


## IDEA ADECUADA Y ORDEN DE FILOSOFAR EN EL *TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO* DE SPINOZA: PROLEGÓMENOS A LA ONTOLOGÍA DE LA *ÉTICA*

Guillermo Sibilia<sup>1</sup> 

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido: 01/02/2022; Aceptado: 07/10/2022

### Resumen

El artículo se propone presentar algunos elementos de la doctrina spinoziana de la idea adecuada y del orden de filosofar en el temprano *Tratado de la reforma del entendimiento*. Se intentará mostrar que la segunda parte del método de Spinoza consiste, por un lado, en explicar los “medios” disponibles para asegurar la verdad (definición genética), y, por el otro, en concatenar y ordenar las ideas de suerte que la mente pueda reproducir (total o parcialmente) la formalidad de la Naturaleza. A través de ello afirmaremos que esta segunda parte del método, aunque inconclusa, tiene la virtud de presentar dos cuestiones muy importantes para la comprensión de la futura ontología de la *Ética*: por un lado, la doctrina de la definición genética, centro del *more geométrico* spinoziano; y por el otro, la reflexión en torno al “orden” en que existen las cosas singulares y a la naturaleza de su deducción.

**Palabras clave:** verdad; método; geometría; ontología.

### Abstract

The article aims to present some key elements of the Spinozian doctrine of the adequate idea and the order of philosophizing as it appears in the early *Treatise on the Emendation of the Intellect*. It will try to show that the second part of Spinoza's method consists in explaining the "means" available to ensure truth (genetic definition), and in concatenating and ordering ideas in such a way that the mind can reproduce (totally or partially) the formality of Nature. Through this, we will affirm that this second part of the method, although inconclusive and problematic, has the virtue of presenting two very important questions for the understanding of the future ontology of the *Ethics*: on the one hand, the doctrine of genetic definition, the center of the Spinozian geometrical *more*; and on the other, the reflection on the "order" in which singular things exist and the nature of their deduction.

**Keywords:** truth; method; geometry; ontology.

## 1. INTRODUCCIÓN

Spinoza escribe en su juventud el *Tractatus de intellectus emendatione*, texto que deja inconcluso y nunca publica. Aparecerá recién en la edición póstuma de 1677<sup>1</sup>. En este escrito, antes de estudiar la naturaleza del método, enuncia en primera persona la determinación que tuvo que adoptar en el pasado, después de que la “experiencia” le enseñó que todas las cosas que suceden frecuentemente en la vida son vanas y fútiles. El pasaje dice:

Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema.<sup>2</sup>

Como puede verse, en una dirección distinta a la seguida por Descartes en el *Discurso del método*, Spinoza abre el TIE con el relato de la resolución “finalmente” adoptada de investigar la eventual existencia de un “bien” cuya naturaleza fuera tal que, en caso de ser poseído, produjera una alegría suprema y continua. El párrafo § 1 presenta entonces al lector dos acontecimientos fundamentales: por un lado, la enseñanza de la experiencia relativa a la futilidad y banalidad de los bienes ordinarios; por el otro, la resolución finalmente adoptada, a saber: la de la búsqueda de un bien verdadero, idéntico al amor por una cosa eterna y a la felicidad suprema. El resto del llamado “prólogo” describe —a través de una escritura sinuosa— los obstáculos que, durante un tiempo de su vida, impidieron a Spinoza no sólo gozar de esa verdadera alegría eterna sino asimismo determinarse a buscarla.<sup>3</sup>

Al final de ese relato introductorio el narrador descubre en la meditación que no hay diferencia de naturaleza entre *buscar* un remedio y *poseerlo*. En el cierre del “prólogo” asistimos por lo tanto a una inversión doble con respecto a la situación previa: por un lado, la reflexión que aparecía como un medio para descubrir los remedios a los males que afectaban al narrador aparece ahora como un fin, ya que se revela como un bien; y por el otro, el peso de la argumentación ya no está puesto sobre los bienes perecederos, en el sentido de que ya no son éstos los que distraen la mente, sino que es la mente misma, meditando

---

<sup>1</sup> [Tratado de la reforma del entendimiento](#), Alianza, Madrid, 2006, pp. 77-129. Como afirmamos, el original (el *Tractatus de intellectus emendatione*) fue recién publicado, junto a los otros escritos de Spinoza, en la obra póstuma completa que hicieron sus amigos, sobre todo J. Jelles. A partir de ahora nos referimos a esta obra con la sigla “TIE”, seguida del párrafo y la paginación de la edición de Gebhardt. Por otra parte, señalemos aquí que no entraremos en el debate acerca de su fecha de redacción y de su ubicación al interior del *corpus* spinoziano. Adoptamos aquí, al igual que la mayoría de los intérpretes hoy en día, las conclusiones de la interpretación de F. Mignini (“[Per la datazione e l’interpretazione del Tr. de intellectus emendatione di Spinoza](#)”, *La Cultura*, 17 [1979], pp. 87-160), según la cual este texto es anterior al *Tratado breve* e incluso a los *Principios de filosofía de Descartes* (obra sí publicada, con su propio nombre, en 1663). Si bien esta cuestión es importante para una exégesis integral y exhaustiva de la obra de nuestro autor, ella no modifica nuestro planteo, pues no hay duda que el *Tratado de la reforma del entendimiento* es un texto temprano de Spinoza, bastante anterior a la *Ética*.

<sup>2</sup> TIE § 1, *op. cit.*, p. 77 (G II, p. 4).

<sup>3</sup> Nos referimos a lo que muchos intérpretes llaman “prólogo” del escrito, esto es, a los primeros 11 o 14 párrafos de la edición original. Cf. [Zweerman, Th., \*L’introduction a la philosophie selon Spinoza\*, Louvain, Van Gorcum, Assen/Maastricht, Presses Universitaires de Louvain, 1993](#); [Moreau, P.-F., \*Spinoza, l’expérience et l’éternité\*, París, PUF, 1994](#); y [Suhamy, A., \*La communication du bien chez Spinoza\*, París, Éditions Classiques Garnier, 2010](#).

y reflexionando sería y actualmente, la que nos distrae de aquellos. El lector puede seguir a partir de entonces la trama de una escritura lineal, en la que la perspectiva claramente cambia: ahora es el narrador devenido filósofo el que describe los “medios” de la *emendatio*, es decir, quien *reflexiona* acerca de la naturaleza del método. El texto va así detallando el camino que debería llevar de la naturaleza del entendimiento, y de su potencia intrínseca formadora de pensamientos verdaderos, hasta la instancia en que esos pensamientos se ordenan y unen, reproduciendo la formalidad de la Naturaleza.

Ahora bien, como mencionamos, Spinoza no concluye la redacción del TIE, y se limita a presentar *analíticamente* el recorrido que lleva desde la idea reflexiva del entendimiento (desde el conocimiento reflexivo o idea de la idea del entendimiento en cuanto potencia innata de formar ideas) hasta el orden necesario (o mejor: conexión necesaria) que implica la Naturaleza entera. Es decir, aunque presente indicios de cómo debe comprenderse, el TIE no expone *geoméricamente* (o *sintéticamente*) el movimiento causal que, partiendo de la idea reflexiva del ser perfectísimo, llega al conocimiento de la esencia del entendimiento, esto es, al conocimiento del entendimiento en cuanto *efecto* (modo) finito de una causa infinita (sustancia). De hecho, Spinoza afirma explícitamente que no puede seguir el *ordine debito*, ya sea porque requiere “un plan premeditado”—y por el momento (o sea, en el TIE) él sólo quería mostrar que “no necesitamos ningún instrumento aparte de la misma verdad y del buen razonamiento”<sup>4</sup> —, ya sea por la existencia de prejuicios que dificultan la reflexión constante y rigurosa.<sup>5</sup> Es por eso que, luego de defenderse de posibles objeciones (en los párrafos §§ 43-48), el filósofo holandés procede a explicar la naturaleza de las ideas ficticia, falsa y dudosa, para luego determinar las “reglas” exigidas de una definición perfecta, es decir, aquella que expresa la esencia o la causa próxima de la cosa (cf. TIE §§ 50-90). La redacción del texto se detiene justo cuando el “análisis” lo había llevado a examinar las propiedades del entendimiento, de las que esperaba obtener una definición adecuada del mismo y, por lo tanto, del *medio* de que éste dispone para llegar al conocimiento de la primera causa y de las cosas eternas, de las que podrían deducirse sintéticamente todas las cosas reales. *Reliqua desiderantur*: la segunda parte del método, que recorre esa vía analítica para llegar al objeto que debía ser definido como medio y fundamento de la deducción (el entendimiento puro), pone simultáneamente en evidencia el límite de ese camino “analítico”.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Cf. TIE § 43 y § 44, *op. cit.*, pp. 94-95 para la objeción y la respuesta de Spinoza, respectivamente. Spinoza subraya de esa manera un aspecto central y sumamente original de su metodología, a saber, el hecho de que es necesario y suficiente que la mente proceda a partir de una/cualquier idea verdad dada para que pueda, a partir de su potencia innata, progresar en el conocimiento de la Naturaleza.

<sup>5</sup> Cf. TIE § 45 (G II, p. 17): “La razón por la que es tan raro que la investigación de la Naturaleza se efectúe en el orden debido son los prejuicios, cuyas causas *explicaremos posteriormente en nuestra Filosofía...*”. El subrayado es de Domínguez. Este aspecto es fundamental y constitutivo del pensamiento de Spinoza. En efecto, aunque la *Ética* y el *Tratado Teológico Político* enfrenten la cuestión de la “introducción” a la filosofía y la resuelvan de manera distinta, ambos textos comienzan por un rodeo que tiene como objetivo precisamente despejar la mente de los prejuicios y supersticiones que dificultan la deducción autónoma de lo real.

<sup>6</sup> “Pero volviendo a mi tema, aquí sólo me esforzaré en exponer los medios que parecen necesarios para que podamos llegar al conocimiento de las cosas eternas y formemos sus definiciones de acuerdo con las condiciones antes enumeradas” (TIE § 103, *op. cit.*, p. 125; G II, p. 37); “Si deseamos, pues, investigar la cosa primera de todas, es necesario que exista un fundamento (*aliquod fundamentum*) que dirija ahí nuestros pensamientos. Por lo demás, como el método consiste en el mismo conocimiento reflexivo, ese fundamento que debe dirigir nuestros pensamientos no puede ser otro que el conocimiento de aquello que constituye la forma de la verdad (*formam veritatis*) y el conocimiento del entendimiento y de sus propiedades y sus fuerzas. Pues, una vez adquirido este conocimiento, contaremos con el fundamento, del que deduciremos nuestros pensamientos, y con el método por

No obstante, no debe verse en el procedimiento que sigue el TIE —ni tampoco en el hecho de que haya sido “abandonado”— una incongruencia o insuficiencia del método, tal como lo comprende Spinoza. Al contrario, como por ejemplo subraya Deleuze, se trata de una exigencia propia del método definitivo de Spinoza, que reclama para devenir perfecto (sintético o geométrico) únicamente la posesión efectiva de la idea adecuada del ser perfectísimo o Dios.<sup>7</sup> Ahora bien, que esa idea sea la que permite con seguridad una deducción geométrica de lo real no significa que, en los hechos, partamos de la misma<sup>8</sup>. Spinoza, en efecto, no sucumbe ante la tentación de suponer que es posible, para nosotros seres finitos, concebir inmediatamente al ser perfectísimo. Al contrario, como enseña el TIE, hay que llegar a esa idea. Y para eso está el método. Esto significa que la idea verdadera de Dios —principio de la deducción geométrica— “sólo se puede considerar dada una vez que se logra concebirla adecuadamente”<sup>9</sup>. Pero antes hay que saber qué significa concebir *adecuadamente* una cosa, cuestión que precisamente afronta Spinoza en un tramo central de la segunda parte del método.

Como intentaremos mostrar en este artículo, uno de los propósitos de Spinoza en esa sección del texto consiste, por un lado, en explicar los “medios” disponibles para “asegurar” la verdad, y, por el otro, en concatenar y ordenar las ideas de suerte que la mente pueda reproducir (total o parcialmente) la formalidad de la Naturaleza.<sup>10</sup> Nuestra hipótesis será que la segunda parte del método, aunque inconclusa y problemática, tiene la virtud de presentar dos cuestiones muy importantes para la comprensión de la futura ontología de la *Ética*: por una lado, la doctrina de la definición genética, centro del *método geométrico* spinoziano; y por el otro, la reflexión en torno al “orden” en que existen las cosas singulares y a la naturaleza de su deducción a partir de lo que aquí, en el TIE, se llama “serie de las cosas fijas y eternas” (*res fixa et aeternae*).

## 2. LA IDEA ADECUADA EN EL *TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO*

En el TIE Spinoza afirma axiomáticamente que tenemos al menos una idea verdadera, y que la reconocemos por el mero hecho de tenerla, más allá de su *ideatum*. Se afirma así una característica fundamental de la temprana teoría de la verdad spinoziana: la idea

---

el que el entendimiento podrá llegar, en cuanto su capacidad lo permite, es decir, habida cuenta de sus fuerzas, al conocimiento de las cosas eternas (*ad rerum aeternum cognitionem*)” (TIE § 105, *op. cit.*, pp. 125-126; G II, p. 38).

<sup>7</sup> En su *Spinoza: filosofía práctica*. *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984, pp. 136-137), Deleuze sostiene que “llegar a Dios lo más rápidamente posible, y no inmediatamente, forma parte por entero del método definitivo de Spinoza, tanto en el *Tratado de la reforma del entendimiento* como en la *Ética*”. Cabe recordar que ya en su célebre tesis *Spinoza y el problema de la expresión*, el intérprete francés ya subrayaba la misma idea: cf. *Deleuze, G., Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1999, pp. 127-139. Esto supone que lo que Spinoza menciona en el párrafo § 49 (llegar lo más rápidamente posible a la idea del ser perfectísimo) no constituye un método distinto, alternativo con respecto al que comienza a partir de una idea verdadera dada, sea cual sea.

<sup>8</sup> A diferencia de lo que sostiene por ejemplo Parkinson, entonces, la idea dada que menciona el párrafo § 33 no puede ser la del ser perfectísimo. Cf. *Parkinson, G.H., Spinoza’s theory of knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 19.

<sup>9</sup> *Fernandez Garcia, E., Potencia y razón en B. Spinoza*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988, p. 144.

<sup>10</sup> Cf. TIE § 91, *op. cit.*, p. 119 (G II, p. 34).

verdadera es norma de sí misma (*index sui*) y se distingue de la falsa principalmente por una denominación intrínseca.<sup>11</sup> En los términos de Spinoza esto significa que “la forma del pensamiento verdadero debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y *no admite como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento*”<sup>12</sup>. Se trata de otra manera de decir que el entendimiento tiene, por su propia constitución —esto es, por su propio ser— una potencia o capacidad intrínseca de verdad.

Siguiendo a Deleuze, entonces, es posible afirmar que la “forma del pensamiento verdadero” o, lo que viene a ser lo mismo, la idea adecuada no depende según Spinoza de ninguna *correspondencia* de la idea con el objeto que representa, “sino [que depende de] la conveniencia interna de la idea con alguna cosa que expresa”<sup>13</sup>. Esto es así tanto en el temprano *Tratado de la reforma* como en la *Ética*, que desarrolla esta doctrina sobre la base de una ontología de la inmanencia, en la que la mente no es otra cosa que un modo de la única sustancia infinita.<sup>14</sup> Pero si no es el objeto de que es idea, ¿qué es lo que expresa en sí misma la idea adecuada? Una de dos: o bien el conocimiento de la esencia de la cosa de la que se tiene una idea, o bien su causa próxima<sup>15</sup>. De manera que, si la cosa en cuestión existe en sí (esto es, si es causa de sí), deberá ser entendida por su sola esencia; en cambio, si no tiene una existencia necesaria por sí misma, sino que requiere una causa para existir, la cosa deberá ser entendida por su causa próxima<sup>16</sup>.

Para lo que nos interesa aquí, esto supone que toda idea verdadera es adecuada por su esencia o por su causa; y que, por lo tanto, en su determinación intrínseca, en cuanto idea o concepto de la mente —esto es, independientemente de su objeto, y en cuanto “acto” del entendimiento—, la idea adecuada expresa la potencia de la mente que la produce, es decir es “adecuada” a la potencia que la forma. Citemos nuevamente a Spinoza para apoyar esto: “la forma del pensamiento verdadero debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y *no admite como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento*”<sup>17</sup>. Si ha de ser posible el conocimiento “adecuado” de una cosa,

<sup>11</sup> Cf. TIE § 69 (G II, p. 26): *intrinsicam denominationem* es la expresión de Spinoza. Cf. asimismo TIE § 33-36. Decimos “principalmente” porque como afirma Spinoza en el párrafo § 69, la idea verdadera *también* se distingue de la falsa por una denominación extrínseca, o sea, aquella que depende de la correspondencia (o no) con su *ideatum*.

<sup>12</sup> TIE § 71, *op. cit.*, p. 109 (G II, pp. 26-27).

<sup>13</sup> Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, *op. cit.*, p. 127. Como se desprende de las páginas en que Deleuze analiza el problema spinoziano de la producción verdadera de las ideas, hay una clara continuidad en este aspecto entre el temprano *Tratado de la reforma* y la *Ética*. Spinoza se refiere de la siguiente forma a la relación interna o inmanente entre la idea y la potencia que expresa: “...existe en las ideas algo real (*aliquid reale*) por lo que las verdaderas se distinguen de las falsas. Debemos investigarlo inmediatamente, a fin de disponer de la mejor norma de la verdad...” (TIE § 70, *op. cit.*, p. 108; G II, p. 26). En sintonía con Deleuze, Macherey (*Introduction à l’Éthique de Spinoza, la première partie: la nature des choses*, PUF, Paris, 2001, p. 86) sostiene que “*adaequatio* es la determinación intrínseca de la idea verdadera, es decir, lo que produce *en la idea* su verdad (...) La función esencial de la categoría de *adaequatio* es romper con la concepción del conocimiento como representación, que domina aún al cartesianismo”.

<sup>14</sup> Insistamos en este punto: Spinoza asocia ya en el párrafo § 35 del temprano *Tratado de la reforma del entendimiento* el término “adecuado” con la característica interna de la *idea vera*.

<sup>15</sup> Ya mencionamos, en efecto, que el “fin” (la reforma del entendimiento) requiere que se emplee el cuarto modo de percepción, que —como afirma Spinoza— concibe una cosa ya sea por su sola esencia, ya sea por el conocimiento de su causa próxima. Cf. TIE § 19 y § 29, *op. cit.*, pp. 85 y 88 (G II, pp. 10 y 13).

<sup>16</sup> Cf. TIE § 92, *op. cit.*, p. 120 (G II, p. 34).

<sup>17</sup> Por lo tanto, como agrega Spinoza en ese mismo párrafo (TIE § 71, *op. cit.*, p. 109; G II, pp. 26-27), la “forma del pensamiento verdadero hay que buscarla, pues, en el pensamiento mismo y hay que deducirla de la naturaleza del

entonces, éste debe expresar la causa de su producción; debe, en un mismo movimiento, *implicar* el conocimiento de la causa que lo *explica* como “verdadero”. Es decir, la concepción de Spinoza —sobre la base del paralelismo epistemológico subrepticamente afirmado en el párrafo § 41— supone que una cosa no es completamente conocida sino en la medida en que es conocida la causa que la produce y el principio conceptual que la explica. Aunque reconozcamos en ella cierta claridad y distinción, mientras no conocemos la causa de la cosa, su idea permanece incompleta y no puede concatenarse, según su orden “debido”, con otras ideas adecuadas. Seguimos en parte determinados por la fortuna, formamos ideas (claras y distintas) que responden parcialmente a la serie de causas externas, y no a su razón interna.

Al hacer de la *idea vera* norma de sí misma y de lo falso, independientemente de su *ideatum*, Spinoza redefine entonces el significado heredado del término “adecuación” y al mismo tiempo rompe con Descartes. “Existe la percepción —dice en el párrafo § 19— en que la esencia de una cosa es deducida de otra cosa, *pero no adecuadamente*; lo cual sucede cuando por un efecto colegiamos la causa o cuando concluimos (algo) de un universal, al que siempre le acompaña determinada propiedad”<sup>18</sup>. Para el filósofo holandés ya no se trata, como sucede en el método cartesiano, de conocer la causa a partir del efecto; se trata, por el contrario, de comprender el conocimiento que (ya) tenemos del efecto por un conocimiento, él mismo más perfecto, de la causa<sup>19</sup>. Es una constante del spinozismo que el verdadero conocimiento adecuado es siempre  *sintético*, procede de la causa a los efectos<sup>20</sup>. Sólo así resulta posible, simultáneamente, reducir al mínimo el poder de la fortuna y expresar activamente la potencia intrínseca de la mente humana. En otras palabras, sólo de esa manera el entendimiento mantiene a raya a la imaginación y logra formar ideas (necesariamente adecuadas) de acuerdo con su potencia constitutiva; ideas que por cierto se concatenan necesariamente según el orden fijo de lo real puesto que para Spinoza no hay distinción entre la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi*. Con la idea “adecuada”, como demostrará deductivamente la *Ética*, conocemos por lo tanto las cosas tal como Dios las conoce.

Ahora bien, el método de Spinoza no sólo supone que se parte de una idea verdadera dada, cualquiera sea; también —en virtud del análisis estrictamente formal que se hace de la idea adecuada— afirma explícitamente que es posible comenzar con la idea de una cosa cuyo objeto no existe en la Naturaleza; y ello, como dice el filósofo holandés, “sin el menor escrúpulo de error”<sup>21</sup>. Al contrario, como muestra el párrafo § 72, Spinoza apela para ilustrar su teoría de la *idea vera* precisamente al ejemplo de una cosa que depende de la sola potencia de pensar (esfera —*globi*), con el fin de poner en evidencia la dependencia de la verdad de la idea de esa cosa respecto de la fuerza innata del entendimiento: “...para formar el

---

entendimiento”. La misma doctrina será, desde otra perspectiva, afirmada en la *Ética*. Allí Spinoza demostrará que las “acciones de la mente” surgen sólo de las ideas adecuadas (EIII prop3). Por lo tanto, en la medida en que la mente “tiene” o forma —por su propia potencia o según las leyes de su propia naturaleza— ideas claras y distintas, actúa, esto es, es causa adecuada del afecto que experimenta.

<sup>18</sup> TIE § 19, III, *op. cit.*, p. 84 (G II, p. 10). Traducción modificada.

<sup>19</sup> Cf. *Ibidem*: “...en realidad el conocimiento del efecto no es nada más que adquirir un conocimiento más perfecto de la causa” (*op. cit.*, p. 120; G II, p. 34). Spinoza está tan seguro de esto que en la *Ética* lo afirmará como axioma: “El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica” (E I, ax. 4).

<sup>20</sup> El original dice: *Vere scire est scire per causas* (TIE § 85, *op. cit.*, p. 117; G II, p. 32).

<sup>21</sup> TIE § 72, *op. cit.*, p. 110 (G II, p. 27).

concepto de esfera, finjo arbitrariamente su causa (*finjo ad libitum causam*), a saber, que un semicírculo gira en torno a su centro y que de esa rotación surge, por así decirlo, la esfera”<sup>22</sup>.

No debe sorprendernos que el TIE reivindique un uso legítimo y positivo de las ideas ficticias, con la condición de que sea pensada simultáneamente la *razón* (o causa) por la cual esas ideas afirman lo que afirman. En este sentido, como dice el ejemplo citado, legítimamente podemos forjar la ficción de la rotación de un semicírculo en torno a su centro para pensar genéticamente el concepto de esfera, esto es, para pensar su causa, cómo es producido. No importa que nunca haya surgido así una esfera en la Naturaleza: esa idea o concepto (del movimiento) es irrestrictamente verdadero puesto que *demuestra* por sí mismo “el modo más fácil de formar el concepto de esfera”<sup>23</sup>. Sin embargo, Spinoza advierte que para que la idea del movimiento del semicírculo sea verdadera debe, por su parte, ir siempre asociada al concepto de esfera o al de su causa. Sólo entonces puede ser fingida legítimamente como causa eficiente del concepto de esfera.<sup>24</sup>

Como vemos, el ejemplo elegido posee la ventaja de subrayar la autonomía y potencia del entendimiento, ya que concibe la idea (o definición conceptual) a partir de su generación inmanente, esto es, a partir de otras ideas (la de cantidad, la de movimiento, la de círculo, la de semicírculo, la de eje, la de centro, etc.). Al mismo tiempo sirve para explicar qué es una idea verdadera o *adecuada*, a saber: aquella que muestra cómo y porqué es producida la cosa y cuál es su norma inmanente (*causa sive ratio*). Es entonces en este sentido que Deleuze afirma que el *medio* de que disponemos para comprender “adecuadamente” las propiedades (efectos) de una cosa que concebimos claramente es la determinación de su *causa* “como *razón* suficiente de todas las propiedades que concebimos posee”<sup>25</sup>. Es decir, el “medio” es la *definición genética* de la cosa a partir de la potencia reflexiva y espontánea del entendimiento. La idea matemática (tanto la de la esfera como la del círculo), por lo tanto, es el recurso al que apela Spinoza para explicitar el camino y la conclusión de la primera parte del método, puesto que —como pretendía esa parte— suministra los elementos necesarios para re-conocer la potencia, la naturaleza y la irreductibilidad del entendimiento (cf. § 50-90)<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> TIE § 72, *op. cit.*, p. 110 (G II, p. 27). Un poco antes (parágrafo § 69), para dar un ejemplo del carácter intrínseco de la forma de la verdad, Spinoza ya había sugerido esto mismo, pero haciendo referencia a un “artífice” que concibe una obra que nunca existió y que no va a existir en el futuro. Mientras el artífice tiene esa idea, sugiere Spinoza, ese pensamiento concreto es verdadero, exista o no exista tal obra.

<sup>24</sup> “Ahora bien, hay que advertir que esta percepción afirma que el semicírculo gira, afirmación que sería, sin embargo, falsa, si no fuera asociada al concepto de la esfera o de la causa que determina tal movimiento o, simplemente, si esa afirmación estuviera aislada. En este caso, en efecto, la mente sólo tendería a afirmar el movimiento del semicírculo, el cual ni está contenido en el concepto del semicírculo ni se deriva del concepto de la causa que determina el movimiento” (*Ibidem*. Subrayado nuestro).

<sup>25</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, *op. cit.*, p. 129. Subrayados nuestros. Spinoza es claro al respecto: “Por ejemplo, para investigar las propiedades del círculo, averiguo si de esta idea del círculo, a saber, que consta de infinitos rectángulos, puedo deducir todas sus propiedades; averiguo, repito, si esta idea incluye la causa eficiente del círculo, y, como no es así, busco otra, a saber, que el círculo es un espacio descrito por una línea, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil. Y como esta definición ya expresa la causa eficiente, sé que puedo deducir de ella todas las propiedades del círculo, etc.” (Spinoza, *Carta 60 a Tschirnhaus*, en: *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, p. 343; G IV, pp. 270-271).

<sup>26</sup> O como dice Gueroult respecto del procedimiento específico del TIE (*Spinoza I. Dieu (Ethique 1)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 30), “[u]ne fusion étroite se produit ainsi entre le procédé géométrique de la déduction génétique et le phénomène psychologique de la réflexion, grâce à quoi celle-ci se trouve sublimée en expression directe de la

Es cierto, y el texto mismo lo reconoce, que lo que resulta sencillo en la geometría pura —“descubrir” una definición genética de un ente de razón, por ejemplo, un círculo—, no lo es tanto cuando se trata de cosas que existen realmente (*res physica realis*), y tienen una esencia singular que no implica su existencia. Con estas últimas, en efecto, se corre el riesgo —que la metafísica paga carísimo— de confundir la esencia y las propiedades de la cosa<sup>27</sup>. Por eso el ejemplo matemático no sólo sirve, como decíamos, para hacernos conocer la potencia innata y formadora de pensamientos de nuestra mente; sirve también para advertirnos acerca de la diferencia que existe, si no entre el *procedimiento* de la deducción de las propiedades de un ente matemático (o de razón) y el de la deducción de las propiedades de una cosa real que existe en la Naturaleza, sí el que se da entre el estatuto ontológico de las figuras geométricas y el de los seres reales. Pero esto no implica que la geometría no pueda servir de “modelo” para la filosofía<sup>28</sup>. Todo lo contrario: como enseñará Spinoza en la *Ética*, ese “método”, cuando es explotada su versión o vía sintética, conviene completamente al orden y a la exposición de la filosofía verdadera.

### 3. LA GEOMETRÍA COMO MODELO, ENTRE DESCARTES Y HOBBS

Para comprender la conclusión que cerró el apartado anterior es preciso volver sobre ciertas cuestiones fundamentales de la filosofía del *Tratado*. Retengamos sobre todo los elementos que permiten enmarcar el *método geométrico* al interior del método o de la lógica discutida en el TIE. Probablemente deberíamos reconocer antes que nada el hecho de que Spinoza no habla nunca explícitamente del “método geométrico” en esta obra; de hecho, ni siquiera lo hace en la *Ética*, en la que, como sabemos, sí se refiere —explícitamente desde el título de la obra— al “orden” geométrico de la *demonstración*. Sin embargo, a pesar de la ausencia de esa referencia explícita, el TIE suministra claves importantes para comprender ese orden, y más específicamente su “componente” sintético. Y en ese sentido ya es testimonio del carácter propedéutico de la geometría en relación con la metafísica (u ontología), y del TIE en relación con la *Ética*.

Uno pensaría rápidamente que, en la medida en que trabaja con una *figura* sobre un plano, difícilmente puede la geometría desempeñar ese papel. ¿Cómo podría hacerlo, en efecto, si —de acuerdo a lo que Spinoza declara a Jelles<sup>29</sup>— las entidades geométricas

---

*puissance native de l'entendement pur se réalisant lui-même par lui-même dans un savoir absolu*”. Subrayado de Gueroult.

<sup>27</sup> En realidad, ese riesgo corren también las definiciones de entes geométricos, que sólo resultan “adecuadas” cuando dan cuenta de la razón o causa de lo definido. Pero como subraya Spinoza (cf. TIE § 95, *op. cit.*, p. 121; G II, pp. 34-35), y como señalamos nosotros, ese riesgo puede hacer sucumbir la coherencia y verdad de la metafísica u ontología spinoziana. Y está fuera de duda, nos parece, que el TIE tiene un ojo puesto precisamente en la metafísica, e incluso también en la “física” (cf. TIE § 16, *op. cit.*, p. 83; G II, p. 9).

<sup>28</sup> Sería suficiente atender a la exposición geométrica de la *Ética*. Para un desarrollo completo de este problema, cf. Gueroult, M., *Spinoza I. Dieu (Ethique 1)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, pp. 27-40 y pp. 413-425; Id., *Spinoza II. L'Âme (Ethique 2)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, pp. 470-480.

<sup>29</sup> “En cuanto a que la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura y que la figura tan sólo se halla en los cuerpos finitos y determinados. Pues quien dice que percibe una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo está determinada. Por tanto, esta determinación no pertenece a la cosa según su ser, sino que, por el contrario, es su no ser. De ahí que, como la figura no es sino una determinación y la determinación es una negación (*et determinatio negatio est*), no podrá ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación” (*Carta 50 a Jelles, en:*



son “una negación y no algo positivo”? ¿Cómo podrían entonces servir de modelo para la definición de cosas reales y positivas —por ejemplo, tal o cual cuerpo? Es decir, ¿cómo podría la figura aspirar a expresar una esencia formal, necesariamente verdadera y eterna? En su gran obra, Gueroult nos enseña, sin embargo, que el término “figura” tiene en la obra de Spinoza dos sentidos diferentes: uno, presente en la carta a Jelles, corresponde a la extensión que es “negada” por los límites de aquello que es “figurado”; el otro, que se trata precisamente del sentido que desarrolla plenamente el TIE, refiere a la esencia formal (eterna) implicada en la definición de esta o aquella figura geométrica. En este caso, la figura se identifica con la “esencia geométrica”<sup>30</sup>, es decir con la estructura inmanente de la que se siguen necesariamente ciertas propiedades. Por lo tanto, en este segundo sentido, aunque ciertamente los objetos de la geometría no sean las esencias de las cosas reales sino las figuras, esta ciencia rigurosa —tal como la comprende Spinoza— permite *entender*, por medio de su “definición”, la esencia formal de cualquier figura y, por lo tanto, las propiedades que necesariamente se derivan de aquella.

Si bien la figura no pertenece a la sustancia (o “materia total” —según el lenguaje de la carta 50), a través de su definición genética, el geómetra puede entonces conocer la esencia formal de la entidad geométrica que estudia. Es decir, puede conocer por ejemplo la idea de círculo y las propiedades que se siguen de ella, por caso, que contiene infinitos rectángulos. Los ejemplos de la esfera y del círculo no expresaban otra cosa: si damos de esas figuras una definición perfecta (es decir, genética) alcanzamos a conocer sus esencias formales. Por más el círculo no se corresponde con nada que existe efectivamente en la Naturaleza, no por ello deja de tener una esencia formal, que es precisamente aquello que “explica” su definición si es “perfecta”<sup>31</sup>. Es decir, aunque sea un ente de razón, el círculo es una entidad geométrica que posee propiedades comunes deducibles de su esencia. Y como ya vimos, el entendimiento puede, de acuerdo con Spinoza, determinar *a priori* la extensión por el movimiento y construir así, *a priori*, entidades matemáticas concebibles genéticamente<sup>32</sup>.

La geometría, por lo tanto, es una ciencia que revela con sus operaciones genéticas la potencia de verdad intrínseca al entendimiento. Lo cual nos permite concluir, con Gueroult, que el fundamento del paralelo entre la geometría y la metafísica —por el cual la primera sirve de modelo para la segunda— deriva del hecho de que aquella revelación (a saber: del

---

Spinoza, *Correspondencia*, op. cit., p. 309; G IV, p. 240). En esta carta aparece, como vemos, la célebre frase de Spinoza que inmortalizó Hegel precisamente por concebirla inadecuadamente, o como indica Macherey por concebirla adoptando un significado que no es el propio de la filosofía de Spinoza (Cf. Macherey, op. cit., *passim*, especialmente pp. 145-262). En este sentido, debe ser dicho desde ahora, aunque volvamos más adelante a esta cuestión, que no toda determinación es para el filósofo holandés una negación. Sí lo es, por supuesto, la figura en cuanto ente de razón que *limita* la sustancia infinita y permite concebir los cuerpos como recíprocamente limitados (i.e. determinados “negativamente” desde el exterior por otros cuerpos) —y no como modos que dependen inmanentemente del orden efectivo de la Naturaleza. Se comprende por lo tanto que en la carta —que no analiza la cuestión de la determinación en general, sino sólo el caso en que esta es concebida por la imaginación inadecuadamente— la figura sea objeto de crítica.

<sup>30</sup> Gueroult, M., op. cit., t. 1, Apéndice 1, particularmente pp. 419-422.

<sup>31</sup> TIE § 95: “*Definitio ut dicitur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare, et cavere, ne ejus loco propria quaedam usurpemus...*” (G II, p. 34).

<sup>32</sup> Cf. Gueroult, M., op. cit., t. 2, p. 376. O como dice Gueroult en otro lugar: las esencias geométricas, o sea, las figuras (por ejemplo, el círculo) concebidas *a priori* por el entendimiento puro —en cuanto que determina *a priori* por el movimiento la idea dada *a priori* de la extensión— implican la definición genética que permite tener su idea adecuada y deducir *a priori* sus propiedades (Gueroult, M. op. cit., t. 1, Apéndice 1, p. 424). Spinoza mismo dice esto cuando describe las propiedades del entendimiento en el párrafo § 108, especialmente la II y la III.

entendimiento en cuanto que potencia intrínseca de verdad) es suministrada precisamente por la geometría<sup>33</sup>. Si entonces la metafísica ha de ser posible como “ciencia” —y esto ya lo afirma como hipótesis el TIE—, debe poder, igual que la geometría, “poner en juego la potencia del entendimiento” de manera tal que las ideas que produce espontáneamente de los seres reales se expliquen por su causa y obtengan así la misma verdad intrínseca que la geometría reconoce en sus ideas, esto es, en las ideas de los entes de razón que define genéticamente<sup>34</sup>. Como sabemos, la *Ética* es precisamente la obra en la que Spinoza realizará, en sus primeros movimientos deductivos, esta operación genética, alcanzando —o “construyendo” como quiere Gueroult— la idea adecuada de Dios, es decir, la definición real de Dios en cuanto sustancia absolutamente infinita —de la que se sigue todo lo que es, incluido el entendimiento humano, parte del entendimiento infinito. No sorprende por lo tanto aquella declaración tajante que podemos leer en la primera parte de la *Ética*, específicamente en el Apéndice, según la cual la verdad habría permanecido oculta por siempre al género humano, si las matemáticas —que versan sobre las esencias y las propiedades de las figuras— no hubieran mostrado o revelado otra norma de la verdad<sup>35</sup>. La matemática (¡pero no cualquier matemática!) sirve así de norma y modelo para una filosofía que, desde sus primeras formulaciones, concibe a la mente humana como un “autómata espiritual”, como una potencia que sigue autónomamente —de acuerdo con una libre necesidad— ciertas leyes necesarias y cuya capacidad de verdad es intrínseca<sup>36</sup>.

De esta manera, percibimos no sólo la intención de Spinoza de distanciarse del pensamiento cartesiano, específicamente de su metodología y epistemología; también descubrimos la influencia o “inspiración” hobbesiana, fundamentalmente respecto de su concepción de la geometría como ciencia estrictamente “inventiva”, es decir “demostrativa”<sup>37</sup>. Como han señalado Gueroult y Deleuze, Spinoza se apropia en su concepción de la *recta via inveniendi* del TIE de la geometría reformada por Hobbes. Es decir, desestima para la investigación verdadera de las cosas reales la geometría analítica cartesiana y prioriza —por la evidencia de su procedimiento y su poder demostrativo— el método sintético combinado con las concepciones genéticas hobbesianas<sup>38</sup>.

Si Hobbes es importante como inspiración de la reflexión spinoziana sobre la geometría, eso se debe fundamentalmente entonces a la capacidad que tiene para él esa ciencia de suministrar una descripción cabal de la “generación” de sus objetos, algo a lo que también aspira la filosofía natural y civil. La definición de la *filosofía* que suministra en el *De Corpore* no indica otra cosa.<sup>39</sup> Como tampoco lo hace el *De cive*: “...todo se entiende mejor estudiándolo

<sup>33</sup> Gueroult, M., *op. cit.*, t. 1, p. 28.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> E I, Apéndice, *op. cit.*, p. 69 (G II, p. 84).

<sup>36</sup> Cf. Chauí, M., M., *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 656; Messeri, M., *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Il Saggiatore, Milano, 1990, p. 45.

<sup>37</sup> Insistamos, como hace Gueroult, con la idea de que se trata de una “inspiración” ya que, como sabemos, Hobbes considera que las enseñanzas de la geometría no pueden aplicarse a la metafísica o a la teología, cuyos objetos nos son dados y no dependen de la creación o construcción humana.

<sup>38</sup> Gueroult, M., *op. cit.*, t. 2, pp. 482-487; Deleuze, G., *op. cit.*, p. 129.

<sup>39</sup> “Philosophy is such knowledge of effect, as we acquire by true ratiocination from the knowledge we have first of their causes or generation. And again, of such causes or generations as may be from knowing first their effects” (Hobbes, Th., *De Corpore*, Parte I, cap. 1, p. 3); “The subject of Philosophy, or the matter it treats of, is every body of

a través de sus *causas constitutivas*<sup>40</sup>. El verdadero saber se reduce siempre al conocimiento de las relaciones causales genéticas. Por eso el método que conviene según Hobbes practicar, es en parte “analítico” y en parte “sintético”: el primero sirve para “descubrir” o “inventar” a partir de la experiencia sensible los principios; el segundo consiste en la demostración compositiva y genética de los objetos que se quieren conocer por medio de su definición.<sup>41</sup> Gracias a ese procedimiento, entonces, nos acercamos a la mejor comprensión posible — para nosotros— de la cosa. Pero asimismo nos permite comunicar mejor los resultados de la investigación. En efecto, Hobbes tiene siempre en cuenta el poder pedagógico del método<sup>42</sup>. Sea como sea, entonces, lo importante nos parece ser lo siguiente: para el filósofo de Malmesbury el conocimiento filosófico no se reduce a una descripción de los fenómenos sensibles; al contrario, se trata de un *razonamiento* de los elementos que intervienen en su generación, los cuales constituyen su causa íntegra (*entire cause*)<sup>43</sup>. Por eso la filosofía, como ciencia racional o causal, se va a aplicar en Hobbes a los objetos capaces de ser “construidos” metódicamente y deducidos de sus primeros principios: los cuerpos físicos (y el movimiento) en la filosofía natural, y el Estado en la filosofía civil.

Ahora bien, la centralidad filosófica de las definiciones genéticas hobbesianas que Spinoza hace suyas al extender su campo de aplicación —y cuya relevancia radica en la capacidad de “demostrar” los efectos por sus causas—, no podría sin embargo obnubilar la importancia de otra de las fuentes directas de la reflexión spinoziana. Nos referimos, por supuesto, a Descartes, específicamente a sus consideraciones sobre el geometrismo presentes en las *Respuestas a las segundas objeciones*. Allí, como sabemos, el filósofo francés discrimina en el *modo de escribir de los géometras* dos cosas: por un lado, el orden de la demostración; por otro lado, la manera de demostrar<sup>44</sup>. El primero consiste en la disposición formal del discurso, tal que “las cosas propuestas en primer lugar deben ser conocidas sin el auxilio

---

which we can conceive any generation, and which we may, by any consideration thereof, compare with other bodies, or which is capable of composition and resolution; that is to say, every body of whose generation or properties we can have any knowledge. And this may be deduced from the definition of philosophy, whose profession it is to search out the properties of bodies from their generation, or their generation from their properties...” (*Ibidem*, Parte I, cap. 1, p. 10).

<sup>40</sup> Hobbes, Th., *De cive*, Prefacio al lector, Alianza, Madrid, 2000, p. 43. Subrayado nuestro.

<sup>41</sup> “So that it is manifest, by what has been said, that the method of philosophy, to such as seek science simply, without propounding to themselves the solution of any particular question, is partly analytical, and partly synthetical; namely, that which proceeds from sense to the invention of principles, analytical; and the rest synthetical” (*Ibidem*, Parte I, cap. 6, pp. 74-75). Si bien puede decirse que en parte la lógica de Spinoza es “analítica”, resulta claro que, a diferencia de la de Hobbes, no “inventa” o descubre sus principios únicamente de la experiencia o de los sentidos. Toda la analítica del acto puro de intelección consiste, en efecto, en una purificación y discriminación del entendimiento y la imaginación.

<sup>42</sup> “And seeing teaching is nothing but leading the mind of him we teach, to the knowledge of our inventions, in that track by which we attained the same method that served for our invention, will serve also for demonstration to others, saving that we omit the first part of method which proceeded from the sense of things to universal principles, which, because they are principles, cannot be demonstrated; and seeing they are known by nature (...) they need no demonstration, though they need explication. The whole method, therefore, of demonstration, is *synthetical*, consisting of that order of speech which begins from primary or most universal propositions, which are manifest of themselves, and proceeds by a perpetual composition of propositions into syllogism, till at last the learner understand the truth of the conclusion sought after” (*Ibidem*, Parte I, cap. 6, pp. 80-81).

<sup>43</sup> *Ibidem*, Parte II, cap. 9, p. 121.

<sup>44</sup> “Duas res in modo scribendi geometrico distingo, ordinem scilicet & rationem demonstrandi” (AT VII, p. 155ss); “Dans la façon de écrire des Geometres...” (AT IX-2, p. 121).

de las siguientes, y las siguientes deben estar dispuestas de tal modo que se demuestren sólo por las anteriores”<sup>45</sup>. Descartes dice allí que ya siguió ese *orden* en sus *Meditaciones*, texto que como sabemos no está escrito según el modelo geométrico de Euclides. Pareciera pues que el orden (*ordo cognoscendi*) es según Descartes independiente de la manera de demostrar (*ratio demonstrandi*), que se divide a su vez en dos: “una procede por análisis o resolución, otra por síntesis o composición”<sup>46</sup>. Como se ve claramente en lo que sigue, según el filósofo francés el análisis y la síntesis son caracterizados como “caminos” (*viae, voie*): por un lado, el “análisis muestra el verdadero *camino* por el que una cosa ha sido metódicamente construida (*inventá, inventée*), y manifiesta cómo los efectos dependen de las causas”<sup>47</sup>; por otro lado, y al contrario, “la síntesis, siguiendo un *camino* muy distinto, como si examinase las causas por sus efectos (...) demuestra claramente lo contenido en sus conclusiones, y usa una larga serie de definiciones, postulados, axiomas, teoremas y problemas, a fin de hacer ver, si alguna consecuencia se le niega, cómo estaba incluida en sus antecedentes, y obtener así el consentimiento del lector...”<sup>48</sup>. Descartes incluye también en esta discriminación las deficiencias o, por así decir, los “peligros” ligados a cada una de estas *vías*: el análisis corre el riesgo de no lograr convencer a los lectores poco atentos; la síntesis, por su parte, corre el riesgo de no enseñar la manera por la cual la cosa fue “inventada”<sup>49</sup>. De hecho, esto último sirve en cierta medida para criticar a los geómetras antiguos, quienes según Descartes conocían y utilizaban el método analítico, aunque no lo hacían abiertamente...como si se tratase de un conocimiento tan perfecto que debe ser resguardado a través del silencio. Sea como sea, Descartes concluye su respuesta a Mersenne diciendo dos cosas importantes: una, que únicamente el análisis es el camino verdadero de la *invención* y el más apto para enseñar el *ordo cognoscendi*; y la otra, que la síntesis —que no es “inventiva”— en modo alguno se acomoda a las cuestiones metafísicas<sup>50</sup>.

La posición cartesiana parece pues clara: cuando se trata de cuestiones metafísicas, hay que mostrar cómo los efectos dependen de las causas, esto es, hay que conocer la causa a partir del efecto. Si Descartes accede al pedido de su objeto, que consiste en *disponer* las razones de manera sintética, lo hace entonces únicamente por pura deferencia y sin motivos filosóficos profundos. En función de esto, se nos imponen dos conclusiones significativas. Por un lado, constatamos que para Descartes la “génesis” pertenece específicamente a la geometría analítica y no a la sintética euclideana, considerada por el filósofo francés como un procedimiento estático y no genético. En consecuencia, comprendemos por otro lado los motivos por los que Descartes prescribe enfáticamente para la filosofía el método analítico y otorga al método sintético el “rol subalterno de simple exposición”<sup>51</sup>. En otras palabras, podríamos decir que el procedimiento *método geométrico* no tiene según Descartes

<sup>45</sup> Descartes, R., *Meditaciones con Objeciones y Respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977, p. 125 (AT VII, 155).

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*. Para Descartes es un procedimiento *a priori*. Cf. la versión latina, en donde esto es explícito: allí dice “*tanquam a priori*”.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 126. Este procedimiento es, en cambio, *a posteriori*.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 125-126.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 125-126.

<sup>51</sup> Gueroult, M., *op. cit.*, t. 2, p. 481.

la necesidad de ser presentado bajo la forma sintética utilizada usualmente; es, a lo sumo, un aparato formal extrínseco al contenido que se comunica.<sup>52</sup>

Volvamos entonces al TIE para medir brevemente la distancia de Spinoza con respecto a la posición cartesiana. Ya vimos que, temprano en el texto, criticaba el procedimiento analítico por el que se concluye una causa a partir de un efecto<sup>53</sup>. También vimos la importancia que implícitamente le daba a las “definiciones” genético-causales cuando apelaba, para ilustrar el poder inventivo del entendimiento, al ejemplo geométrico del círculo. Sin embargo, el filósofo holandés suministra más indicios de aquel distanciamiento —y de su comprensión-apropiación del método geométrico hobbesiano— en otro pasaje central del texto, específicamente en los párrafos § 93 y § 94. Allí argumenta del siguiente modo: si la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos, si el conocimiento verdadero de los efectos (propiedades) no es otra cosa que un conocimiento más perfecto de la causa, y *si lo que pretendemos investigar son cosas reales*, nunca debe deducirse algo (otras ideas) a partir de nociones abstractas o de axiomas universales, así como tampoco deben confundirse los entes de razón con los seres reales. “Al contrario —dice el filósofo—, la mejor conclusión habrá que extraerla de alguna *esencia particular afirmativa*, es decir, de una definición verdadera y legítima”<sup>54</sup>.

Sin estas definiciones *genéticas* la investigación corre el riesgo de devenir puramente formal y abstracta. Por lo tanto, desde la perspectiva de Spinoza, la “vía correcta de la investigación (*recta inveniendi via*) consiste (...) en formar los pensamientos a partir de una definición dada...”<sup>55</sup>. Se comprende por lo tanto que Spinoza sostenga que la “segunda parte del método”, que no es otra cosa que una reformulación y prolongación de los resultados de la primera —en la que se descubrió la norma de la verdad y se separó la imaginación del entendimiento—, consiste en “conocer las condiciones de la buena definición y (...) en el modo de hallarlas”<sup>56</sup>. De esta manera, vemos que ya en el temprano TIE Spinoza rechaza las

<sup>52</sup> De hecho, como acabamos de sostener, sólo por un pedido puntual de un objetor Descartes acepta presentar su doctrina según el orden sintético en las *Respuestas a las segundas objeciones*.

<sup>53</sup> Cf. *supra* y TIE § 19.

<sup>54</sup> TIE § 93, *op. cit.*, p. 120 (G II, p. 34). Subrayado nuestro. Sólo la definición genética expresa adecuadamente la esencia actual del *definiendum*.

<sup>55</sup> TIE § 94, *op. cit.*, p. 120 (G II, p. 34). Para la referencia de Spinoza a la “segunda parte del método”, cf. por ejemplo TIE § 91 y § 106.

<sup>56</sup> *Ibidem*. Precisamente por eso es “metodológicamente” importante resumir, como hace el filósofo holandés a continuación, las condiciones exigidas por una buena definición, es decir por aquella definición que expresa la esencia actual del *definiendum*. En lo que sigue (§ 95-97), en efecto, el filósofo completa su teoría con las “condiciones” que —dependiendo de la modalidad de existencia de la “cosa”— son requeridas por la definición “perfecta”. Es decir, para comprender adecuadamente una cosa, y para que su definición explique la esencia íntima de la misma (en vez de sustituirla ilegítimamente por ciertas propiedades suyas que bien pueden ser clara y distintamente percibidas), es necesario que se respeten ciertas “reglas” o condiciones, que no son externas sino constitutivas de la intelección. Por un lado, si se trata de una cosa creada, la definición debe comprender su *causa* próxima, y a través de ella la *razón* de su producción; pero asimismo el concepto de la cosa debe permitir, por sí solo, concluir (derivar, deducir) todas sus propiedades (Cf. TIE § 96, *op. cit.*, p. 121; G II, p. 35). Por otro lado, si se trata de una cosa increada (es decir, si se trata del ser perfectísimo), la definición de la cosa debe excluir toda causa, ya que el ser de la cosa se basta a sí mismo. La definición, si es correcta, no debe pues dejar lugar a duda acerca de la existencia porque su naturaleza (o esencia) es tal que implicaría una contradicción lógica que no exista (Cf. TIE § 53). La cosa increada tampoco debe ser explicada a partir de nociones abstractas, tales como las adjetivaciones que la mente concibe ilegítimamente de aquella; el problema radica precisamente en que tales nociones abstractas, porque pueden aplicarse a un gran número de individuos, no determinan (correctamente) al entendimiento a pensar en la esencia de la cosa increada. Finalmente,

dos críticas que Descartes dirigía contra el método sintético, a saber: por un lado, que no es inventivo; y por el otro, que no conviene en metafísica.

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN: DEFINICIÓN GENÉTICA Y ORDEN DE FILOSOFAR

Llegados a este punto, y a modo de conclusión, podría surgir la pregunta acerca de cómo se relaciona ese procedimiento “geométrico” con la filosofía entendida como ontología de lo necesario, es decir tal como la comprende Spinoza. O, dicho de otra manera, ¿cómo proseguimos la investigación de las cosas reales particulares una vez que conocemos las condiciones de las definiciones genéticas? En el *Tratado de la reforma del entendimiento* no hay otra forma que siguiendo las enseñanzas de la teoría de la definición perfecta/genética. Y como sabemos, el final del texto, aunque inconcluso, da un paso en esta dirección. En efecto, a partir del párrafo § 99 Spinoza se concentra precisamente en el problema<sup>57</sup> relativo a la manera de descubrir —o “inventar”— nuevas definiciones tales que se “ordenen” no a partir de la imaginación, sino de acuerdo a la potencia y causalidad propia del entendimiento, y por lo tanto “siguiéndose” de manera necesaria y expresando objetivamente la formalidad de la Naturaleza, esto es, la estructura misma de lo real. Con los ejemplos de la “generación” de las figuras geométricas Spinoza había alcanzado ciertamente una primera síntesis formal; la “constructibilidad” de las figuras encerraba en sí misma la inteligibilidad del objeto geométrico. Pero con vistas al interés propedéutico del TIE, y puesto que la “constructibilidad” geométrica no implica la *existencia actual presente* (o duración) de las cosas reales o físicas, la investigación debe dar lugar a otra instancia que considere ya no simplemente entes de razón sino cosas reales —que exigen una prueba de su existencia. Dicho con otras palabras, de lo que se trata según la lógica expuesta en el temprano TIE es de *enmendarla* ficción de la que legítimamente se había comenzado, y —como sostiene Deleuze— “construir lo real mismo, en vez de permanecer al nivel de las cosas matemáticas o de los entes de razón”<sup>58</sup>. Y esto sólo puede lograrse según el spinozismo (tanto en el TIE como en la *Ética*) si se alcanza, como prerequisite y a través de un rodeo, la definición adecuada de Dios, causa de sí y de todas las cosas, tanto de su esencia como de su existencia. Leamos a Spinoza:

---

la definición perfecta de la cosa increada debe permitir deducir todas las propiedades (efectos) que se siguen de su esencia (Cf. TIE § 97, *op. cit.*, p. 122; G II, pp. 35-36). Como vemos, estas “reglas” que debe cumplir la definición perfecta, si se aplican a la concepción de la idea del ser perfectísimo (o Dios), nos devuelven una comprensión del significado de aquello que Spinoza llama “método perfecto”, ya que el “camino” que sigue si toma como “principio” la idea adecuada de Dios (lo cual no significa que en la *Ética* no haya una economía de los conceptos y definiciones), le permite a la mente, de acuerdo a su potencia intrínseca y necesaria, *ordenar* y deducir todas las ideas en función de aquella, y, por lo tanto, reproducir objetivamente la realidad.

<sup>57</sup> Decimos “problema” porque, como se desprende del texto, aunque sepamos qué significa tener una definición perfecta o una idea adecuada de una cosa (ya sea creada o increada), y aunque también sepamos qué condiciones deben respetarse para que la definición cumpla su propósito (expresar la esencia o la causa próxima de la cosa), sin embargo, todavía —antes de reflexionar acerca del “orden”— no sabemos cómo encontrar buenas definiciones. En efecto, como afirma De Dijn, en la segunda parte del método Spinoza presenta las condiciones de la definición perfecta (que ha de servir de “principio” en una deducción geométrica); pero no enseña cómo “descubrir” o inventar las definiciones. Sólo indica el “modelo” sobre el cual es posible la deducción en metafísica (cf. *The way to wisdom*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1996, p. 159). Cf. asimismo el párrafo § 107 del TIE. Allí, luego de una breve consideración relativa a la naturaleza de la deducción que se busca, Spinoza dice: “Hasta ahora (...) no poseíamos ninguna regla para hallar las definiciones...” (*op. cit.*, p. 126; G II, p. 38).

<sup>58</sup> Deleuze, *op. cit.*, p. 130. Cf. asimismo Fernández García, E., *op. cit.*, p. 169.

Ahora bien, en cuanto al *orden*, y para que todas nuestras percepciones se ordenen y conjunten, se requiere que investiguemos, tan pronto como podamos y la razón lo exija, si existe un ser y, al mismo tiempo, cuál es, que sea la causa de todas las cosas, de suerte que su esencia objetiva sea también la causa de todas nuestras ideas. Entonces, como hemos dicho, nuestra mente reproducirá al máximo la Naturaleza, ya que poseerá objetivamente su esencia y su *orden* y unión. Por donde podemos ver que nos es, ante todo, necesario deducir siempre todas nuestras ideas a partir de cosas físicas o de seres reales, avanzando, en lo posible, siguiendo la serie de las causas, de un ser real a otro ser real, y de forma que no pasemos a lo abstracto y universal, ni para deducir de éstos algo real, ni para deducir de lo real algo abstracto. Ambas cosas, en efecto, interrumpen el verdadero progreso del entendimiento<sup>59</sup>.

Este oscuro y complejo párrafo ha sido motivo de muchas controversias entre los intérpretes. Para comenzar, dos cosas merecen ser subrayadas. Por un lado, el filósofo dice claramente que el verdadero *progreso* del entendimiento ha de ser logrado deduciendo las ideas (adecuadas) a partir de seres reales, y no a partir de simples entes de razón. Nuevamente encontramos la misma idea: la geometría bien puede ejemplificar la forma intrínseca de la verdad y servir de modelo para la metafísica; pero la investigación de la Naturaleza (la filosofía) no puede ahorrarse u obviar el conocimiento de las cosas particulares porque, al contrario, cuantas más cosas (particulares) entiende la mente, tanto más se entiende a sí misma y puede progresar de acuerdo a su propia potencia, deduciendo de un ser real a otro. Por otro lado, el pasaje afirma que el “orden” (entendamos bien: no el orden común de la naturaleza sino el orden del conocimiento adecuado, el *ordo cognoscendi*) exige que investiguemos, en la lógica, “tan pronto como sea posible” si existe un ser increado que sea causa de todas las cosas (incluidas nuestras ideas), para que entonces la *deducción* se apoye en su idea y deduzca la formalidad de la Naturaleza. Así, y sólo así, la lógica abandona el procedimiento *regresivo* —y en cierta medida todavía “ficticio”— y se efectúa como síntesis progresiva real, es decir como síntesis “productiva” (i.e. como deducción de la realidad a partir de su principio inmanente)<sup>60</sup>.

El lector recordará que la misma idea ya había sido resumida en el plan del texto, en el párrafo § 49: en efecto, allí Spinoza hacía una pausa y decía que, una vez distinguida la idea verdadera de todas las demás y en posesión de la norma inmanente de la verdad, es necesario “llegar lo más rápidamente posible al conocimiento de ese ser (*ut quanto ocius ad cognitionem talis Entis perveniamus*)”<sup>61</sup>. ¿Qué significa eso? Nuevamente, pero, en otras palabras, significa que el saber no se posiciona de entrada en lo absoluto, y que por el contrario “llega” a él... y que “debe” hacerlo lo más rápido posible, siguiendo el poder autónomo del entendimiento, único *fundamento* de la búsqueda del principio de la deducción<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> TIE § 99, *op. cit.*, p. 123 (G II, p. 36).

<sup>60</sup> Cf. Deleuze, G., *op. cit.*, pp. 133-134.

<sup>61</sup> TIE § 49, *op. cit.*, p. 97 (G II, p. 19). La misma idea en: TIE § 75 y § 99.

<sup>62</sup> De hecho, como sostiene Macherey, a diferencia de lo que sucede en el procedimiento cartesiano, según la metodología de Spinoza “no hay comienzo absoluto para el saber. (...) Las ideas por las cuales es necesario “comenzar” para llegar a conocer no son verdades innatas sobre las cuales se podría fundar de una vez para siempre, como sobre una base inquebrantable, un orden de las razones, sino que son un material a operar, que debe ser profundamente modificado para servir ulteriormente a la producción de verdades” (*op. cit.* pp. 72-73). E. Harris llega a una conclusión similar: si el universo es un todo orgánico cuyas partes están necesariamente interconectadas, manteniéndose *siempre* un equilibrio dinámico; y si el principio del orden y estructura que determina a cada parte (y a todas las relaciones) es inmanente, entonces, es *lógicamente* posible descubrir en cualquier existente (modos finitos) y en cualesquiera de sus relaciones (*commercii*) “al menos la huella de ese principio universal que es la clave de todo saber”. Harris concluye por eso diciendo que, en vez de insistir con la idea del ser más perfecto como el punto de partida apropiado, podemos

El razonamiento del TIE puede entonces resumirse así: es *prácticamente* imposible, para nosotros seres finitos, comenzar inmediatamente la investigación siguiendo el *ordine debito*; los prejuicios dificultan el trabajo autónomo de la mente, y hacen creer que se entiende lo que en realidad se está imaginando —esto es, nos ponen en una situación en la que se imagina lo que sólo puede ser entendido. Ahora bien, aunque no partimos del absoluto, es posible —y hasta necesario— llegar a él lo antes posible: el método analítico debe, con urgencia, remontarse a la afirmación de un principio originario, fuente del orden del ser y del conocer. Porque, como vimos antes, cuando la idea sobre la que se reflexiona es la idea del ser absolutamente infinito (o “perfectísimo” como dice el TIE), su comprensión adecuada nos permite —según el lenguaje del TIE— reproducir objetivamente la realidad. Sólo con la idea adecuada de Dios podemos estar seguros de que la concatenación de las ideas o esencias objetivas reproduce la realidad tal como es.

Con la definición genética de Dios —presente sólo en la exposición de la *Ética* <sup>63</sup> —, la geometría prueba entonces su poder explicativo y demostrativo más allá de su campo específico, u originario. Sólo si poseemos efectivamente la idea del ser perfectísimo como “principio” se elimina no sólo la idea del ente de razón del que hipotéticamente se había partido —ya sea el círculo o la esfera, o cualquier idea verdadera dada—, sino también toda la concatenación ficticia de ideas que funcionaban como causas legítimas en la “explicación”. Sólo la definición genética de Dios permite deducir de acuerdo con el orden verdadero (i.e. geométrico, es decir sintético) todo lo que su esencia implica: la producción (y también, necesariamente, el comercio) de todas las cosas, y por lo tanto la “estructura” que determina inmanentemente a cada parte de la Naturaleza y a sus relaciones. Lo que parecía un *orden* meramente formal adquiere entonces su completa concreción; y en esa sedimentación infinita de la realidad deviene manifiesto que, de acuerdo con Spinoza, *ordo cognoscendi* y *ordo essendi* no están separados por un abismo imputable a la debilidad de nuestro entendimiento finito. Todo lo contrario: el entendimiento tiene *efectivamente* a mano instrumentos innatos (ideas verdaderas) para conocer cada vez más, para tener ideas adecuadas que se encadenan con otras ideas adecuadas según su “orden debido”, esto es, según su producción autónoma —reflejo fiel de la producción inmanente de las cosas reales.

Ahora bien, nuestro artículo no puede sino terminar con una constatación importante para la economía de la obra de Spinoza: mientras que la *Ética* practica de hecho el método genético cuya fundamentación está en la *deducción* de la teoría de la idea adecuada, en el TIE, en cambio, encontramos únicamente una *reflexión* en torno a este tipo de conocimiento geométrico-sintético y a su significación para la verdadera ciencia<sup>64</sup>. Parafraseando a Gueroult, diríamos entonces que los principios de los presupuestos que fundamentará cabalmente la *Ética*, son ciertamente desarrollados en el TIE, pero sin elevarse más allá de la idea *dada* y de la potencia *innata* del entendimiento.<sup>65</sup> En este sentido, aunque no explica

---

pensar que Spinoza subrayó la posibilidad de comenzar la investigación con cualquier idea verdadera dada (CF. Harris, E., *The substance of Spinoza*, Humanities Press, New Jersey, 1995, p. 12).

<sup>63</sup> En este sentido, sin dudas puede decirse que la *Ética* es la obra que —por cierto, con varias modificaciones— realiza parte del “programa” estipulado por el TIE, que consiste como vimos en la formación, a partir de ideas verdaderas dadas (*causa sui*, *sustancia*, *atributo*, *modo*), de la idea adecuada de Dios, principio de la deducción genética o de la *recta via inveniendi*. Por eso, como sostendremos luego, el opúsculo inconcluso constituye si no la “introducción” al sistema, sí una vía para su comprensión y, por lo tanto, para elucidar su relación con el *more geometrico*.

<sup>64</sup> Cf. Gueroult, M., *op. cit.*, t. 2, p. 473. La misma idea aparece en Deleuze, De Dijn, Chauvi.

<sup>65</sup> Gueroult M., *op. cit.*, t. 1, p. 29



cómo alcanzar la idea adecuada del ser perfectísimo, fuente de todas las cosas, el TIE sí sostiene —con mucho énfasis— que si llegásemos a poseer esa idea, poseeríamos también el método más perfecto para dirigir nuestra vida y *enmendar* el intelecto.

La teoría de la definición genética (o de la idea adecuada), núcleo del “método” geométrico o de la *recta inveniendi via*, revela así su importancia para el proyecto filosófico spinoziano, en la medida en que enseña porqué es necesaria una definición perfecta de Dios en la investigación de la Naturaleza, cuestión que trabajará Spinoza en el primer movimiento deductivo de su *Ética*. Pero también enseña que toda idea que es “adecuada”, al “descubrir” genéticamente su causa (en última instancia y siempre Dios) revela al mismo tiempo el proceso (causal e inmanente) que determina a la realidad misma; y al hacer eso, “explica” ese proceso *lógicamente*<sup>66</sup>. Por eso, el TIE puede verse no sólo como el laboratorio de la *Ética* en sus aspectos formales y expositivos, sino que es el escrito que ya manifiesta un aspecto central de la filosofía de Spinoza: la vinculación estrecha entre la lógica y la ética. Aún siendo un escrito inconcluso, el TIE es por lo tanto importante porque nos muestra, retrospectivamente a nivel anímico y epistemológico, la *transición* posible de efectuar para perfeccionar la naturaleza humana. Pero también porque presenta de un modo singular, con una clara vocación pedagógica, los elementos “metodológicos” (los caminos y medios) —irreductibles a la metodología cartesiana— que iluminan la exposición futura de su filosofía, expuesta según el método perfecto (*more geometrico*) en la *Ética*. En este sentido, es un texto que, aunque no forma parte del sistema, favorece (por anticipado) su comprensión adecuada. No hay que confundir entonces el comienzo de la filosofía en tanto sistema —que se abre camino a través de una importante arquitectónica conceptual que en la *Ética* coincidirá con la “construcción” de la idea verdadera de Dios— y el comienzo —que el sistema mismo no excluye— de la filosofía en tanto que ejercicio de reflexión y adquisición de la perfección humana, es decir, el mismo descubrimiento de la potencia de pensar.

## Bibliografía

- CHAUI, M., *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- DE DIJN, H., *The Way to Wisdom*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1996.
- DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1999.
- DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984.
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas, con Objeciones y Respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977.
- FERNANDEZ GARCIA, E., E., *Potencia y razón en B. Spinoza*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988.
- GUEROULT, M., *Spinoza I. Dieu (Ethique 1)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.
- GUEROULT, M., *Spinoza II. L'Âme (Ethique 2)*, Aubier-Montaigne, Paris 1974.
- HARRIS, E., *The substance of Spinoza*, Humanities Press, New Jersey, 1995.
- HOBBS, Th., *De Cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Alianza, Madrid, 2000.

<sup>66</sup> Por eso Eugenio Fernández García dice también que “cada idea adecuada expresa sintéticamente todo el *logos* de ese proceso polivalente que es la Naturaleza” (FERNANDEZ GARCIA, E., *op. cit.*, p. 163).

- HOBBS, Th., *De Corpore*, en: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth, Vol. 1, London, 1839-1845, reimpresión Scientia Verlag, Aalen, 1966.
- MACHEREY, P., *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la première partie: la nature des choses*, PUF, Paris, 2001.
- MESSERI, M., *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Il Saggiatore, Milano, 1990.
- MIGNINI, F., "Per la datazione e l'interpretazione del *Tr. de intellectus emendatione* di Spinoza", en: *La Cultura*, 17 [1979], pp. 87-160.
- MOREAU, P-F., *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.
- PARKINSON, G.H., *Spinoza's theory of knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1974.
- SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza, Madrid, 2006.
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000.
- SPINOZA, B., *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988.
- SUHAMY, A., *La communication du bien chez Spinoza*, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2010.
- ZWEERMAN, Th., *L'introduction a la philosophie selon Spinoza*, Louvain, Van Gorcum, Assen/ Maastricht, Presses Universitaires de Louvain, 1993.