

Taula

(UIB) núm. 9 Juny 1988

ONTOLOGÍA Y RAZÓN
EL RACIONALISMO RADICAL DE SPINOZA
EN LA 1ª PARTE DE LA ÉTICA

Antoni Gomila Benejam

En la primera parte de la *Ética*, Spinoza presenta su original concepción de la realidad. Es difícil, para nosotros, saber con exactitud hasta qué punto tal concepción divergía de la común de su tiempo, de inspiración principalmente bíblica, hasta qué punto sus ideas pudieron resultar sorprendentes y extrañas a sus contemporáneos. Si está claro que las divergencias no eran pequeñas ni fueron sentidas como poco importantes. La reacción, como se sabe, fue la usual de la época ante las discrepancias ideológicas, especialmente las que pudieran conllevar algún asomo de ateísmo.

Nos es necesario, por tanto, para comprender la originalidad de su concepción, reexaminar los presupuestos que se sitúan en el fundamento de su sistema. Mi opinión es que su impulso especulativo proviene de su racionalismo radical que, a diferencia de Descartes, no se detiene en la ortodoxia teológica constituida sino que trata de ser consecuente hasta el final con el rigor y la coherencia lógicas. Este racionalismo, según intentaré mostrar, se constituye en torno a tres ejes: la crítica a la imaginación frente a la reivindicación de la capacidad cognoscitiva del entendimiento, la concepción de su totalidad como unidad, esto es, como

concepto, y la postulación de un entendimiento infinito como garante de la necesidad de todo lo existente así como de la posibilidad de conocer la realidad atribuida al entendimiento humano, cerrándose así el círculo.

1. Crítica a la Imaginación y el Modelo Matemático de Conocimiento

El punto de partida del proyecto de Spinoza, ya desde sus primeros escritos, consiste en rechazar el modo común de considerar las cosas, de acercarse a ellas, por ser la principal razón de la desacertada concepción que de ellas se tiene. Este propósito concretado ya en su "Tratado para la reforma del Entendimiento", se expresa en la primera parte de la *Ética* como una crítica feroz a la imaginación (1). De forma general, Spinoza atribuye todos los errores, esto es, concepciones inadecuadas sobre Dios y el mundo, a la imaginación, como si de su ejercicio sólo pudieran resultar ilusiones. Contra los prejuicios que la imaginación sostiene, él defiende la fuerza del entendimiento, de la razón, para conocer la Verdad. La imaginación es la culpable de que la mayoría de los hombres sostengan concepciones equivocadas sobre las cosas, primero, porque es el modo común de representarse las cosas; y segundo, porque este modo es intrínsecamente incapaz de acceder a las causas, único conocimiento verdadero, según veremos. Esto es así debido, en su opinión, a su vinculación con el cuerpo, y por esto, a su peculiaridad en cada caso, a su idiosincracia, a sus preferencias, viéndose afectada de un irreductible subjetivismo:

"Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de

imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la contextura de su imaginación.” (2)

Es así como es posible que algunos “sin repugnancia alguna” se imaginen “árboles que hablan como hombres” o, en el mismo orden de cosas, pero de mayor repercusión para Spinoza, postulen el finalismo, el principal prejuicio humano, en su opinión. Al considerar las cosas desde su propio punto de vista, por medio de la imaginación, los hombres se las figuran como orientadas hacia la propia utilidad humana y, generalizando, suponen que todo está orientado hacia un cierto fin. Consiguientemente, en lugar de interesarse por la naturaleza de las cosas y de sí mismos, esto es, sus causas, los hombres se preocupan del provecho que pueden obtener de ellas, de satisfacer sus deseos:

”De ahí se sigue, primero, que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y sus apetitos, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. Se sigue, segundo, que los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que sólo anhelan siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo.” (3)

Estas “ilusiones” que la imaginación genera llegan a su punto álgido al concluirse que las cosas sirven para su provecho y utilidad, que Alguien ha debido de crearlas con tal fin. Se supone así la existencia de un dios personal, que no es más que la hipostatización del hombre, a quien éste debe adorar y tratar de conseguir su favor. Todos estos extravíos son

consecuencia, para Spinoza, como se ha dicho, de la imaginación y de su secuela, el finalismo:

"Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman realmente acerca de ellas, sino que sólo se las imaginan y confunden la imaginación con el entendimiento, creen por ello firmemente que en las cosas hay un Orden, ignorantes como son de la naturaleza de las cosas y de la suya propia. Pues decimos que están bien ordenadas cuando están de tal manera que, al representárnoslas por medio de los sentidos, podemos imaginarlas fácilmente." (4)

Con lo cual Spinoza nos da a entender que aunque la imaginación y los sentidos son nuestro modo inmediato de representarnos las cosas, no son nuestra única posibilidad. Podemos conocer, efectivamente, pero a condición de superar estos modos confundentes y poner en marcha nuestro entendimiento, de dejar de buscar causas finales para investigar las eficientes. La diferencia no es despreciable, como el ejemplo de la cantidad pone de manifiesto:

"Si alguien, con todo, pregunta ahora que porqué somos tan propensos a dividir la cantidad, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la imaginación; o bien, como substancia, lo que sólo hace el entendimiento." (5)

¿Por qué entonces, es inevitable preguntarse, si somos capaces de ejercitar el entendimiento nos limitamos comúnmente a la imaginación, con lo cual no llegamos a conocer verdaderamente? ¿Y cómo es posible acceder al ámbito del entendimiento? Spinoza afronta ambas cuestiones y sus respuestas son las siguientes. En primer lugar, las razones por las cuales la mayoría de los hombres, la mayoría del tiempo sólo hacen uso de la imaginación son de dos tipos:

Por una parte, la ignorancia que supone "conviene" a quienes obtienen así su propio beneficio, esto es, y Spinoza los señala muy claramente, "los guardianes del culto", los sacerdotes del dios personal, los que tienen acceso privilegiado a sus designios y los imponen a los demás. No sé si Voltaire leyó alguna vez a Spinoza, pero sin duda constituye éste un claro precedente de la crítica a la institución religiosa característica de la Ilustración. Así, por ejemplo, acerca de uno de los atributos esenciales de este dios personal, su participación directa en los asuntos de este mundo, vía providencia, vía milagros, afirma con contundencia:

"Y de ahí proviene que quien investiga las verdaderas causas de los milagros, y procura, tocante, a las cosas naturales, entenderlas como sabio, y no admirarlas como necio, sea considerado hereje e ímpio, y proclamado tal por aquellos a quien el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Porque ellos saben que suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad."

(6)

Por otra parte, Spinoza reconoce otro motivo del predominio de la imaginación, que tiene que ver con su propia concepción de Dios, que consideramos más adelante. Basta decir ahora que es una consecuencia de su infinitud:

"Y a quienes preguntan, ¿por qué Dios no ha creado a todos los hombres que se gobiernen por la sola guía de la razón?, respondo sencillamente: porque no le ha faltado materia para crearlo todo, desde el más alto al más bajo grado de perfección; o hablando con más propiedad, porque las leyes de la naturaleza han sido lo bastante amplias como para producir todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito." (7)

Esta es quizá, al menos a primera vista, una explicación menos convincente. Que los hombres son como son es algo necesario, desde su punto de vista. El hombre imagina porque tal es su naturaleza. Ahora bien, con esto la tensión entre imaginación y entendimiento no queda suficientemente resaltada, no se insiste en la posibilidad de superar las propias limitaciones y situarse en la perspectiva del entendimiento, de pasar de la ignorancia al conocimiento, ni en la dimensión liberadora que supone.

Y sin embargo, la necesidad de dar ese paso es inexcusable, y la posibilidad de garantizarlo a todos, presupuesto por el hecho mismo de tratar de comunicar su pensamiento. Pero, y esto es característico de todo racionalismo que no reniegue de su universalidad (leáse Platón y su República compuesta de hombres esencialmente distintos), no hay recetas ni caminos establecidos para acceder al ámbito de la Razón, ni se alcanza sin esfuerzo. Ahora bien, se dispone de un modelo, la Matemática, fruto ya

del entendimiento y que constituye el mejor ejemplo de lo que debe ser el conocimiento y la verdad. Aunque Spinoza no prosigue la investigación inquiriendo cómo pudo aparecer tal ciencia –dado que se supone que la imaginación ha dominado siempre a los hombres–, su mera existencia, en su opinión, ofrece “el camino seguro de la ciencia”, la forma de ejercer una capacidad humana fundamental, que lo eleva a un *status* quasi-divino:

”Y de aquí que afirmasen que los juicios de los dioses superaban con mucho la capacidad humana, afirmación que habría sido, sin duda, la única causa de que la verdad permaneciese eternamente oculta para el género humano, si la Matemática, que versa no sobre los fines, sino sólo sobre las esencias y propiedades de las figuras, no hubiera mostrado a los hombres otra norma de verdad.” (8)

El entendimiento, por tanto, consiste en una potencialidad constitutivamente humana, ni espontánea ni asequible sin esfuerzo. Pero es el único medio de conseguir un conocimiento auténtico, un conocimiento que investiga las esencias y propiedades de las cosas y no sus fines en función de los intereses particulares. El conocimiento deja de ser atributo exclusivo de Dios y pasa a convertirse en el resultado de una cierta forma de afrontar la investigación. La Matemática es el paradigma, el modelo de tal conocimiento, del único conocimiento digno de ese nombre, punto de referencia necesario para fundamentar una ciencia ya no de las figuras, sino del mundo. La coherencia de Spinoza con tales presupuestos metodológicos es total, y la sorpresa inicial por la ordenación axiomática de su sistema se resuelve ahora en su comprensión como la única posible. Como en la Matemática, de los primeros principios

se seguirán con necesidad lógica las proposiciones que constituyen la ciencia.

¿Y cuál será esa "otra norma de verdad" que la Matemática ejemplifica según se afirmaba al final del párrafo anterior? En este punto el racionalismo spinoziano muestra, una vez más, su radicalidad al prescindir de los recelos cartesianos al respecto. El criterio de verdad es la evidencia, pero absolutamente, sin necesidad de otra justificación (9). Es verdadero lo que se presenta al entendimiento con claridad y distinción:

"Por tanto, si alguien dijese que tiene una idea clara y distinta -esto es, verdadera- de una substancia y con todo dudara de si tal substancia existe, sería en verdad lo mismo que si dijese que tiene una idea verdadera y, con todo, dudara de si es falsa." (10)

Démonos cuenta, por tanto, como su racionalismo radical se sitúa ya en sus mismos presupuestos: su crítica a la imaginación (y consiguientemente, al finalismo) junto con su consideración de la Matemática como el modelo del conocimiento, la pauta a seguir para conseguir una ciencia de las cosas igualmente cierta, confluyen en su confianza en los poderes del entendimiento para alcanzar la verdad, a partir de unos primeros principios evidentes. Sin embargo, su alcance es mucho mayor; veamos cómo se constituye desde la propia realidad. (11)

2. Dios: la Substancia única e indivisible

Desde el punto de partida metodológico que hemos visto, debe resultar claro que las definiciones que Spinoza estipula como punto de

partida de su concepción de la realidad han de ser autoevidentes, es decir, no necesitan de ningún tipo de justificación ni explicación: son, precisamente, las más firmes y seguras. Nuestro propósito aquí consistirá en tratar de aclarar el porqué de tal carácter para Spinoza. Recordemos el principio de la Ética:

"Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.

Por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa." (12)

En mi opinión, las expresiones clave son "cuya existencia sólo puede concebirse como existente" y "cuyo concepto para formarse, no precisa del concepto de otra cosa". Suponen la conceptualidad intrínseca de lo que es, su propia racionalidad. No se trata de una racionalidad añadida, fruto del ser conocida por el entendimiento; más bien la realidad es racional como característica definitoria: se concibe por sí. Que esto sea evidente para Spinoza se desprende, de nuevo, de su racionalismo radical, y es lo que va a dar lugar a su original ontología. Consideremos, en primer lugar, lo decisivo de esta inteligibilidad intrínseca de lo real: el atributo.

"Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma." (13)

He citado la definición por lo que tiene de clarificadora de la noción de substancia. El "concebirse por sí" de la substancia consiste en

tener una esencia autosuficiente característica, y el atributo es lo que constituye esa esencia. Concebir es pensar la esencia, es expresar la esencia como concepto. Y esa esencia, que se expresa en el atributo, sea extensión o pensamiento –algo que en este punto no interesa especificar todavía a Spinoza–, es en tanto conceptual. Extensión, más adelante, podrá oponerse a pensamiento, como diferentes atributos, pero en todo caso no podrá perder ese carácter "ideal", de ser concepto, por pertenecer a un entendimiento. Ser equivale a concebirse, y ese reconocimiento básico es el presupuesto a partir del cual su sistema se desarrolla mostrando la realidad como un gran orden necesario de esencias.

En primer lugar, se atribuye a la substancia el carácter de "causa sui", en un esfuerzo por afirmar su necesidad lógica, conceptual de la existencia de la substancia, su concebirse por sí. En efecto, para Spinoza "causa" significa "razón", sin ninguna referencia a aspectos temporales. Ser "razón de sí", equivale a autoconcebirse y expresa su noción de la realidad como absoluto.

En cualquier caso, para que esto sea plenamente así, hace falta demostrar todavía el carácter único de la substancia, es decir, su no multiplicidad. Por que en principio podría pensarse que, dado que la esencia de la substancia se expresa en el atributo, por lo que sólo puede haber una substancia de la misma naturaleza, pudieran existir tantas substancias como atributos pudieran concebirse por sí. Si cada atributo es infinito en su género y si cada uno definiera una substancia, sería posible pensar la realidad como un conjunto infinito de substancias. En definitiva, de la definición misma de substancia no se desprende su unicidad. Sin embargo, contemplar siquiera cualquier otra posibilidad es absurdo: *"nada más claro que el hecho que un ente absolutamente infinito haya de ser necesariamente definido"* (14). La infinitud "en su género" sirve pues de paso previo a lo "absolutamente infinito": Dios.

"Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita"(15).

¿Por qué Dios, una substancia absolutamente infinita ha de existir necesariamente? La demostración de Spinoza adopta varias líneas, aunque todas, en mi opinión, relacionadas con la necesidad del principio de razón suficiente (16) y con el hecho de que la concepción de Dios enunciada en la definición es, efectivamente, concebible. Dado tal concepto, es lógicamente imposible que exista algo, como nosotros, por ejemplo, que podemos no existir, y de hecho, dejamos de existir, y no exista Dios, ya que para Spinoza un ser existente es más poderoso, tiene mayor realidad, más atributos, que uno inexistente, y Dios es, por definición, el máximamente real y poderoso:

"Siendo potencia el poder de existir, se sigue que cuanto más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene para existir por sí; y, por tanto, un ser absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por eso existe absolutamente."(17)

De otra forma: es imposible dar causa alguna de las existencias de Dios, a no ser que nada exista, pero sí existen cosas (modos). O también: si supusiéramos la existencia de dos o más substancias tendríamos que ofrecer la razón de su existencia, es decir, que hubiera justamente ese número de substancias, razón que no puede estar en las substancias mismas, ya que no tienen nada en común entre sí (por definición), lo que

implica una causa exterior a ellas, lo cual es contradictorio. En resumen, el monismo de Spinoza es consecuencia indirecta de su noción de substancia (18), y directa de la posibilidad de pensar a Dios como un ser absolutamente infinito, de la coherencia de tal concepto. Monismo que alcanza su expresión culminante en la Proposición XV, donde se afirma la unidad de la totalidad, la remisión al infinito como único ámbito de la completa inteligibilidad por sí:

"Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse."(19)

Es necesario replantearnos, pues, en este punto, qué significa este "concebirse" de la substancia. Ahora en su unicidad, de la que habíamos partido, y núcleo, a mi modo de ver, del racionalismo ontológico de Spinoza. Una clave importante se nos ofrece a continuación, hito fundamental si tenemos en cuenta que el resto de la primera parte constituye su desarrollo lógico, la formulación explícita de sus consecuencias:

"De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que pueda caer bajo un entendimiento infinito)." (20)

De lo que se deduce, en los Corolarios subsiguientes, que Dios es la causa por sí absolutamente primera de todas las cosas. ¿Qué quiere decirse con ello? Responder a esta cuestión es vital para aclarar en qué está pensando Spinoza entre la perspectiva absoluta de Dios y la inmediata de los modos finitos aue se nos ofrecen de forma directa. A este respecto, puede ser conveniente recordar que "causa" significa "razón",

"antecedente lógico", esto es, una relación que se establece en un plano puramente lógico (aunque de una lógica material).

En primer lugar, la formulación de Spinoza supone el rechazo radical de toda arbitrariedad, casualidad y azar en la realidad. "La necesidad de la naturaleza" significa, por un lado, el carácter ordenado, "programado" de todo lo existente, por derivarse lógicamente, deductivamente del principio divino -bien lejos, por tanto, de cualquier atribución voluntarista por los teólogos-; por otro, sugiere que su propia naturaleza consiste en esa necesidad, que su esencia no es otra que el ser causa, razón, principio, de todo lo existente. "*Dios no ha existido antes de sus decretos, ni puede existir sin ellos*" (21), afirma Spinoza, y esos "decretos" constituyen su ser, son los únicos posibles: en eso consiste su necesidad. De esta forma se nos sugiere la imagen de Dios (22) algo así como un gran principio axiomático, sumamente rico, autosuficiente por necesario, en cuya necesidad se constituye su expresión desarrollada, la realidad. Por tanto, la manera de pensar la relación entre Dios y sus afecciones no ha de ser la de emanación, ni creación, ni producción, sino de derivabilidad infinita: "*infinitas cosas de infinitos modos*". El poder de Dios, en consecuencia, es un "poder" lógico, de relaciones entre conceptos y esencias. Todo lo que existe porque está implicado en la misma naturaleza divina, forma parte de su misma esencia, no es, por consiguiente, algo distinto o contingente.

Hemos visto pues, otra dimensión del racionalismo radical de Spinoza: su concepción de la realidad como concepto, como unidad orgánica, como "en sí". Su racionalismo es inseparable, pues, de su monismo: la realidad como Substancia autosuficiente, necesaria, infinita, autointeligible. Para llegar a completar tal caracterización, no obstante, falta considerar el concepto cuyo análisis hemos ido posponiendo hasta

ahora y que contribuye a hacer de su sistema algo tan compacto: el entendimiento infinito.

3. El entendimiento infinito y sus relaciones con el finito

Si el mundo es un orden de esencias racionales que se deducen necesariamente de Dios pensado como causa de sí mismo, como lo que se concibe por sí, entonces el optimismo racionalista de Spinoza que encontrábamos en su punto de partida, halla completa justificación y un lugar en el seno de su sistema. Si la realidad, la Naturaleza, Dios, es en sí misma racional, inteligible, entonces es claro que la única manera adecuada de llegar a conocerla es por medio de nuestra razón, de nuestro entendimiento. Más aún, la misma posibilidad de conocimiento viene dada por el hecho de compartir una misma naturaleza. Un punto clave, al respecto, es lo establecido por el Axioma XXX: la idea y lo ideado por ella han de corresponderse, la esencia formal, el concepto, y la esencia objetiva, la realidad, coinciden. En base a tal correspondencia adquiere pleno sentido su concepción material de la lógica y criterio de verdad como evidencia: podemos estar ciertos de lo que nuestras ideas establecen porque estamos ciertas de ellas, en otras palabras, son claras y distintas; y por la correspondencia establecida nos representan sin duda cómo son las cosas que nos representamos gracias a ellas.

Este es sin duda un requisito importante para que la Ética misma sea posible. Sin embargo, el planteamiento de Spinoza va mucho más allá. El hombre, en tanto que "entendimiento finito", forma asimismo parte de Dios. No se trata, pues, de recurrir al esquema sujeto/objeto para entender el conocimiento humano, pues el pretendido sujeto, el entendimiento humano sólo es uno más de esas "infinitas cosas de infinitos modos" que

constituyen el Todo, aunque eso sí, con ciertas capacidades específicas, que lo distinguen de esos otros modos y cosas y le permiten conocer la necesidad de la Naturaleza. Ahora bien, hemos visto reiteradamente el concebirse por sí de la Substancia y el recurso al entendimiento infinito a este respecto. Es el momento de aclarar cuál es su situación y su relación con nuestro entendimiento. (23)

Creo que una vía para introducirnos en esta difícil cuestión podría ser el considerar dos afirmaciones, a primera vista contradictorias, que se formulan en el Escolio a la Proposición XVII, donde se dice:

"Además mostraré más adelante que ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios." (24)

Y poco después afirma:

"Además (para decir aquí también algo acerca del entendimiento y la voluntad que atribuimos normalmente a Dios), si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, entonces ha de entenderse por ambos atributos algo distinto de lo que ordinariamente entienden los hombres." (25)

Es decir, un poco paradójicamente Spinoza está afirmando simultáneamente que el entendimiento (y la voluntad) no pertenece a la naturaleza divina, pero que, si así fuera, sería un entendimiento completamente distinto del nuestro. ¿A qué viene plantear aquí este condicional? ¿A qué sí puede hablarse en algún sentido de entendimiento divino? ¿Si es así, en cuál?

Por una parte, la intención de Spinoza es precavernos de la tendencia de la imaginación a atribuir características humanas a Dios; por tanto, se excluye la posibilidad de pensar a Dios como un ser consciente, de identificar el entendimiento infinito con la autoconciencia de la Substancia. Por otra parte, es sugerirnos la necesidad de atribuir al entendimiento infinito un *status* especial.

Este *status*, en mi opinión, no puede ser otro que el de mediador entre la substancia y sus modos. Al igual que desde el atributo de la Extensión Dios ha de pensarse como indivisible, asimismo desde el del Pensamiento Dios no puede estar compuesto de un número infinito de pensamientos finitos. Dios, por su esencia, es indivisible, inobjetivable, ilimitable en forma alguna. El entendimiento infinito, por tanto, compuesto de "infinitas cosas de infinitos modos", no puede pertenecer a la esencia divina; no obstante, su naturaleza, no puede ser tampoco del mismo tipo que la de las cosas que caen bajo su poder. Su necesidad es mayor al seguirse inmediatamente de la esencia divina:

"Todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos de algún atributo de Dios, ha de existir siempre y ser infinito, o sea, es eterno e infinito en virtud de ese atributo." (26)

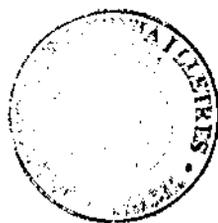
El entendimiento infinito, por consiguiente, pertenece ya a la "Natura Naturata", al nivel de los modos, si bien de los modos infinitos, los que, en cuanto tales, al derivarse directamente de un atributo divino, comparten su misma existencia eterna, su misma necesidad. El entendimiento infinito, al igual que el movimiento y el reposo respecto al atributo de la Extensión, es la determinación más genérica de los modos

finitos, y por ello desempeña un rol mediador: en el entendimiento infinito encuentra su razón de ser cada cosa particular, cada modo, en el todo.

"El pensamiento en-Dios no es 'autoconsciente': es un orden impersonal de esencias racionales (la racionalidad de lo real), aludido en el concepto de 'intellectus absolute infinitus'. Como en la Extensión todo era reducible en último término a 'movimiento y reposo', en el Pensamiento todo es reducible, en último término, a esencias racionales."(27)

Es a este horizonte al que aspira el entendimiento humano: un orden de esencias y causas perfectamente establecido en el que todo lo que existe y todo lo que sucede está ya, desde siempre, establecido, un orden que despliega la riqueza contenida en la esencia de Dios. Sin embargo, existe una barrera insuperable entre los dos, que la noción de contingencia ilustra.

Si Dios es un orden necesario, como hemos visto, en el cual todo se deduce lógicamente de la esencia divina, la contingencia queda, por principio, excluida. Las cosas pueden existir como verdades lógicas, o no existir, en tanto imposibilidades contradictorias. Esto es, *"no hay nada absolutamente en las cosas, en cuya virtud pueden llamarse contingentes."* (28). Nada es contingente, pues, pero ciertamente no es lo mismo la necesidad divina, por sí misma, que la de cada uno de sus modos, infinitos o finitos. Dios existe en virtud de su sola naturaleza mientras que las cosas particulares se conciben sólo en Dios. Su existencia halla su razón suficiente, su causa, en el entendimiento infinito, ese orden infinito de los infinitos modos:



"La razón por la que un círculo o un triángulo existen o no existen, no se sigue de su naturaleza, sino del orden de la naturaleza corpórea como un todo: pues de tal orden debe seguirse, o bien que ese triángulo existe ahora necesariamente, o bien que es imposible que exista ahora." (29)

Desde el punto de vista de la totalidad, pues, no hay contingencia posible: sin embargo, es un hecho que en nuestra consideración de las cosas singulares adjudicamos a un amplio conjunto la categoría de contingentes. Nuestro entendimiento es incapaz de alcanzar si hay o no una razón para la existencia de determinada cosa. Spinoza lo atribuye a nuestra falta de conocimiento, pero tal falta es una limitación inevitable: nuestro entendimiento es finito. De esta manera, se nos aclara un poco la cuestión.

Un entendimiento infinito da razón de todo lo que existe; nuestro entendimiento, en cambio, no consigue más que concebir lo que existe en virtud de su propia naturaleza, lo que es evidente por sí, según el modelo matemático. El intento de Spinoza consiste en la plena logificación de la realidad, algo a lo que nuestro entendimiento no puede llegar. La limitación de nuestra perspectiva al considerar el Absoluto se manifiesta en este distinguir entre verdad lógica (tautología) y contingencia, distinción que el sistema de Spinoza pretende eliminar. El racionalismo, de nuevo, adopta la forma de un desideratum, de una aspiración, de un objetivo a perseguir.

Con todo ello, espero haber aclarado en alguna medida las dimensiones del racionalismo de Spinoza y las bases de su confianza sin límites en el poder de la razón. La totalidad como unidad, como perfección máxima, su consiguiente inteligibilidad, su autoevidencia; la capacidad

de uno de los modos de esa totalidad de acceder al conocimiento de esa totalidad, gracias a la garantía que supone el entendimiento infinito, orden de esencias; el racionalismo "metodológico" justificado en la naturaleza misma de Dios. No es de extrañar la atracción del idealismo por Spinoza: aún sin atribuir un papel a la autoconciencia, asume en su radicalidad la pretensión absolutista del racionalismo.

NOTAS

(1) También Descartes rechaza la imaginación del ámbito de la "*res cogitans*" por motivos parecidos. Este es, seguramente, un denominador común de todo racionalismo.

(2) I, Apéndice, p. 103. (Las citas corresponden a la edición de Vidal Peña en Editora Nacional, Madrid, 1980).

(3) Idem., p. 96.

(4) Idem., p. 101.

(5) I, Pr. XV, Escolio, p. 68.

(6) I, Ap., p. 100.

(7) Idem., pp. 103-4.

(8) Idem., p. 101.

(9) En el criterio de verdad se manifiesta la radicalidad de Spinoza frente a Descartes: no recurre, como éste, a su justificación a través de la existencia de Dios, el criterio se autojustifica.

(10) I, Pr. VIII, Esc., p. 56.

(11) Un amplio estudio, realizado independientemente, aunque desde presupuestos similares, puede encontrarse en Luis Rodríguez C., *La potencia del entendimiento y de la imaginación en Spinoza*. Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1986.

(12) I; Df. I y III, pp. 49-50.

(13) I, Df. IV, p. 50.

(14) I, Pr. X, Esc., p. 59.

(15) I, Df. VI, p. 51.

(16) Esta es la tesis de D. GARRETT en su *Spinoza's "Ontological Argument"*, en The Philosophical Review, 88 (1979): 198-223, frente a la concepción clásica que atribuye a Spinoza la demostración de la existencia de Dios en base a un argumento ontológico. Spinoza considera una propiedad, de la mano del grado de realidad, no la existencia, sino el poder de existir.

(17) I, Pr. XI, Esc., p. 61.

(18) La importancia de esto no es secundaria. En palabras de W. CHARLTON, en *Spinoza's Monism*, en The Philosophical Review, 90 (1981): 503-29,

"It is not, in fact, too difficult for Spinoza to deny that there are more substances than one; what is important for him is, while denying this, to maintain that there are as many substances as one." (p. 528)

No se trata, pues, de una mera tautología su monismo; se trata de asumir ciertos presupuestos y ser consecuente hasta el final con ellos.

(19) I, Pr. XV, p.64.

(20) I, Pr. XVI, p. 69.

(21) I, Pr. XXXIII, Esc. 2^o, p. 90.

(22) Me temo que esta forma de hablar no entusiasmaría precisamente a Spinoza, como hemos visto; muestra, al menos, que no nos es fácil pensar sin el concurso de la imaginación.

(23) Esta distinción entre entendimiento finito y entendimiento infinito, la necesidad de postular este último como esencialmente diferente, único donde la unidad de la conciencia puede hallar su fundamento, es lo que Fichte reprocha a Spinoza, tachándole de dogmático:

"¿Qué es, pues lo que contiene a su vez el fundamento de necesidad de esta substancia, tanto en lo que concierne a su materia (las diferentes series de representaciones contenidas en ella (la conciencia)), como a su forma (según la cual todas las posibles series de representaciones deben agotarse en ella y constituir un todo acabado)? Ahora bien, él (Spinoza) no me ofrece ningún fundamento superior de esta necesidad; pero declara que es absolutamente así; y declara esto porque se ve obligado a admitir algo como absolutamente primero, una unidad superior: pero si esto es lo que quiere, entonces debería precisamente haberse atendido justamente a la unidad que le era dada en la conciencia y no habría tenido necesidad de inventar una necesidad más alta aún, hacia la cual nada lo empujaba.

(...) Lejos de sobrepasar al Yo puro y absoluto, el dogmatismo ni siquiera llega a él; y allí donde va más lejos, como en el sistema de Spinoza, llega hasta nuestros principios segundo y tercero (Pensamiento y Extensión), pero no llega hasta el principio primero absolutamente incondicionado." (Doctrina de la Ciencia) (1974), Ed. Aguilar, 1975. Traducción de Juan Cruz Cruz, p. 33).

Spinoza constituye, según se puede ver, un estímulo claro, por reacción del idealismo, con el que comparte el compromiso con el racionalismo radical.

(24) I, Pr. XVII, Esc., p. 70.

(25) Idem., p. 71.

(26) I, Pr. XXI, p. 76.

(27) Según palabras de Vidal Peña, nota 18, p. 85.

(28) I, Pr. XXIII, esc., 1, p. 89.

(29) I, Pr., XI, Esc., p. 60.