Moreau, el autor sostiene que “la ciencia intuitiva tal como la concibió Spinoza, no se opone a la deducción. Al contrario, involucra una cierta forma de deducción, aunque no sea la de los lógicos”⁵⁴. En una especie de inversión o retruécano, a partir de la ciencia intuitiva y no de la Razón, como hemos ensayado en este análisis, se atenúa la diferencia entre la intuición y la Razón, junto con remitir aquélla a ésta y unirlas en una función complementaria. Otro autorizado comentarista de Spinoza, Víctor Delbos, cuando examina los modos de la percepción en el *Tratado*, estima que “en todo caso, el cuarto modo de conocimiento es tanto la deducción verdadera como la intuición”⁵⁵. La fase de la Razón como “creencia verdadera” en el *Breve Tratado* ha quedado definitivamente atrás.

⁵⁴ Presses Universitaires, París, 1946, p. 102.

⁵⁵ *Le spinozisme*, Vrin, París, 1926, p. 102.

¿Cuál es la constitución de la Razón? Además de las ideas adecuadas, la Razón conoce las propiedades de las cosas mediante las "naciones comunes". Spinoza destaca la importancia primordial de éstas. "He explicado la causa de las naciones denominadas *Comunes*, que constituyen los fundamentos de nuestros raciocinios"⁵⁶. El filósofo adelanta aquí un paso para determinar la naturaleza de la Razón. Un segundo paso se presiente al recurrir a las "naciones comunes", a un término matemático griego. Si estas naciones se configuran geoméricamente, por representar la raíz de la Razón, se da un antecedente para presumir que la Razón spinociana sea una Razón geométrica. Y, en seguida, se atisba lo siguiente: si la filosofía madura de Spinoza es producida por una Razón que discurre geoméricamente, geométrico podría ser el fondo del sistema spinociano. Todo esto parece estar contenido en el "orden geométrico" del filósofo.

Las naciones comunes difieren de las ideas universales. Estas últimas se originan en la sensibilidad, que registra las modificaciones corporales. La memoria almacena las imágenes más reiteradamente recibidas y el pensamiento las reúne en virtud de esa repetición. Las ideas universales de Spinoza se asemejan a las "imágenes genéricas" de la psicología. Aunque con alguna restricción, el ser humano imagina el rasgo común de las acciones percibidas. Este *común* inclina a la errónea arbitrariedad de confundir las naciones comunes con las ideas universales. Sin embargo, el contenido común de las ideas universales es sólo aparente. Algunos individuos reparan más en determinados elementos reiterativos y concordantes; otros advertirán mejor trazos diferentes a los anteriores. Una misma y única cosa, a causa de distintos procesos de formación de las ideas, inducirá la elaboración de ideas universales discordantes. De esta manera, del mismo objeto, del hombre, por ejemplo, se dirá que es "un animal de posición erecta", o "el único animal que ríe", o "un bípedo implume" o "un animal racional". Esto explica que las ideas universales sean fuente de desacuerdos, puesto que "nada tiene de extraño que entre los filósofos que procuran explicar las cosas naturales sólo por las imágenes de éstas, se hayan suscitado tantas controversias"⁵⁷. Las ideas universales, en su-

⁵⁶ *Ética*, II, XL, esc. I. Ed. cit., p. 448.

⁵⁷ *Ib.* Ed. cit., p. 450.

ma, exhiben un “común” aparente y engendran discusiones. Las nociones comunes, por el contrario, poseen un auténtico “común” y promueven la convergencia en el conocimiento.

La filiación histórica del término acopia más precisiones. En el orden matemático, tienen una raíz euclidiana. En el orden filosófico, las nociones comunes se remontan al estoicismo⁵⁷. Corresponden a las “Koinai énoiai” de Crisipo, que Cicerón traduce por “Communes Notiones”⁵⁸.

A diferencia de Spinoza, en la lógica estoica las nociones comunes se forman a partir de las impresiones sensibles, que se estampan en la tabla rasa del alma. Parte de las nociones comunes resultan de un proceso en que intervienen la sensación, la memoria y la experiencia. Otra parte de ellas proviene de la enseñanza, aunque de todas formas están ligadas a sensaciones previas. Las primeras se producen naturalmente, sin elaboración técnica alguna, por lo que a esta clase de nociones comunes, de espontánea constitución, se las denomina, asimismo, “nociones naturales” o “prolepsis”. A las segundas, se las designa “nociones” sin ulterior apelativo.

Pues bien, según los estoicos, la Razón surge de las nociones comunes, pasando antes por la fase del “sentido común”. En la etapa preliminar del sentido común, la Razón aún no es sabiduría. En las nociones comunes se alberga todo lo necesario para que advenga el grado máximo del saber, pero para que la posibilidad se actualice, los contenidos implícitos de las prenociones o anticipaciones han de explicitarse. La definición extrae o desenvuelve lo envuelto en las nociones comunes. La materia cognoscitiva confusamente vislumbrada antes, ahora es objeto de una reflexiva percatación. Si bien aclaradas, las nociones comunes se aíslan unas de otras en el universo del discurso. El avance que conduce de la Razón implícita del sentido común a la Razón explícita de la sabiduría, debe proseguir. Es necesario relacionar las nociones comunes, articularlas, organizarlas en la fluencia del discurrir. A esta postrera y definitiva operación lógica, el estoicismo la denomina “diarthron”, término que engloba la idea de análisis y de sistema. Las nociones comunes defi-

^{57a} Cf. E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. PUF, p. 102. Asimismo, V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et li-*

dée de temps. Vrin, 1953, pp. 159 ad.

⁵⁸ Cicerón. *Questiones tusculanas*, IV, xxv.

nidas, pero solitarias, encuentran fin a su aislamiento en un orden que las correlaciona y organiza.

Es el momento de comparar las nociones comunes spinocistas con las nociones comunes estoicas. De cotejarlas, surgen cuatro observaciones. *Primera observación:* las nociones comunes del filósofo equivalen a las del estoicismo, a condición de restarles la impresión sensible y la intervención de la fantasía como fuentes originadoras. *Segunda observación:* los estoicos someten a las nociones comunes a una definición, un análisis y un sistema racionales, que en el spinocismo tiene visos de geométrico. La culminación del saber en el sistema concuerda con el plan de la *Ética*. *Tercera observación:* las nociones comunes en tanto espontáneas prenociones se asemejan a la "experiencia vaga" de Spinoza, con la cadena que va de la sensación a la memoria y a la experiencia. Las nociones ya elaboradas y transmitidas por la enseñanza, tienen su correlato en el conocimiento "de oídas" del filósofo. Y, *cuarta observación:* la Razón estoica lleva a la sabiduría, tiene el alcance moral que aparece en el *Breve Tratado*, en el *Tratado* y en la *Ética*. En ellos, la libertad del sabio se sustenta en fundamentos lógicos y metafísicos. En suma, el spinocismo no dista mucho de ser un estoicismo renovado y moderno. No es casual que en la biblioteca privada de Spinoza estuviesen las *Cartas a Lucilio* de Séneca, el *Manual* de Epicteto y los escritos de Cicerón.

"Toda determinación es una negación", manifiesta Spinoza en la Carta dirigida a su amigo Jarig Jelles, en 1674. Hasta aquí las explicaciones sobre la Razón parecen desarrolladas bajo el signo de este principio. Porque no se ha adelantado más allá de indicar que las nociones comunes difieren de las ideas universales. Pero esta determinación las deja indeterminadas en sí mismas, por lo cual conviene soslayar el sino de esta lógica negativa.

Antes de indagar la esencia de las nociones comunes, es útil indicar cuáles son, o sea, hay que proceder a identificarlas. Ya en el Prefacio de *Los Principios de la Filosofía de Descartes*, el filósofo se refiere a ellas. "Y los postulados y los axiomas —escribe—, es decir, las nociones comunes del espíritu, son proposiciones tan claras y evidentes, que con sólo entender correctamente las palabras, no se puede menos que prestarles asentimiento"⁵⁸. En la *Ética*, tras argumentar sobre la infinitud necesaria de

⁵⁸Ed. cit., p. 203.

toda substancia, afirma: "... además, esta proposición sería para todos un axioma y sería considerada como noción común"⁵⁹. Las nociones comunes son las definiciones, los axiomas y los lemas. "*Koinai énnōiai*", noción común, denomina Euclides a los principios axiomáticos de la geometría. Spinoza tenía en su biblioteca particular los *Elementos*, obra que cita con frecuencia. En las *Segundas Respuestas*, Descartes titula "Axiomata Sive Communes Notiones".

La afinidad entre las esencias geométricas y las nociones comunes desde ya resalta en el plano terminológico. Como los axiomas, las nociones comunes son claras y evidentes, lo que hace innecesario demostrar la verdad que afirman. Más todavía: constituyen principios que hacen posible la demostración de otras proposiciones. Las nociones comunes, en seguida, no son formales, vacías, porque están colmadas por una esencia que es, precisamente, la que se despliega en las definiciones, axiomas, postulados y lemas, todos los cuales sirven de principios para las demostraciones de la *Ética*. Si se sistematizasen las nociones comunes, se obtendría una tabla similar a la tabla kantiana de las categorías, aunque con una salvedad, pues las nociones comunes no siempre precisan ser deducidas. Tampoco la noción común es sólo un concepto de la Razón.

¿Por qué son "comunes" las nociones comunes? "Hay ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres"⁶⁰ —responde Spinoza. Si todos los individuos están dotados de Razón, por ser las nociones comunes el fundamento de la Razón, habrán de ser comunes a todos los seres humanos. El "orden geométrico" es el orden de las nociones comunes. La Razón discurre desde las nociones comunes, que son así principios del pensamiento. Si se asemejan a las esencias geométricas, la Razón discursiva será una Razón geométrica. En la Razón, las nociones comunes no se articulan e integran según la relación de género a especie, sino de acuerdo con nexos necesarios que son independientes de la extensión lógica. La Naturaleza, o la Substancia, o Dios, las tres denominaciones de lo Uno, o lo que es igual, el Todo, no es un género. No obstante, en la infinitud de su inmanencia queda enclavada la realidad entera. El ser absoluto no es el género máximo porque en razón de ser único es singular. Pero a la vez es universal, pues todo lo reúne en su seno. Empleando una termino-

⁵⁹ *Ética*, I, viii, esc. II. Ed. cit., p. 371.

⁶⁰ *Ib.*, II, xxxviii, Cor. Ed. cit. p. 447.

logía hegeliana, podría ser asimilado a un universal concreto, jamás a un universal abstracto.

El racionalismo tradicional, al que Descartes impugnó risueñamente en la batología del árbol de Porfirio, de crecimiento tautológico, nada tiene que ver con el racionalismo spinociano. La analogía tomista, que recurre a los símiles al pensar la substancia absoluta, tampoco tiene cabida en las nociones comunes de la Razón, que están en un orbe que no es el mundo de las ideas universales de la imaginación. Las nociones comunes desplazan y estiman caducas las imágenes de la fantasía. A fortiori, la vía empírica de la sensibilidad es declarada intransitable. Resta la Razón spinociana, que discurre geoméricamente al atenerse al orden propio de la ciencia del espacio. Opera con nociones comunes, articula y establece el ordenamiento del sistema de acuerdo con la síntesis deductiva. Así, pues, nuevamente se desemboca en la afinidad entre los principios de la Razón y las esencias geométricas.

Las nociones comunes, además, fuera de ser comunes a todas las mentes, son también comunes a todos los objetos. "Agregad que los principios de la Razón son nociones que explican lo que es común a todas las cosas"⁶¹. Constituyen principios del ser y del pensamiento, distinción que, por lo demás, es un sin sentido en la filosofía de Spinoza. El fundamento representado por las nociones comunes sostiene, por ende, tanto a la razón como a las cosas. Tiene una consistencia lógica y ontológica a la vez. Este *común* auténtico de las cosas se refrenda en un lema, presentándose una situación curiosa, porque si los lemas son nociones comunes, he aquí un lema de un lema, una noción común de una noción común. "Todos los cuerpos tienen alguna cosa de común"⁶², apunta Spinoza. Propone, o mejor, asevera una verdad clara y distinta, no necesitada de demostración, o sea, una verdad de la naturaleza propia de las nociones comunes.

Spinoza reafirma, asimismo, la consistencia óptica de las nociones comunes en el *Tratado Teológico-Político*. Cuando examina el pensamiento de los Profetas y del Espíritu Santo, indica que "lo mismo que en el estudio de las cosas naturales, debemos procurar, ante todo, descubrir las

⁶¹ Ib., XLIV, cor. II, dem. Ed. cit., p. 456.

París, 1966, p. 52.

⁶² Ib., lema II. Trad. de F. Alquié. PUF,

realidades más universales y comunes a la Naturaleza entera, como el movimiento y el reposo, igual que hallar sus leyes y reglas, que la Naturaleza observa siempre y por las que actúa constantemente, para ir de ahí por grados a las cosas menos universales”⁶³. Es un texto importante, porque acerca de las investigaciones bíblicas reitera el plan de la *Ética*, que se mueve geoméricamente desde la substancia a los atributos, desde los modos infinitos a los finitos y menos universales de las cosas en su particularidad. También en el plano histórico, la consistencia ontológica de las nociones comunes se suma a la validez lógica. El ser y el pensamiento no están sólo envueltos en la red matemática, sino que aparentan tener una composición geométrica.

Si se inquiere la filiación de las nociones comunes, la búsqueda ha de remontarse al origen único, a la Naturaleza o Dios. Estos fundamentos de la Razón están incorporados a “la serie de las cosas fijas y eternas... se las indagará en las leyes en ellas inscritas, como en sus verdaderos códigos, leyes que rigen la existencia y ordenan las cosas singulares”⁶⁴. Por eso, cuando la Razón conoce mediante las nociones comunes, se afianza en las cosas fijas y eternas, esto es, concibe bajo la forma de la eternidad. “En la naturaleza de la Razón está percibir bajo una cierta especie de eternidad”⁶⁵. De ahí que mientras “más conocemos las cosas singulares, más comprendemos a Dios”⁶⁶.

Así, pues, el rango de las nociones comunes es eminente, porque “nuestro espíritu en tanto percibe las cosas en la verdad, es una parte del entendimiento divino y, por consiguiente, es necesario que las ideas claras y distintas del espíritu sean verdaderas como necesariamente son las de Dios”⁶⁷. Aunque no sea en una dimensión infinita, Dios constituye la esencia del espíritu humano, por lo cual cuando éste percibe una cosa es Dios que posee la idea correspondiente⁶⁸.

Las nociones comunes y sus enlaces son similares a las esencias geométricas y sus nexos. Estando constituida por nociones comunes, la Razón ha de ser, en virtud de lo antes expuesto, Razón geométrica. Más todavía:

⁶³ Cap. VII. Ed. cit., p. 773.

⁶⁵ Ib., v, xxiv. Ed. cit., p. 638.

⁶⁴ *T. R. E.*, 100 y 101. Ed. cit., p. 193.

⁶⁷ Ib., II, XLIII. Ed. cit., p. 454.

⁶⁶ *Ética*, II, XLIV, cor. II. Ed. cit., p. 455.

⁶⁸ Ib., XI, cor. Ed. cit., p. 421.

siendo la Razón humana parte finita de la Razón infinita de Dios, de algún modo el "orden geométrico" se introduce en la inmanencia del orden divino. A esta altura, el "modo geométrico" se desdibuja en un trasfondo remoto, sin más importancia que representar un recurso disponible de exposición. En cambio, el "orden geométrico" ocupa un primer plano, al ser transferido a la doctrina filosófica misma. El método y las concepciones que engendra, el sistema formal y el sistema doctrinario, son indiscernibles en el sistema maduro de la *Ética*. La geometrización progresiva del pensamiento de Spinoza repercute sobre la doctrina filosófica. El tránsito del modo al orden geométrico preside la fase final del spinozismo. El resultado es una unión íntima. Por eso, la propagación de los elementos matemáticos en el ámbito del sistema, desata el nudo representado por la "paradoja del sistema", al que se hizo referencia en las primeras páginas del presente estudio⁶⁹.

VII

Tras explicar el geometrismo de la Razón spinociana, corresponde inquirir ahora los efectos geometrizantes de dicha Razón sobre el sistema doctrinario. El tema se presenta solo, sin necesidad de ser convocado: la confrontación de la "substancia" en Spinoza con el "espacio" en la Geometría. Pero la correspondiente investigación sería vasta y compleja, por lo que no es aconsejable radicarla en este trabajo. La conveniencia de probar in concreto la transfiguración del geometrismo en doctrina filosófica, sin duda, persiste. No proceder a hacerlo, equivaldría a detenerse a mitad de camino. Siendo así, nada mejor que referir esta exigencia a concepciones más restringidas, pero esenciales en el spinozismo.

El filósofo ha reconocido la importancia de las matemáticas en la solución del problema de las *causas finales*. No obstante el área un tanto reducida, el problema está conectado con la naturaleza de Dios, la ignorancia de sus designios, la perfección divina, la creación, la necesidad o el azar en la Naturaleza, los milagros, el orden de la Naturaleza, las ficciones y delirios del hombre, el bien y el mal, las valoraciones humanas, etc. En

⁶⁹ *Supra*, pág. 15.

las causas finales se entrecruzan la teología, la metafísica, la gnoseología y la axiología. Sin embargo, de todo este mundo de problemas, deberá ser dejado aparte aquello que no tenga una atingencia directa con la cuestión planteada, esto es, el propósito de mostrar en una doctrina, concretamente, la acción matematizante del "orden geométrico"

En relación con las causas finales, Spinoza reconoce que "la verdad permanecería para siempre oculta al género humano, si la Matemática, que no se ocupa de los fines, sino solamente de las esencias y de los problemas de las figuras, no hubiese mostrado otra regla de verdad a los hombres"⁷⁰. Este texto y el Apéndice entero en que está inserto, curiosamente, no presenta al menos la estructura formal de ordenamiento geométrico. Sería paradójico pretender la realización del proyecto de prueba de la influencia geométrica sobre la doctrina, a base de un testimonio en que estaría ausente el armazón matemático. Pero la impresión es superficial, porque para sus demostraciones, Spinoza parte de un axioma, de una noción común. El axioma afirma "que todos los hombres al nacer ignoran las causas de las cosas y que un apetito universal les impulsa, conscientemente, a buscar lo que les es útil"⁷¹. No necesita deducir este principio de la naturaleza humana, pues nadie dejará de convenir en la evidencia del aserto. Así, sin que aparezca gráficamente la forma matemática a través de una expresión exterior, los enunciados se suceden de acuerdo con el régimen geométrico. De aquel principio se deduce sintéticamente una cadena de consecuencias, que no es del caso seguir en todos sus eslabones para los efectos del tema tratado.

Al desear las cosas útiles, los seres humanos se interesan, ante todo, en las causas finales. Los individuos ignoran las causas de las cosas, junto con sentir la atracción de aquellas que les favorecen. Para empezar, ya en ellos mismos encuentran recursos que les proporcionan innegables ventajas: los ojos sirven para ver, los dientes para masticar, los animales y vegetales para la alimentación, y a fin de disipar las sombras, el sol. Los hombres piensan que la Naturaleza entera está para su provecho, para servirles. Nada ha sido creado en vano; todo existe en vista de un fin. Es un planteamiento similar a uno de Galileo, que anticipa otras afini-

⁷⁰ *Ética*, I. Apéndice. Ed. cit., p. 405.

⁷¹ *Ib.*, p. 403.

dades entre el físico y el filósofo. "Si examinamos todas las cosas cuidadosamente —hace decir Galileo a Simplicio— veremos que todas ellas tienden a la utilidad, a la comodidad y al placer del hombre. ¿De qué servirían al género humano las generaciones que se produjesen en la Luna o en cualquier otro planeta? A menos que pretendiéseis que hay hombres en la Luna para gozar de sus frutos: concepción fabulosa, si no impía"⁷². Tanto Spinoza como Galileo colocan en el blanco de la crítica una convicción muy generalizada. Como ambos no explican por los fines, pues se ciñen a los principios geométricos, coincidirán en impugnar las causas finales.

Sin embargo, los seres humanos saben muy bien que ellos no han intervenido para que el mundo sea dispensador de bienes. Lo han encontrado ya hecho y dotado de la favorecedora disposición. Por eso, obviamente, consideran que Dios ha planeado las cosas teniendo presente los intereses humanos y que, aun más, ha hecho al hombre para que le rinda culto. En esta perspectiva se engendran las nociones de Orden, Bien, Mal, Belleza, Culpa, Alabanza, Confusión, Fealdad, etc. Las estimaciones humanas están ligadas a una visión de la realidad ajustada a las causas finales. Los fines se truecan así en el eje en torno del cual gira la espiritualidad humana.

Error fatal, pues el pensamiento que explica por las causas finales es una ficción en la que se cobijan los seres humanos, que pretende ser racional cuando es asunto de la fantasía. "Esta doctrina finalista pone la Naturaleza al revés"⁷³. Las causas se consideran como efectos y viceversa. Si cae una piedra y mata a un hombre, el efecto se convierte en causa, ya que un hecho no provocado intencionalmente pasa a tener la gravedad de un designio. Se omite el juego de las causas naturales que representan la causa verdadera. Para lo indescifrable, sirve de refugio "la voluntad de Dios, este asilo de la ignorancia"⁷⁴. A Dios hay que redimirlo de un sistema de razones finalistas que hacen de El un ser imperfecto, porque "si actúa en vista de un fin, desea necesariamente alguna cosa de la que está privado"⁷⁵. Desde luego, la idea de la creación implica que algo le fal-

⁷² Galileo, *Diálogo de los grandes sistemas*, jornada I. Hermann, París, 1966, p. 167.

⁷³ *Ética*, I. Apéndice. Ed. cit., p. 405.

⁷⁴ *Ib.* Ed. cit., p. 406.

⁷⁵ *Ib.*

taba, justamente, las cosas creadas, lo cual menoscaba su dimensión infinita. Por último, las cosas “no son más o menos perfectas según halaguen u ofendan los sentidos de los hombres, según acuerden con la naturaleza humana o le repugnen”⁷⁶. A todo esto conduce el delirio, las ficciones de la imaginación, que se revisten falsamente con el ropaje del entendimiento.

Los espejismos imaginativos impedirán percibir la realidad auténtica, de no mediar la Matemática, el “orden geométrico”. La realidad se mantendría sempiternamente oculta sin la ciencia del espacio, que no explica a través de los fines. La Geometría entrega al espíritu humano otra norma de verdad. El estudio de la esencia y propiedades de las figuras y cuerpos, prescinde de las causas finales. Sólo se atiende a las relaciones necesarias a que se ajusta el complejo mundo de las definiciones, axiomas, lemas y corolarios. La luz geométrica del mediodía disipa las sombras del finalismo, con todos los compromisos e implicaciones de orden metafísico, lógico y ético que las causas finales arrastran tras sí. El pensamiento geométrico, por tanto, salva al hombre del engaño, lo protege del delirio quimérico, porque plantea las esencias y propiedades metafísicas en consonancia con el régimen de las esencias y propiedades geométricas. Gracias al despeje matemático, la mente se despeja, recobra lucidez, aparta de sí ficciones y sueños impuestos por la fantasía.

Con todo, la acción ejercida por el pensamiento geométrico sobre la doctrina filosófica tiene un efecto de rechazo. Desecha las causas finales, pues en el espacio geométrico no tienen cabida posible. El ceñido sistema de los principios matemáticos opone una barrera infranqueable, imposible de ser traspasada por el finalismo ilusorio. Es una acción de repudio, que no se repite en otra doctrina esencial de Spinoza, la del *conatus*. Esta vez la operación geometrizarante es positiva, o sea, no se reduce a desalojar una teoría del orbe filosófico, a dejarla fuera del sistema. La influencia positiva se patentiza en el poder modelador de una doctrina.

El plano a que está adscrito el *conatus* no es, estrictamente, el de la ciencia del espacio. De acuerdo con la terminología de la época, de la que han dejado testimonio Descartes y Pascal, como antes se dijo, el *cona-*

⁷⁶ Ib. Ed. cit., p. 409.

tus remite más bien a la Geometría genéricamente considerada, que incluye la mecánica o ciencia geométrica del movimiento. Los cuerpos en movimiento y el conatus parecen deslizarse en planos muy afines. El geometrismo mecánico va a ser extrapolado a la instancia metafísica. Al menos, hay fundadas razones para entender el conatus desde la inercia mecánica.

En la traducción clásica de la célebre proposición VI, parte III, de la *Ética*, se dice que "cada cosa en tanto que es en sí (*quantum in se est*), se esfuerza en perseverar en su ser"⁷⁷. No es la única fórmula. Otros, apoyándose en la demostración que sigue al enunciado, leen: "Cada cosa según su poder de ser, se esfuerza en perseverar en su ser"⁷⁸. La discusión de la fidelidad mayor o menor de ambas versiones está de más aquí, lo que interesa es lo dicho en el principio fundamental del conatus. Conviene, eso sí, discernir una cierta diferencia de matiz visible en ambas lecturas.

La fórmula *en tanto que es en sí* se inclina del lado de la "esencia", del ser de la cosa que se esfuerza en perseverar en una actualidad sin tiempo. La conservación del ser propio dimana de la esencia actual, que es modo de manifestación de los atributos divinos. El afán de persistencia remite a la naturaleza cierta y determinada de cada cosa, que a su vez proviene de la potencia divina. En último término, el esfuerzo del conatus es el poder vivo de la Substancia. Si a la cosa se la juzga "en cuanto es en ella", sin duda que se la considera aparte de otras cosas, se la juzga sólo asentada en sí misma, en esa fuerza particular que es energía metafísica.

En la segunda fórmula, que piensa cada cosa *según su poder de ser*, el acento se carga en la potencia activa de la cosa que es. En ese poder se sostiene la perseverancia ontológica. La capacidad de ser no tiene sentido si no se ejerce, es decir, si de alguna manera no está confrontada con otros poderes que aminoran el ser particular de cada cosa. Si se afirma a sí misma, es porque de modo implícito, levemente, lo hace ante algo que encierra negaciones o que involucra el riesgo de "perder el ser" frente a otro u otros seres que se le pudieren oponer. Pero la divergencia de ambos enunciados amengua, porque ser en sí mismo significa no ser en

⁷⁷ Trad. de Apphun. Ed. cit., tomo I, pág. 261.

⁷⁸ Trad. de R. Callois. Ed. cit., p. 477

lo otro, así como el poder de ser lo que se es remite a posibles poderes contrarios al esfuerzo por perseverar.

Sea como fuere, esté ligado el conatus a lo que la cosa es en sí misma, o sea, a la esencia actual, o al poder de ser que de esa esencia emana, Spinoza necesita explicitar el contenido cierto y determinado de los modos de las cosas particulares. La luz aclaratoria se encenderá en el ceñido conjunto de las definiciones, axiomas, teoremas ya demostrados, lemas y corolarios. Es decir, en el "orden geométrico", según la interpretación que hemos desarrollado. Pero en el *Preámbulo* de la Parte III, el filósofo anota que "parecerá sorprendente que yo pretenda tratar los vicios de los hombres y sus ligerezas según el método geométrico", "more Geometrico" señala el texto⁷⁹. A primera vista surge aquí una impugnación, que procedería nada menos que del filósofo.

Sin embargo, no es así. Para empezar, el "modo geométrico" no se aplica como en el Apéndice del *Breve Tratado* o en *Los Principios de la filosofía de Descartes*, puesto que no se trata de una nueva exposición de una doctrina explicada diferentemente con anterioridad, sino de un método, de un recurso metodológico para descubrir la verdad en los problemas planteados. Si la *Ética* es "ordine geometrico demonstrata" debió escribir "ordine", salvo que "more" y "ordine" tuviesen el mismo sentido en Spinoza, posibilidad que tampoco encierra una objeción, porque la tesis planteada no sostiene que el filósofo haya *reconocido* la distinción entre uno y otro, sino que su sistema ha sido elaborado a base de la diversidad entre ambos. Aunque Spinoza pudiera no haberse percatado de la diferencia entre "more" y "ordine", la verdad es que de hecho ha pensado a base de ella, tal como se demuestra en sus escritos. Estamos en el ámbito de las cosas que él autor no ha querido decir, pero las ha dicho y revelado involuntariamente, según ya antes fue indicado⁸⁰. Por lo demás, si en la *Ética* habla de "more", no obstante estar sujeta al régimen del "ordine", en *Los Principios* escribe "ordine Mathematicum"⁸¹, a pesar de ser "more geometrico demonstratae". Son imprecisiones del lenguaje algo frecuentes en Spinoza, que no desvirtúan la objetividad de la distinción establecida entre ambos modos geométricos.

⁷⁹ Ed. cit., p. 468.

⁸⁰ *Supra*, p. 20.

⁸¹ Ob. cit., I. Introducción. Ed. cit., p.

210.

Prosigamos. Cada cosa no puede ser más que lo involucrado en la naturaleza determinada de su esencia. En la esencia de cada cosa reside el conatus o esfuerzo por persistir en ese su ser determinado. De acuerdo con esto, toda merma, y a fortiori cualquier aniquilamiento posible, no puede provenir de la cosa, porque en la esencia de cada una se da, repetimos, la fuerza tendiente a conservarse a sí misma. "Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior"⁸². El poder o conatus mantiene intrínsecamente al ser. Acciones contrarias, que lo rebajen o aniquilen, sólo pueden tener un origen extrínseco a la cosa sujeta al embate de los efectos destructores. En otras palabras, si cada cosa estuviese aislada y fuese reacia a la emergencia que procede de fuentes ajenas, si sólo existiese ella y nada más, su ser escaparía a los contratiempos, sería impermeable a la amenazante adversidad. La perseverancia de la cosa en sí misma no sufrirá desmedro, a condición de estar protegida del acoso de su ser gracias al desasisimiento. La cosa en sí misma sería invulnerable al eventual detrimento de su ser. En esa condición ideal, no dada en la realidad, cada cosa sería en sí misma sólo lo que ella es. Evadiría por completo la contingencia precarizante.

El geometrismo subyacente al conatus puede resumirse en cuatro enunciados: 1º El conatus es el esfuerzo de cada cosa por perseverar en el ser que le es esencialmente propio. 2º El conatus tiende a resguardar una esencia dada o actual. 3º La alteración de una cosa sólo es posible por causa extrínseca. 4º Cada cosa conserva su ser esencial siempre que otra no influya modificándola. Los cuatro enunciados pueden subsumirse en uno solo: "cada cosa entregada a sí misma tiende a continuar siendo ella misma".

Las nociones de movimiento y de reposo auxilian en la tarea de comprender mejor el conatus. Cada cosa que está sólo atendida a sí misma se mantiene en el estado propio de su esencia actual, o sea, descansa en ella misma. Si es un cuerpo y está inmóvil en el espacio, en virtud de ese su estado de reposo, mantendrá la posición que ocupa; si está en movimiento, el cuerpo persistirá desplazándose. Todo esto ocurrirá siempre que sobre el cuerpo en reposo no actúe una fuerza que lo saque de su estado de quietud, o a condición que sobre el cuerpo en movimiento

⁸² *Ética*, III, iv. Ed. cit., p. 476.

no se ejercite una fuerza que altere su curso y velocidad. Cuando Spinoza refiere el conatus únicamente al espíritu, lo denomina Voluntad. Si la cosa ocupa su propio ser, al ser ella en sí misma, en el conatus espiritual no advendrá la Voluntad, puesto que no será menester el esfuerzo por perseverar, no habrá conciencia del esfuerzo, puesto que éste no se desencadena. Es el reposo de la paz espiritual, que si es alterado por alguna fuerza, actualizará el esfuerzo y con él la Voluntad. Del reposo se pasará al movimiento de la Voluntad; el conatus se esforzará en resguardar la perseverancia en el ser propio de cada Espíritu. Esfuerzo que será consciente en tanto las ideas respectivas afluyan al Espíritu.

Es sugestiva la correspondencia que existen entre estos principios y ciertas leyes de la mecánica, vale decir de la ciencia geométrica del movimiento. La tendencia a perseverar en el ser tiene su correlato en la tendencia de los cuerpos en reposo a matenerse fijos y a los en movimiento, a continuar la traslación. La inercia mecánica es correlativa al conatus metafísico. Como la mecánica está integrada a la Geometría en el siglo XVII, en el principio del conatus se comprueba un “orden geométrico” que es el de la *Ética* entera. Conatus metafísico e inercia física van de la mano.

El aporte galileano de la inercia aparece en los *Diálogos sobre los dos grandes sistemas del mundo*, de 1632, el mismo año en que nació Spinoza. Como es sabido, Galileo plantea allí el principio de la inercia, aunque no en la formulación actual, que se debe a Newton. Para llegar al enunciado restringido de la inercia, propone una “experiencia mental”, o sea, opera con “hechos irreales”, con “hechos concebidos” y no con datos empíricos. Estudia el movimiento de una esfera tan dura como el ágata, que rueda sin resistencia sobre un plano pulido como un espejo, o sea, sobre una superficie permanentemente intacta, situada en la posición perfecta de una recta paralela al horizonte.

Dadas esas condiciones ideales, Salviati —por cuya boca habla Galileo— pregunta a Simplicio, que piensa aristotélicamente, cuál será la suerte del móvil en un plano sin declive ni inclinación. Los supuestos de la “experiencia” permiten que el móvil y el movimiento sólo estén atendidos a sí mismos. Los parámetros son estrictamente racionales. “La bola —responde Simplicio— deberá permanecer indiferente entre la pro-

pulsión y la resistencia al movimiento"⁸³. Si se le imprime un ímpetu, prosigue Salviati, "¿cuánto tiempo estima Ud. que continuará moviéndose el móvil?". Simplicio contesta: —"Durará tanto tiempo como se prolongue la longitud de la superficie sin altos ni bajos". Salviati adelanta una conclusión: "Por consiguiente, si el espacio fuese sin término, ¿tampoco el movimiento tendría fin, sería eterno?".

Salta a la vista la afinidad entre la inercia física y el conatus metafísico. En ambos se da algo que cuando está entregado a sí mismo persevera sin mengua: el reposo o el movimiento en un caso, la esencia actual de una cosa, en el otro. Como en el reposo o en el movimiento de los cuerpos, las cosas no se alteran de no mediar una causa extrínseca porque "ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior"⁸⁴. De no intervenir un agente externo, la cosa persistirá en la conformidad consigo misma, continuará siendo ella misma, igual que un cuerpo en reposo se matendrá inmóvil y en movimiento si está en acto de traslación. La inercia hará que un cuerpo ideal, que se mueva en un plano similarmente ideal, persevere desplazándose en un movimiento rectilíneo sin fin, eterno. "El conatus —sostendrá Spinoza— por el cual cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser no implica un tiempo finito, sino un tiempo indefinido"⁸⁵. Los cuatros enunciados con que resumimos el conatus spinoziano se cumplen en la inercia galileana.

Tanto la inercia física como el conatus metafísico están enclavados en una constelación de ideas similares. Galileo efectúa una experiencia mental, o sea, la verdad de la inercia es una concepción de la razón, de ninguna manera proviene de la sensibilidad. La experiencia misma se establece sólo tras la deducción. "La buena física se hace a priori", comenta A. Koyré⁸⁶. Estudia cosas que "no están alejadas de la razón humana". Al contrario, están tan próximos los verdaderos principios de la física, que incluso antes de la experiencia el ser humano los posee sin advertirlo. El hombre tiene ante sí el libro de la naturaleza, pero "no es posible leerlo si previamente no se ha aprendido la lengua en qué está escrito, vale decir, si no se han comprendido las figuras matemáticas y su nece-

⁸³ Segunda Jornada.

⁸⁴ *Ética*, III, iv. Ed. cit., p. 476.

⁸⁵ *Ib.*, III, viii. Ed. cit., p. 477.

⁸⁶ Cf. *Galilée et la loi de l'inertie*, Hermann, París, 1939. Vol. III, pp. 68 ad.

saria vinculación”⁸⁷. Galileo aplica los métodos y los principios geométricos a la Naturaleza.

Spinoza, asimismo, piensa que la Razón es un género fidedigno de conocimiento. Además, la Razón es geométrica, es decir, en ella se da el lenguaje matemático del mundo, cuyos caracteres son geométricos. La inercia y el conatus están inscritos en el “orden geométrico”. Spinoza y Galileo hablan el mismo lenguaje y oyen a la Naturaleza expresarse en el idioma común de las matemáticas. De ahí la convergencia antes señalada, que no es la única. El siguiente texto galileano parece escrito por Spinoza, dada la posición análoga respecto de las causas finales: “Es una arrogancia exigir que el simple cuidado de velar por nosotros sea la expresión adecuada y el límite de los actos de Dios. Y a quien me dijere que un espacio inmenso, vacío de estrellas, entre las órbitas planetarias y la esfera de los astros, sería inútil y ocioso, y superflua una extensión destinada a encuadrar las estrellas fijas, que por su inmensidad rebasaría toda nuestra capacidad de comprensión, le replicaré que es demasiado temerario erigir a nuestro endeble entendimiento en juez de las obras divinas, considerando como vano y sobrante en el universo todo lo que no sirve a nuestra propia utilidad”⁸⁸.

La mecánica cartesiana representa el antecedente inmediato a Spinoza, en lo referente al conatus. Eso sí que es aconsejable no precipitarse en las comparaciones, porque el “conatus cartesiano” no coincide con el “conatus spinociano”. Para Descartes el conato es el impulso o la fuerza que tiende a alejar a un cuerpo del centro en torno del cual gira⁸⁹. Al voltear una piedra en una honda sin que sea lanzada, por ejemplo, la honda la retiene e impele en una órbita circular, pero el cuerpo tiende a la vez a alejarse del centro según la línea recta que va de dicho centro a la posición que ocupa en el instante considerado. El esfuerzo por distanciarse del centro es el conato en la mecánica de Descartes. La similitud con el conato spinociano no es inmediata y habría que discurrir delgado para precisarla. La semejanza, si la hay, es lejana.

Próximo al conatus spinociano es la Primera Ley de la Naturaleza de Descartes. Según ella, “cada cosa en tanto simple e indivisa, se mantiene

⁸⁷ Galileo, *Sagitario*, VII, 232.

⁸⁸ *Diálogo*, III.

⁸⁹ Descartes, *Los Principios de la filosofía*, II, 39; III, 57, 58 y 59.

en el mismo estado, sin cambiar jamás, como no sea por causas externas"⁹⁰. Así, "si está en reposo, no comienza a moverse nunca, como no sea impelida por algo ajeno a ella; mas cuando ha comenzado a moverse, no tenemos tampoco razón alguna para pensar que de su propio impulso, y no obligada por otra causa, cese de moverse". Como Spinoza respecto del conatus, Descartes también habla de "cada cosa"; "toda cosa", dice el autor de la *Ética*. La permanencia del cuerpo en el estado en que se encuentra, corresponde simétricamente al perseverar en el ser esencial del conatus. De la conservación del estado de una cosa es fácil pasar, gradualmente, a la persistencia esencial del conatus. Es menester reconocer una diferencia: en el conatus spinociano el esfuerzo es interno a la cosa y reside en la esencia actual; en Descartes, el "estado" de cada cosa es función de un agente externo, en el sentido de ser la fuerza del movimiento mecánicamente exterior al cuerpo.

El análisis comparativo del enunciado cartesiano y la formulación que le da Spinoza en su libro *Los Principios de la Filosofía de Descartes*, entrega un resultado sorprendente. Significativamente, ambos no coinciden del todo. Descartes establece: "Cada cosa, en cuanto simple e indivisa, se mantiene siempre en el mismo estado, en la medida que está en ella, y no cambia jamás sino por causas externas". Spinoza expone así este

⁹⁰ Ib., II, 37. La versión al francés del abate Picot no es totalmente fiel respecto del texto citado. Traduce: "...chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se peut, et que jamais elle ne le change que par la rencontre des autres". En cambio, el texto latino consigna: "...unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere quantum in se est, in eodem semper statu, nec unquam mutari nisi a causis externis".

Spinoza publicó *Los Principios de la Filosofía de Descartes* en 1663. Antes de este año, han aparecido en Holanda tres ediciones de *Los Principios de la Filosofía* escritos en latín por Descar-

tes, en Elzevier. Son las ediciones de 1644, 1650 y 1656. Una de ellas ha debido ser utilizada por Spinoza.

En la biblioteca privada de este filósofo, estaban las obras de Descartes en latín y las *Cartas* traducidas al holandés. Según la edición de Adam y Tannery, la versión del abate Picot fue aprobada por Descartes más en la forma que en el fondo: No es el caso de las *Meditaciones* y de las *Objeciones y Respuestas*, en que la fidelidad de la traducción al francés está garantizada por el propio Descartes, quien reconoce la propiedad de las versiones del duque de Luyne y de Clereselier, respectivamente.

principio cartesiano: “Cada cosa en tanto ella es simple e indivisa, y se la considera sólo en sí misma, persevera siempre, tanto como ella puede, en el mismo estado”⁹¹. Nuestro filósofo agrega de su parte: “y se la considere sólo en sí misma” y “en tanto que ella puede”. Es decir, refiere la cosa a sí misma, con lo que acentúa el modo de ésta, junto con alejar la atención del contorno; fija la mirada en la cosa. Además, al añadir que el ser particular persevera en su estado en la medida en que puede, interioriza en la cosa el poder de persistir. Si se homologa el estado de “simple e indiviso” a la “esencia actual”, no cabe duda que del trasfondo cartesiano emerge el conatus de Spinoza. La interpretación es fundada, porque el estado de simple e indiviso alude al estado de una cosa cuando ella es en sí misma, o sea, al estado propio del ser de la cosa. Cuando el estado concuerda con el ser, la cosa perseverará en su estado de simple e indiviso; igual que la cosa, la esencia es simple e indivisa. Surgirá entonces el conatus o esfuerzo, que es el impulso de la cosa en pro de sí misma. Insensiblemente, el pensamiento spinociano pasa de la inercia mecánica al conatus metafísico, de la conservación del reposo o del movimiento a la persistencia del ser esencial. La raíz geométrica del conatus es fácilmente perceptible.

En los términos expuestos, la objeción de Gebhardt contraria a entender el pensamiento spinociano desde la geometría se desvanece, puesto que explica lo que según él restaría oscuro⁹². Dos principios básicos, según el editor de Spinoza, serían excluidos en la interpretación: el impulso dinámico a lo infinito y la dirección hacia la inmanencia. Pero ambas características esenciales del sistema tienen cabida en el campo geométrico. En la inercia se da el impulso del cuerpo a perseverar en el movimiento horizontal en un plano infinito y durante un tiempo igualmente sin fin. Reconoce, Gebhardt, que la matemática es una ciencia de la inmanencia, pero la solución en nuestro filósofo no sería estática, sino mística. Que la solución es dinámica y no estática en la ley de la inercia, se demuestra porque este principio determina el movimiento en relación con las fuerzas que lo producen; es un principio que forma parte de la mecánica en tanto dinámica. Ciertamente es que la dinámica física no es

⁹¹ Spinoza, *Los principios de la filosofía de Descartes*, II, xiv. Ed. cit., p. 269.

⁹² Ver *supra* pág. 18.

mística, pero la tesis del geometrismo no involucra afirmar que Spinoza sea un físico, sino un metafísico. Cuando piensa metafísicamente, no hace física. En verdad, el análisis de Gebhardt se basa en un equívoco, en tomar en cuenta la geometría sólo en el sentido restringido de ciencia del espacio, y no en el sentido lato que tiene en el siglo xvii, que la hace ser también ciencia del movimiento⁹³.

La inercia física se corresponde con el conatus metafísico, como el orden de la extensión con el orden del pensamiento. Ambos remiten a una substancia única. De ambos podría decirse, más o menos, lo que asevera Spinoza acerca del círculo y de su idea respectiva: "... he dicho que Dios es causa de una idea, de la de un círculo, por ejemplo, sólo en tanto que es cosa pensante, y del círculo, sólo en cuanto que es cosa extensa..."⁹⁴. La inercia, o sea, el círculo, y el conatus, la idea del círculo, pertenecen al mismo régimen geométrico, a cuya disposición se conforman. En la instancia geométrica se delinear figuras ontológicas. El "modo geométrico" quedó rezagado, muy atrás, en la fase matematizante de la *Ética*. Se le divisa lejano en la mera intención expositiva y metódica de los comienzos. El "orden geométrico" adelanta mucho más allá, lo sobrepasa al acceder al dominio metafísico. Cuando así ocurre, se observa una operación por la que el sistema formal se inscribe en el sistema doctrinario. Se gesta entonces la unidad de ambos en la totalidad del sistema spinociano.

La teoría del conatus es un caso importante en que se verifica la transferencia de un plano al otro, lo cual acaece en virtud de la acción geometrizar de la Razón. Acto que se desenvuelve sin arbitrariedad, natural y espontáneamente, puesto que el "orden geométrico" se da en el "orden del ser". El trasiego de la inercia de la dinámica física al conatus de la dinámica metafísica es relevante. El esfuerzo por perseverar en el ser es un punto básico del sistema de Spinoza. El conatus fundamenta la doctrina de las pasiones, de la moral y de la política del spinocismo, esto es, de tres de las cinco Partes de la *Ética*. Además, las dos primeras partes le proporcionan el sustentáculo metafísico. El principio fundamentador del conatus es, a su vez, fundamentado por Dios y el Alma. La verdad del conatus es solidaria con la verdad del sistema total. La fuerza del conatus

⁹³ Cf. *supra*, pp. 32 y 42.

⁹⁴ *Ética*, II, vii, esc. Ed. cit., p. 416.

tus anima a la filosofía entera de Spinoza. Los vaivenes de este principio hacen ondular al sistema completo, y, a su turno, el conatus se remece con las vibraciones que puedan estremecer al sistema.

Por otra parte, el conatus no se alza solamente en el intrincado y complejo suelo de la *Ética*. Reaparece en esta obra, porque antes emergió muy temprano en el "amor natural" del *Breve Tratado*, así como se le redescubre en la "conservación de nuestro ser" de que habla el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Tornará a presentarse en el *Tratado Teológico-Político* y en el *Tratado Político*, el último e inconcluso escrito en que Spinoza intentará implantar "en el dominio de la ciencia política, una imparcialidad idéntica a la que acostumbramos cuando se trata de las nociones matemáticas"⁹⁵. En su estudio sobre las instituciones políticas, el conatus retorna apenas comienza a reflexionar sobre la naturaleza humana. Rechaza, terminantemente, la idea de que el reino del hombre sea autónomo dentro de la Naturaleza, que instituya un orden diverso dentro del orden natural. "Es incontestable que el hombre participa con todos los demás tipos reales (en la naturaleza), de la tendencia a conservar su ser en la medida de su propio esfuerzo"⁹⁶. No constituye "un imperio en el interior de otro imperio", como lo sostiene en las líneas preliminares de la Tercera Parte de la *Ética*, cuyo principio eje es el del conatus. La raigambre geométrica del conatus, por consiguiente, también se expande en la teoría política spinociana. Está comprometido con la filosofía entera de Spinoza. De ahí la importancia de demostrar la filiación geométrica del conatus, pues constituye una significativa comprobación de cómo el "orden geométrico" se expande en la totalidad del sistema. El sistema geométrico termina por identificarse con el sistema doctrinario.

VIII

Los antecedentes y análisis recogidos hasta aquí aconsejan estudiar el sistema de Spinoza con un criterio muy determinado. No es posible entender con fidelidad una filosofía tan compleja, si antes no se reconoce en ella la vigencia de una variedad de planos y de fases. El pensamiento

⁹⁵ Ob. cit., I, 4. Ed. cit., p. 976.

⁹⁶ Ib., II, 7. Ed. cit., p. 981.

spinociano quedaría trunco, incomprendido, o para utilizar una expresión del propio filósofo, restaría "mutilado", si sólo se le considerara al estado adulto, definitivo, en tanto producto maduro y constituido. Quizá en pocas filosofías sea más notorio y visible el activo desarrollo que conduce a la formulación definitiva de la *Ética*. Este proceso está adscrito a un régimen geométrico, pero tras las secuencias matemáticas aparentemente frías y rígidas, se presiente una intensa fuerza vital interior. La fase final se detuvo junto con cerrarse los ojos del filósofo, o con más precisión, en los puntos suspensivos finales del *Tratado Político*.

En el pensamiento de Spinoza es fácil de percibir la visión primaria, amplia, omniabarcadora, que recoge tempranamente el joven filósofo gracias a una mirada fresca y penetrante. Este primer fruto de su sensibilidad reflexiva quedó consignado en el *Primer Diálogo*. Asimismo, es imposible no captar el esfuerzo racionalizador destinado a convertir la visión reflexiva de los primeros instantes en una concepción filosófica de extremada rigurosidad. "Los árboles no dejan ver el bosque", confienciaba Goethe a Eckermann. Quizá la maraña de definiciones, axiomas, lemas, postulados, teoremas, escolios y corolarios de la *Ética*, enmascaren la actitud vital de Spinoza después de ser conceptualizada en la rigidez del sistema.

La visión universal temprana quedó recogida en los dos *Diálogos* incorporados al *Breve Tratado*, sobre todo en el Primero. El género literario dialógico antecede al del discurso continuado y al discurrir geométrico. El ansia que el filósofo siente dentro de sí, que lo mueve a amar auténticamente, es personificado por el Amor. Este sabe que el Intelecto, otro personaje, es su hermano, y le pide auxilio. Porque si la Inteligencia es perfecta, lo ha logrado a través del objeto perfecto que ha concebido. El Amor quiere averiguar cuál y cómo es ese ser perfecto, para amarlo, para quedar incluido dentro de él por la participación afectiva. El Intelecto, ayudado por la Razón, se enfrenta a la Concupiscencia, mostrando al Amor en la forma de la Naturaleza, de la Totalidad, al ser soberanamente perfecto. En la Unidad, en la acción transitiva de la substancia única, reside el objeto supremo que el Amor busca afanosamente. La visión puede ser poética, pero no obsta a que los personajes dialogantes razonen con rigurosidad conceptual.

El afán de un bien superior, de un ideal de vida que sea realidad gracias a la filosofía, que en forma intuitiva aparece en estas primeras páginas, reaparecerá siempre en todos los escritos en que Spinoza expone su pensamiento. Surge incluso en las obras que, erróneamente, pueden estimarse desligadas o siguiendo líneas de intereses diferentes. En el *Tratado Teológico-Político*, este anhelo está inscrito en el título, donde se especifica que en el libro “se dan varias demostraciones de esta tesis: la libertad de filosofar no amenaza a ningún verdadero fervor ni la paz en la comunidad pública. Al contrario, su supresión importaría la ruina de la paz y de todo fervor”. El propósito se prolonga hasta su libro último, el *Tratado Político*, donde se propone cómo deben ser las instituciones para que —como lo establece el título— “la paz y la libertad de los ciudadanos sean en ellas preservadas de toda ofensa”. Antes nos hemos referido a la presencia de esta inquietud en el *Breve Tratado*, en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* y en la *Ética*. Es decir, el anhelo de plenitud espiritual es una constante del spinocismo.

Por otra parte, el primer ensayo de sistema, el del *Breve Tratado*, es una tentativa de explicitación de los principios contenidos en el *Primer Diálogo*. Los personajes ya no conversan, pues los dialogantes son reemplazados por una Razón única que discurre filosóficamente. Los principios son los mismos, esto es, la Substancia única, el naturalismo, la inmanencia de la causalidad, la infinitud del ser soberanamente perfecto. En la parte que corresponda, análogos pilares sostendrán al *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. En la *Ética*, estos cimientos comunes fundamentarán la obra máxima de Spinoza, que se alza majestuosa y rotunda como una catedral racionalista. El punto de partida acompañará a Spinoza hasta que se detenga su pensamiento. Esos principios son los parámetros de su proceso filosófico total. En las doctrinas más elaboradas se reconocen, explicitadas, las tesis del *Primer Diálogo*. El sistema contiene lo que está en abreviatura en la visión primera y temprana del filósofo.

Entre esa especie de vistazo contemplativo de la realidad, consignada en el *Primer Diálogo*, y el sistema ya consumado de la *Ética*, se extiende una larga trayectoria de investigación filosófica. Es un proceso que dará sus frutos en el “producto” representado por el sistema total del spinocismo. La visión primaria es densa, compleja en su composición, constituida

por ideas apretadas y contraídas en el foco intuitivo. Si hubiera permanecido atendida a sí misma, las explicitaciones habrían sido escasas, predominaría el enclaustramiento, la sugerencia de las implicaciones, sin llegar a la claridad sistemática de las ideas. Para abandonar el estado de contracción, era indispensable ponerlas en marcha; los pliegues necesitaban ser desplegados, explicadas las implicaciones. El proceso que va de la etapa inicial a la definitiva del sistema es un proceso de explanación. Aunque se queje de las escasas verdades descubiertas a través de la ciencia intuitiva, en realidad Spinoza más que nuevas intuiciones precisaba un instrumento de gran poder extractivo. Es, justamente, la función que cumple el proceso de geometrización de la visión primaria. La síntesis deductiva explicitará toda la riqueza del filón prematuramente encontrado.

Curiosamente, el proceso de elaboración de la doctrina va acompañado de un proceso de desarrollo del expediente geométrico. El Apéndice del *Breve Tratado* es un esbozo de matematización, incipiente, incompleto y revelador de un manejo que no domina todavía el instrumento geométrico. En cambio, *Los Principios de la Filosofía de Descartes* descubren un uso diestro y sabio de disponer una filosofía según el *modo geométrico*. Lo aplica a una doctrina que no es la propia y de la cual mucho más disiente que concuerda. Hasta esta fase, el "more geometrico demonstratae" se reduce a un instrumento expositivo y a un método de redemonstración. En una forma que no alcanza contornos nítidos, se efectúa un salto cualitativo en el proceso de geometrización, en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Se desvanece la configuración específica geométrica, pero empiezan a delinearse los trazos de un "orden geométrico" que excede la función del mero método expositivo. La nueva fase se expande en el vasto y ordenado cosmos de la *Ética ordine geometrica demonstrata*. Exposición y método matemático van unidos, pero ya no funcionan sólo como una lente que aumenta de tamaño lo que en pequeño estaba en el *Primer Diálogo*. La línea doctrinaria del sistema y la línea del sistema formal no son rectas paralelas, convergen y coinciden en un punto, el del "orden geométrico", a partir del cual son difícilmente discernibles. El orden de la realidad tenderá a la unión con el orden geométrico. El proceso gradual de geometrización interna a la ciencia del espacio en el orbe metafísico, engendrando una *Ética ordine geometrico*

demonstrata. En este título, Spinoza destaca el “orden geométrico” como demostración o método, pero omite o deja en la penumbra la resonancia ontológica de dicho orden. Creemos haber rescatado esa proyección metafísica de la semiluz a la claridad del análisis filosófico.

La relación entre el *Diálogo Primero* y la *Ética*, dijimos, es de explicación. Lo que era un punto en la visión intuitiva se ensancha en la extensa superficie del sistema. La bellota ha crecido en la encina que portaba dentro de sí, abonada por la geometrización. Pero en la fase en que la encina, o sea, el sistema doctrinario, se alza majestuosa agitando su follaje geométrico, se unen los planos antes separados de la Geometría y de la Metafísica. Si esto acontece, ¿no será porque el elemento geométrico ya estaba contenido en la bellota filosófica, es decir, en el *Primer Diálogo*? Los factores que juegan en el escrito más temprano de Spinoza inclinan a pensar afirmativamente. La Naturaleza es espacio, cuerpos y movimiento, así como la Geometría es ciencia del espacio, de las figuras, cuerpos y de los desplazamientos de éstos. El Todo explica las partes, así como el espacio geométrico fundamenta en su esencia las propiedades de las líneas, figuras y cuerpos. La cerrada unidad de la cosmovisión spinoziana, concebida dinámicamente, sólo dispone del ámbito inmanente para desplegar su actividad. La Geometría, asimismo, se recluye en la cohesión interna de los principios, para derramar en la interioridad inteligible la catarata de los teoremas. Al parecer, el “orden geométrico” está semioculto en el *Primer Diálogo* y Spinoza, en entrever esto demoró más que en ver los contenidos metafísicos en germen, que sistematizó en el *Breve Tratado*. La óptica spinoziana no fue idénticamente sensible en ambos casos.

Por otra parte, el sistema de Spinoza es un ejemplo concluyente del sentido originario que Heidegger atribuye a la matemática. Como Descartes, este filósofo la entiende anterior a la cantidad y la figura. Heidegger retorna a la “matemática universal” cartesiana, cuando sostiene que si “tomamos conocimiento en forma explícita y de manera determinada, entonces introducimos en el conocimiento algo que en verdad ya tenemos. Precisamente, este “tomar conocimiento de” es la auténtica esencia del aprender, de la *máthesis*⁹⁷. El sentido heideggeriano originario de la

⁹⁷ Heidegger, *La Pregunta por la Cosa*, res, 1975, p. 68.
B, 5, b. Ed. Alfa Argentina, Buenos Ai-

matemática sería llegar a captar cognoscitivamente algo que ya se poseía. La filosofía spinociana puede describirse como un "tomar conocimiento de" algo que ya Spinoza sabía, como un reconocer en la *Ética* lo que el filósofo conocía ya desde el *Primer Diálogo*. En consecuencia, el spinocismo es doblemente matemático, tanto porque es un cabal sistema geométrico como porque —siguiendo a Heidegger—, lo matemático tiene "el sentido original de aprender a conocer aquello que ya se conoce"⁹⁸. Por eso, en el edificio dos veces matemático levantado por Spinoza, en el frontis, podría inscribirse la sentencia que Platón puso a la entrada de la Academia: "Ageométretos medeís eísito", a saber, "Nadie que no haya comprendido lo matemático tiene entrada aquí".

⁹⁸ *Ib.*, p. 71.