

## Descartes y Spinoza: sobre la verdad y la idea

DANIEL GAMARRA\*



Quisiera presentar algunas tesis de Descartes y de Spinoza en relación a la cuestión de la verdad, donde se concentran aspectos que en la tradición aristotélico-medieval se habían distinguido a través de la teoría de las facultades y de la acción inmanente, a saber, el ámbito representativo del concepto y el concepto como acción inmanente intelectual. La comparación de las tesis cartesianas con algunos extremos a los cuales llega Spinoza muestra, por una parte, elementos que en Descartes estaban presentes *in nuce* y, por otra, lo propio de la posición espinociana al respecto. La reflexión sobre ambas dimensiones —cartesiana y espinociana— hacen ver, a su vez, un problema filosófico en sentido estricto: la cuestión del conocimiento tiene una instancia metafísica no superable desde la sola gnoseología, ya que en el conocimiento mismo hay una instancia metafísica no explicable en términos de aparición objetiva: la de la acción inmanente. En tercer lugar consideraré una interpretación idealista de la temática de la idea cartesio-espinociana, como la presenta Léon Brunschvicg: estas variaciones sobre la cuestión ofrecen un contrapunto para una ulterior reflexión sobre el problema del conocimiento, que será presentada en la cuarta y última parte.

### 1. El objeto y el método

Cuando Husserl relaciona de modo explícito su teoría del conocimiento y de la intencionalidad con el *cogito* cartesiano, está reconociendo que Descartes ha formulado una teoría del objeto; la crítica a Descartes, formulada por Husserl, que implica una revisión del *cogito* y la transformación de éste en *cogito-cogitatum* deja al descubierto la parcialidad del *cogito* pero, al mismo tiempo, formula la pregunta por el *cogitatum* como un cierto implícito del *cogito*. De este modo

---

\* Ateneo Romano della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

parece que Husserl critica más la parcialidad del *cogito* que su posibilidad dinámica final. Y de algún modo, en los principios que formula Descartes en las *Regulae ad directionem ingenii*, se podría descubrir que el *cogito* no se presenta desprovisto de exigencias objetivas como estructura básica de su actuar. El *absolutum* de las *Regulae*, —a saber: la naturaleza que puede referirse al absoluto puesto que «saltem ex eo participat»—, análogamente a la noción de *respectivum*, dicen algo más que una actitud in-objetiva: precisamente lo que caracteriza este paso dado por Descartes es la individuación teórica de la naturaleza simple que aparece en el mismo campo metodológico porque es la claridad ejercida o lo que ejerce de objeto claro. Y puesto que las naturalezas simples y puras son pocas —*cogitatio, existentia, certitudo*<sup>1</sup>—, el *relativum* abre el espacio objetivo-cognoscitivo hacia lo derivado o, estrictamente, hacia lo deducido<sup>2</sup> de las ideas claras. Descartes no tematiza de un modo completo el problema de la intencionalidad —por el contrario, parece casi ausente—, pero hay indicios según los cuales se puede pensar que la exigencia metodológica constituya al mismo tiempo una exigencia de objeto aunque restringida, en efecto, al límite del método.

De esta manera el proceso metodológico que inicia Descartes con el *volo dubitare de omnibus* encuentra un punto resolutorio (cartesiano) en la identificación de la simplicidad de un objeto; sin embargo, la resolución no es contemplativa, no es descubrimiento de un cierto *quid* entendido como aporte objetivo y ante el cual la razón se detiene; sino que el dinamismo de la libertad ejercitado en la duda es irremplazable por cualquier contenido objetivo y, de esta manera, la suerte de la filosofía cartesiana está ligada a la permanencia del ejercicio metódico en la misma medida en la que en todo acto da una continuación coherente con el *cogito*.

Estas consideraciones sumarias constituyen una premisa elemental para ver cómo en Spinoza las exigencias *cogito*-objetivas de Descartes se extienden metafísicamente.

## 2. Spinoza y la verdad

Es bien conocida la definición que de Dios da Spinoza en la primera parte de la *Ethica*:

entiendo por Dios el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia permanente con atributos infinitos, cada uno de los cuales expresa la esencia infinita y eterna<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Principia Philosophiae*, I, 10 (AT, VIII-1, 9).

<sup>2</sup> Deducción equivale aquí a una suerte de coincidencia en la claridad, como resultado de un dinamismo procesual.

<sup>3</sup> B. SPINOZA, *Ethica*, I, def. VI; ed. C. Gebhardt, C. Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1972: «per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit».

Y por ello puede también afirmar Spinoza que,

todo lo que es, es en Dios, y nada puede ser sin Dios, ni tampoco nada puede ser pensado sin Él<sup>4</sup>.

Ahora bien en esta secuencia se pueden hacer notar dos motivos del pensamiento espinociano en relación a la cuestión de las ideas. Por una parte, en cuanto que todo es en Dios, el pensamiento no puede ser sino uno, como el ser; y en cuanto que todo lo conocido es conocido en Dios, la imposibilidad de pensar algo fuera de Dios implica no sólo que Dios es causa, sino también que Dios es motivo del pensamiento y razón de lo que es. Si en Descartes había ya aparecido la cuestión de Dios como *causa sui* y juntamente con esa tesis se encuentra la de la necesidad de la evidencia de Dios como justificación definitiva de la evidencia del *cogito-sum*, la analogía entre los dos resulta más evidente o más cercana.

Ahora bien, según Spinoza, la conexión entre Dios y la naturaleza es atributiva en sentido estricto y la atribución es ser de Dios: no hay aquí, pues, analogía y participación, sino determinación de la sustancia infinita:

la cosas singulares no son sino afecciones de los atributos divinos, o también modos que expresan los atributos de Dios de modo cierto y determinado<sup>5</sup>.

Por ello mismo nada en la naturaleza es contingente, sino que todo tiene la misma necesidad de Dios, tanto respecto al ser cuanto al obrar<sup>6</sup>; así la operación natural, el movimiento físico, etc. está determinado *ab initio* en cuanto que no hay propiamente distinción entre el ser particular y su inicio. Conocer, por tanto, en cuanto operación finita, es pensar el inicio, es conocer a Dios en los atributos, con una operación que es Dios mismo, su propio pensamiento, aunque *certus et determinatus*. Y así se expresa Spinoza:

intellectus actu finitus, aut actu infinitus Dei attributa, Deique affectiones comprehendere debet, et nihil aliud<sup>7</sup>.

En efecto, el *comprehendere debet* significa estrictamente que no hay otra posibilidad de ejercicio de la operación intelectual, pero con la característica de que esa necesidad comprensiva implica al objeto, a lo entendido, porque conocer no es otra cosa que entenderse: conocer a Dios y a sus atributos, y *nihil*

<sup>4</sup> *Ethica*, I, prop. XV: «quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest».

<sup>5</sup> *Ethica*, I, prop. XXV, cor.: «res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo, et determinato modo exprimuntur».

<sup>6</sup> *Ethica*, I, prop. XXIX: «in rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum».

<sup>7</sup> *Ethica*, I, prop. XXX.

*aliud*. El inteligente finito y el infinito no se distinguen sino por el modo, pero coinciden entitativa y operativamente. Por ello Spinoza debe decir que,

omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt»<sup>8</sup>, y añade: «omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata, et perfecta, vera est»<sup>9</sup>.

Sin embargo, en estos últimos dos textos aparece una noción que podría pensarse superflua si se afirma radicalmente la tesis de la coincidencia metafísica en el absoluto; se trata de la idea de verdad. La identificación metafísica es un momento de necesidad fundamental y omniabarcante que nada deja fuera: no es planteable en Spinoza el tema de la exterioridad como categoría relativa a lo transobjetivo o extramental. De todos modos, dos son las condiciones que indica Spinoza para la verdad de las ideas en el intelecto finito: a) que se refieran a Dios; b) que sean absolutas, adecuadas y perfectas. La primera podría aparecer como un refrendo de la necesidad metafísica en el sentido de que o bien no cabe otra posibilidad de pensar que la de pensar a Dios; o bien que esa posibilidad cabe, y su origen no podría ser sino la proveniencia o la causalidad de la voluntad como factor enajenante del objeto, y con él, de la afirmación, y por ello, causa de error.

Si se considera que la tesis de la idea verdadera es, en Spinoza, un cierto fruto polémico, las precisiones que introduce en estos textos no son superfluas. Por una parte está excluida la posibilidad de error por intromisión de la voluntad<sup>10</sup>; por otra parte, Spinoza enfrenta la cuestión de la verdad en sentido formal, y por ello debe dar el motivo último de la verdad; pero además, Spinoza se enfrenta a una necesidad metodológica en sentido cartesiano: la reflexión sobre la afirmación de la tesis debe llevar a la evidencia, y así en cuanto afirma que la idea es verdadera en el entendimiento finito, debe referir reflexivamente lo que la hace verdadera, a saber, la identidad. Pero no satisfecho con esto, añade tres calificativos de la idea verdadera: absoluta, adecuada y perfecta. ¿Por qué? Si Dios es motivo y objeto de la idea, la idea es necesariamente verdadera, es decir, absoluta, adecuada y perfecta. Pero si la reflexión sobre el motivo formal de la verdad es completa, lo anterior no es del todo suficiente, porque en efecto esa idea sería verdadera por referencia, pero en sí misma ¿cómo es? Aunque, tal como ve las cosas Spinoza —como hemos ya dicho, la exterioridad no es planteable en el orden del pensamiento— el motivo de la verdad en cuanto referencia no es sino un modo de indicar la identidad a través de la coincidencia de la conciencia finita con los atributos divinos<sup>11</sup>. Sin embargo, la condición de la finitud implica que la autoconciencia no sea perfecta, es decir, la referencia de la idea finita en el

<sup>8</sup> *Ethica*, II, prop. XXXII.

<sup>9</sup> *Ethica*, II, prop. XXXIV.

<sup>10</sup> Cfr. *Ethica*, I, prop. XXXII: «voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria».

<sup>11</sup> Es lo que me parece que afirma F. ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, P.U.F., Paris, 1981, p. 219: «aux yeux de Descartes, l'idée, est encore, selon sa propre expression un 'nature'. Pour Spinoza, elle est l'acte même de comprendre: ipsum intelligere».

intelecto finito no puede ser autoreferencia, ya que en ese caso la identidad entitativa se transformaría en indistinción de conciencia<sup>12</sup>. Pero en cuanto que la conciencia existe de modo diferenciado, la idea pensada en el finito no es pura autoreferencia, sino lo contrario, referencia-a. Por esto (o también por esto) Spinoza es cartesiano: porque el criterio de evidencia de la idea es la claridad y distinción; y la claridad y distinción tienen un refrendo objetivo en cuanto que se hacen con algo de *absolutum* o de *relativum*, como Descartes describe en las *Regulae ad directionem ingenii*<sup>13</sup>.

De todos modos se presenta otra dificultad fundamental en la la cuestión de la verdad según Spinoza. La raíz está precisamente en las calificaciones que atribuye a la idea o a las exigencias que la idea debe cumplir para ser verdadera. Porque, por una parte, la identidad metafísica deja, a su modo, la cuestión bastante «clara» en cuanto al planteamiento del tema o, si se quiere, a la posibilidad de planteamiento en esas coordenadas metafísicas. Pero, por otra parte, la caracterización de la objetividad y, con ella, de la verdad como adecuación es, dentro del planteamiento espinociano, un tema forzado.

La tesis —y la dificultad— la expone otra vez Alquié: «la teoría de la verdad, tal como se presenta en la *Ethica*, comporta tres afirmaciones esenciales y difíciles de conciliar. La verdad es interior al pensamiento, y se define, no por su relación a la cosa, sino por una denominación intrínseca; la verdad es su propia señal (*marque*), su propio signo, y quien posee una idea verdadera no puede dudar de su verdad; la verdad, no obstante las dos características precedentes, es el acuerdo de la idea con la cosa»<sup>14</sup>. Volvemos en realidad a verificar, de una manera diversa y desde otra angulación, la dificultad que habíamos encontrado antes: si la verdad está definida por una serie de procesos —ahora no importa cuáles— siempre en el ámbito de la identidad, la cuestión de la adecuación parece superflua. Ahora bien, la doble exigencia de la reflexión tiene también una dimensión que todavía no hemos señalado con claridad, a saber, el ámbito sistemático o el dinamismo de la conformación del sistema. Si la identidad fuese indiscernible, no habría propiamente saber, no habría distancia cognoscitiva, propiamente no habría

---

<sup>12</sup> En esta línea se puede entender la siguiente afirmación de F. ALQUIÉ, o.c., pp. 49-50: «a vrai dire, idées fausses et fictions ne sont pas, pour Spinoza, de véritables idées. La méthode consiste donc à distinguer d'une part les idées (qui représentent des choses réelles, car toute vraie idée est par là même une idée vraie) et d'autre part les états qui se donnent pour des idées sans être vraiment des idées: ces états, qui ne représentent rien d'existant hors d'eux, sont des simples modes de pensée: modi cogitandi. Tels sont les états affectifs, les êtres de raison, etc.».

<sup>13</sup> E. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1967, p. 299: «or, lorsqu'il s'agit de la métaphysique de Descartes, nous disposons d'un commentateur incomparable, qui, avant de construire son oeuvre propre, a pensé, médité et vécu la doctrine du maître, c'est Spinoza». Y en el tema que estamos tratando se ve también lo que afirma Gilson aunque ahora se trata ya de una posición madura de Spinoza.

<sup>14</sup> F. ALQUIÉ, o.c., p. 212.

objeto. Lo que ve Spinoza —y en esto va mucho más allá de Descartes<sup>15</sup>— es que la verdad exige la construcción reflexiva de una totalidad sistemática —y en esto es antecedente de Hegel—, y la reflexión en cuanto es el análisis de lo uno, debe confirmar su proceder a través de la confrontación del término analítico con «algo» de la totalidad: y esa es la adecuación. Por ello, «la verdad no es un mero signo externo (= que Alquíe) que acompañe a las ideas, sino el proceso activo por el que se las forma. Según esto, el método consiste en la propia formación de ideas, por donde resulta ser intrínseco o esencial al pensamiento»<sup>16</sup>.

### 3. Brunschvicg y Descartes

Poner el comienzo de la filosofía moderna en Descartes constituye en general un punto de partida algunas veces didáctico y otras veces histórico-sistemático. Aunque también es verdad que para algunos pensadores el hecho histórico tiene un valor de corroboración del punto de partida teórico; tal es el caso, entre otros, de Léon Brunschvicg. A Descartes se le debe, según Brunschvicg, el mérito de haber dado el paso fundamental «de donde la filosofía moderna surgió enteramente, y cuya fecundidad todavía hoy parece que no se ha agotado»<sup>17</sup>. En efecto, Brunschvicg encuentra en Descartes una fuente de inspiración para la filosofía en cuanto tal y una clave interpretativa de varios siglos de pensamiento. Se pueden distinguir, en las palabras citadas, dos matices: por un lado, la consideración de que la filosofía moderna surgió *toda entera* de Descartes —y se repropone así, además de la tesis histórica, un tema especulativo tradicional de la filosofía idealista, es decir, el del comienzo único del saber absoluto—. Por otra parte, la valoración de Brunschvicg, con el *todavía hoy*, da a la filosofía cartesiana un valor de actualidad sin que se pueda hacer referencia, pasados los siglos, a una filosofía cartesiana en estado puro. Uno de los motivos de este segundo aspecto se encuentra precisamente en el primero de los dos, ya que la fluctuación sistemática de la filosofía idealista sobrepasa la intención y la literalidad de la filosofía de Descartes hasta el punto de que esa continuación histórica tiene más un carácter principal que actual —o como vigencia.

---

<sup>15</sup> Y en este ir más allá se plantea un tema que ha dado que hablar a los intérpretes: se trata precisamente de la continuidad entre Descartes y Spinoza, o, para ser más exactos, del límite de esa continuidad; hay quien ve en Spinoza la continuación homogénea y necesaria del cartesianismo, la vía de progreso de la inmanencia. A veces una interpretación demasiado acentuada en esa línea plantea sospechas: lo que en Descartes estaba *in nuce*, debía terminar en Spinoza (al menos). Que en Descartes hay *in nuce* temas que desarrollará Spinoza, no parece que pueda estar en discusión; lo que, en cambio, parece menos claro es que la originalidad de Spinoza sea «lo que no dijo Descartes» (por motivos contingentes).

<sup>16</sup> I. FALGUERAS, *La contribución de Espinoza al idealismo moderno*, «Anuario Filosófico», XI/1 (1978), p. 68.

<sup>17</sup> L. BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporaines*, Alcan, Paris 1923, p. 256.

La interpretación que hace Brunshvicg de la filosofía cartesiana, propone una visión radical respecto al desarrollo de la misma<sup>18</sup>, pues con Descartes «la inteligencia es finalmente liberada a la autonomía de su actividad metódica. La razón humana, desde veinte siglos falta de reconocimiento, es finalmente puesta al día»<sup>19</sup>. Ahora bien, la puerilidad del pensamiento que Brunshvicg denuncia en su interpretación, que aparecía con toda su fuerza antes de la filosofía cartesiana, lo mismo que la eliminación de los elementos imaginativos de la vieja filosofía, ha sido llevada a cabo no sólo por un metafísico —dice Brunshvicg—, sino también en clave matematizante<sup>20</sup>. A través del criterio de la claridad y de la distinción, las características del pensamiento metafísico y del pensamiento matemático tienen una mutua implicación porque están considerados como el *locus* de las ideas puras; y puesto que «Descartes tomó como punto de partida, no la relación de la idea con la naturaleza, sino la relación de la idea a la idea»<sup>21</sup>, el método establece una equiparación entre las ideas tanto por su claridad y distinción como por el mismo grado de espiritualidad y de significación epistemológica. Así aunque el contenido objetivo de una idea difiera del de otra por la representación de una realidad formal diversa —usando la terminología cartesiana—, se «deben mirar los conceptos que tenemos en nosotros mismos con orden, es decir, se los debe considerar a todos y solamente en cuanto ideas, las cuales si vemos que clara y distintamente las conocemos, deben ser juzgadas verdaderas»<sup>22</sup>.

El comienzo de la filosofía desde el sujeto, desde el punto de vista cartesiano, pone como norma de todo conocimiento a la idea que informa lo conocido, es decir, hay en el cognoscente un principio de unificación formal que tiene su momento primitivo en el *cogito*, pero que es extensible a toda idea en cuanto forma de cualquier pensamiento o, inversamente, porque todo pensamiento se atiene a él. Por eso, comenta Brunshvicg, «por lo que concierne a

---

<sup>18</sup> L. BRUNSHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Alcan, Paris 1927, I, p. 142: «Le passage de l'imagination puérile à la intelligence proprement humaine s'accomplit dans l'histoire, au XVIIe siècle. Une conception nouvelle du savoir et de la vérité s'introduit, qui sera la base de la civilisation moderne».

<sup>19</sup> L. BRUNSHVICG, *ibidem*: «L'intelligence est enfin rendue à l'autonomie de son activité méthodique. La raison de l'homme, depuis vingt siècles méconnue, est enfin mise au jour». Y también, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Alcan, Paris 1922, p.179: «Avec Descartes s'est opéré une révolution complète dans la perspective de la philosophie. Une forme d'intelligence apparaît qui remplace une autre forme d'intelligence avec quoi elle est sans aucune rapport».

<sup>20</sup> L. BRUNSHVICG, *Mathématique et métaphysique chez Descartes*, «Revue de Métaphysique et de Morale» (1927), 288: «Or, si nos remarques précédents sont fondées, nous sommes autorisés à dire que cette élimination de l'imagination, Descartes l'a opérée non pas en métaphysicien seulement, mais déjà en mathématicien; ce que aura pour effet de mettre, dans son système, mathématique pure et métaphysique rationnelle sur le même plan de spiritualité».

<sup>21</sup> L. BRUNSHVICG, *Mathématique et Métaphysique*, 303.

<sup>22</sup> R. DESCARTES, *Principia Philosophiae*, I, 75 (AT, VIII-1, 38): «Ordine est attendendum ad notiones quas ipsimet in nobis habemus, eaeque omnes et solae, quas si attendendo clare et distincte cognoscemus, iudicandae sunt verae».



Dios como por lo que se refiere al yo, sin que se pueda establecer una separación real entre intuición de existencia que afirma el yo y la intuición que afirma a Dios»<sup>23</sup>, para ambos casos, es el pensamiento el que se pone como momento inicial cuyo alcance se manifiesta en el descubrimiento intuitivo del yo y de Dios. Para Brunschvicg hay un punto supremo de unidad intuitiva de un cierto absoluto del pensamiento: absoluto que significa autosuficiencia en orden al objeto y, si hay objeto o idea clara y distinta, hay consiguientemente verdad<sup>24</sup>. Pero esta verdad se seguiría de la misma autosuficiencia puesta de manifiesto en la intuición: y aquí el sujeto sería principio y término del conocer. Principio en cuanto momento dinámico de pensamiento que es, a la vez, existencial respecto al yo y a Dios; y es también término en la medida en que el pensamiento es resolutivo y justificativo del objeto. Propiamente, por tanto, no habría más que pensamiento<sup>25</sup>.

Añade Brunschvicg que hay tres esencias primitivas que encuentran resolución en el sujeto, a saber: el yo, el extenso y el infinito. Ahora bien, estas tres esencias o naturalezas simples, manifiestan cierta variabilidad de existencia en cuanto que la intuición es siempre objetiva: existencia del pensamiento, sustancia extensa posible y sustancia infinita con su existencia necesaria<sup>26</sup>. Estas tres modalidades objetivas se muestran en la interioridad del pensamiento y son tres instancias que dependen de modo completo del mismo pensamiento que tiene, respecto a ellas, valor constituyente en consideración de la autosuficiencia antes mencionada<sup>27</sup>.

El pensamiento matemático, al que sólo le corresponde una existencia posible, está fundado en la intuición posibilitada metódicamente: el método explica así cómo ha de usarse la intuición<sup>28</sup>, que lleva a *ver* distintamente la naturaleza simple<sup>29</sup>. A partir de estas nociones cartesianas, Brunschvicg sostiene

---

<sup>23</sup> L. BRUNSCHVICG, *Mathématique et Métaphysique*, p. 311.

<sup>24</sup> L. BRUNSCHVICG, *Mathématique et Métaphysique*, p. 313: «Le philosophe peut et doit considérer cet absolu de vérité comme suffisant à lui même, indépendamment du mouvement par quoi l'esprit humain a mérité cette intuition».

<sup>25</sup> Brunschvicg se mueve claramente en la línea de Hegel en este punto de la interpretación del pensamiento de Descartes: cfr. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1976, p. 521.

<sup>26</sup> Cfr. L. BRUNSCHVICG, *La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance*, «Revue de Métaphysique et de Morale» (1904), 763.

<sup>27</sup> L. BRUNSCHVICG, *Mathématique et Métaphysique*, p. 316: «Les trois moments de la réflexion sur l'être - être possible de l'idée mathématique, être réel de la pensée humaine, être nécessaire de l'infinité divine - marquent les trois moments d'un progrès de la conscience que Descartes accomplit à l'intérieure d'une seule et même intuition».

<sup>28</sup> R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, IV (AT, X, 372): «At si methodus recte explicet quomodo mentis intuitu sit utendum, ne in errorem vero contrarium delabamur, et quomodo deductiones inveniendae sint, ut ad omnium cognitionem perveniamus: nihil aliud requiri mihi videtur».

<sup>29</sup> R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, XII (AT, X, 427): «Colligitur tertio, omnem humanam scientiam in hoc uno consistere, ut distincte videamus, quomodo naturae istae simplices ad compositionem aliarum rerum concurrant».



la tesis de que la preponderancia matematizante del método de Descartes<sup>30</sup> contiene una lógica que cierra la filosofía cartesiana a toda posibilidad de conocimiento que no sea matematizante<sup>31</sup>. Es decir, Brunschvicg afirma que el progreso del pensamiento de Descartes lo lleva a un abandono de las categorías físicas para poder tratar matemáticamente la realidad —lo cual es equivalente a un tratamiento metodológico general—; y esto significa, para nuestro intérprete, una evolución de la caracterización de la idea como menos dependiente de una pretensión realista o sustancialista. Sin embargo, Descartes tiende a hacer una consideración sistemática de la sustancia, tal vez por el peso de la tradición recibida<sup>32</sup>. Niega, por tanto Brunschvicg, que el programa cartesiano pueda llevarse a cabo sin contradicción; o desde otro punto de vista, hay en Descartes un intento de ruptura del círculo metódico que propone una salida hacia la sustancia. Ahora bien, para Brunschvicg, la idea concebida según el modelo matemático determina un nivel y unos límites al pensamiento que impiden un rebasamiento del límite de la idea. Y, así, se vuelve a ver, desde una perspectiva idealista, el desequilibrio intrínseco de la filosofía de Descartes: la propuesta de un método universal para una ciencia universal que, sin embargo, compromete la unidad misma del sistema si se acepta la dialéctica interioridad-exterioridad que se percibe en Descartes<sup>33</sup>.

#### 4. Reflexión final

Estas dos derivaciones y, al mismo tiempo, interpretaciones del tema de la idea cartesiana tienen algunos elementos en común sobre los cuales vale la pena detenerse. En primer lugar, desde el punto de vista cartesiano, Spinoza y Brunschvicg son casi igualmente idealistas. La diferencia entre el idealismo de uno y otro está, en términos generales, en la afirmación de la sustancia única e infinita y en la afirmación del absoluto como pensamiento, respectivamente. Es evidente que entre ambos está la filosofía trascendental kantiana y Hegel: el idealismo de Brunschvicg no *puede* ser una especie de panteísmo *ingenuamente sustancialista*<sup>34</sup>, sino que debe adoptar, al lado y dentro de la tesis idealista fundamental, un punto

---

<sup>30</sup> Preponderancia en cuanto tal método define, como una exigencia interna, toda noción a partir de la claridad y de la distinción.

<sup>31</sup> L. BRUNSCHVICG, *Mathématique et Métaphysique*, p. 286: «L'espace de la géométrie analytique est un simple auxiliaire pour l'idéalisme de la mathématique pure».

<sup>32</sup> L. BRUNSCHVICG, *La révolution cartésienne*, p. 765.

<sup>33</sup> R. DESCARTES, *La recherche de la vérité*, AT, X, pp. 526-527: «Omnes enim veritates se invicem consequuntur, et mutuo inter se continent, totum arcanum in eo tantum consistit, ut a primis et simplicissimas incipiamus, et deinde sensim et quasi per gradus usque ad remotissimas et maxime compositas progrediamur. Iam vero quis qui dubitet quid id, quod ut primus principium statui, prima omnium, quas cuam aliqua methodo cognoscere possumus, rerum sit?».

<sup>34</sup> Lo cual no quiere decir que el de Spinoza sí lo sea.

de vista crítico-trascendental, dimensión que en Spinoza está anulada en la identidad de pensamiento y ser. De todos modos, el punto de vista fundamental de Spinoza y de Brunschvicg difieren en poco, o se parecen en mucho: se trata de dos planteamientos metafísicos. Y la dimensión metafísica de estas dos filosofías aparece no únicamente pero verdaderamente, como una exageración, en alguna medida, del planteamiento cartesiano del tema de la verdad de la idea.

Pero antes de aclarar esta cuestión que, por otra parte, aunque problemática, aparece con una cierta claridad intrínseca, el problema previo que es necesario al menos individuar es el de la sustancia en la filosofía de Descartes. Que éste la afirma, reflexiona sobre ella, se plantea el problema de la unidad sustancial en el hombre, etc. es tema conocido. También es sobradamente conocido lo problemático que se le presenta a Descartes la realidad de la unidad del compuesto humano. A lo que se llega a través de la confrontación de estos datos con las dos interpretaciones de su pensamiento que hemos visto anteriormente, es que el planteamiento cartesiano no es sustancialista, o su punto de vista no es el de la sustancia; lo cual quiere decir, a su vez, que el sujeto cartesiano se entiende mejor cuando no se lo entiende como sustancia. Pero si nos situamos en el interior del pensamiento cartesiano ¿es esto verdad? La respuesta debería ser negativa, en principio. Pero entonces ¿tiene este problema al menos formulación coherente? La respuesta es aquí afirmativa. No es verdad que Descartes prescindiera de la sustancia, aunque su planteamiento general de la filosofía no la requiere: esta es una ambivalencia que se presenta de modo variado y constante en la filosofía cartesiana, porque, en efecto, el *cogito* como punto de partida y de desvelamiento de la evidencia primaria y de su criterio incontestable, coloca su discurso filosófico en el plano de la evidencia y de la certeza, y a partir de éstas se propone la dilucidación de la realidad como claridad. Lo que Descartes entiende como sustancia es sobre todo autonomía, no tanto ser en sí, aspectos que en la tradición metafísica clásica estaban intrínsecamente unidos: la autonomía no podía ser otra que la del ser que es por sí, y eso es la sustancia. En Descartes la variación del punto de partida del pensamiento filosófico, descubre una nueva autonomía que no es tanto la del ser cuanto la de obrar, y, más precisamente, la de un obrar que se basta a sí mismo en el orden de las exigencias del saber y que tendencialmente define la intimidad subjetiva en términos radicales. El que sólo sea tendencialmente significa dos cosas: la primera, que en la medida que Descartes no prescindiera de la sustancia, se puede todavía afirmar que de algún modo el obrar la requiere; en segundo lugar, que el escaso desarrollo de la ética le quita a su horizonte especulativo una posibilidad fundamental de reflexión sobre el obrar humano, de modo que la autonomía del sujeto es una suerte de *autonomía parcial*. Este punto de vista ético-antropológico, juntamente con la afirmación de la espontaneidad del pensamiento, llega a formularse filosóficamente con toda su fuerza con Kant y, a partir de él, en el idealismo alemán que, sin renunciar completamente a la filosofía trascendental vuelve sin embargo, especialmente con Hegel, a la consideración de la sustancia desde un punto de vista metafísico.

Descartes se encuentra así en una posición más cercana a la filosofía de Kant

que a la de Spinoza o a la del idealismo absoluto: al igual que la de Kant, la suya es una filosofía de lo finito precisamente porque el planteamiento gnoseológico básico le impone un límite según el cual lo metafísico es individuado como claro y distinto, o como oscuro y confuso, pero nunca como posición de realidad. La afirmación de la realidad tiene en Descartes un carácter eminentemente voluntario, en el sentido de que la afirmación de lo real en cuanto tal depende de algo más que de la determinación de la evidencia. Por ello la interpretación de Spinoza de la cuestión de la idea, y con ella la de la verdad, es cartesiana en origen, pero su panteísmo implica una afirmación de la realidad como sustancia y de la sustancia como absoluto y como unicidad; pero esto no es cartesiano, porque la subjetividad cartesiana, es decir el principio filosófico, está definido primariamente por el *cogito*, mientras que su noción de sustancia es una derivación metafísica hacia un *en sí* que ya no es principio —cartesianamente.

La pregunta por el absoluto tiene, sin embargo, dentro del ámbito de la filosofía de la subjetividad, un carácter de fundamentación de la subjetividad misma en algo que no sea un acto de pensamiento finito. Este puede dilucidar, dentro de sus propios límites, algo de lo que él mismo es y algo de sus exigencias objetivas —la claridad y la distinción, p.e.—. Lo que se ve con claridad es la diferencia entre una y otra perspectiva. Lo gnoseológico y lo metafísico en sentido estricto no se contraponen: Descartes, desde su punto de vista, lo muestra en su acceso a la existencia de Dios como suprema evidencia del *sum*; Spinoza y Brunschvicg lo hacen ver cuando afirman la necesidad de un ser primero que es al mismo tiempo pensamiento de todo lo que es, y todo lo que es, es lo pensado del pensamiento en acto. Y aquí está la diferencia: lo pensado en Descartes es inerte, es lo *opuesto* al pensar que es acto, *cogito*; lo pensado, en una perspectiva idealista, lejos de ser inerte implica la naturaleza del pensar, de tal modo que lo finito es lo pensado que casi no tiene carácter de participio perfecto, de «ya pensado», sino que es el «estar siendo pensado en la identidad». Por ello, el plano metafísico está sosteniendo el pensamiento no como algo ajeno, sino dándole consistencia y sin estricta diferencia de sujeto y atributo; es decir, el fundamento del pensamiento es el pensamiento no modalizado, no restringido objetivamente: es en sí mismo acto y fundamento, o acción y fundamento.

Pero sea en Descartes que en Spinoza y Brunschvicg, hay una consecuencia que siendo opuesta implica una cierta carencia de la parte contraria: la subjetividad cartesiana, activa y pensante, no es sustancia (lo es, digamos, demasiado costosamente); el sujeto absoluto es lo que es, pero a fuerza de ser idéntico tiende a la anulación del individuo y con ello de la acción particular. Así la inmediatez activa del *cogito* está trocada en inmediatez sustancial, porque lo inmediato es, en el panteísmo y el idealismo, también absoluto. Y cuando Descartes llega a la afirmación de Dios, el Absoluto se le presenta como absoluto-evidente, como veracidad presente a sí misma. Con esto Descartes se pone en la vía (sólo en camino) de la tesis de la necesidad de un absoluto que sea cognoscitivamente alcanzable y, con ello, fundamento de todo ser y de todo pensar: pero probablemente este último paso no está dentro de las posibilidades

del *cogito*. Spinoza, por un lado, y Brunschvicg, por otro, ven que la idea —la objetividad que se presenta en el pensamiento finito— no es sino la misma sustancia infinita temporalmente actuada: el finito autónomo, que aparece como pensante, como *cogito*, no está dentro de las posibilidades de ese absoluto. Aquí, pues, lo afirmado es el absoluto ideal-real, y el individuo es un «descenso», una especificación.

Tal como señalábamos en las primeras líneas de este ensayo, lo que falta en todos los casos vistos, es la consideración del acto finito como verdadero acto que se manifiesta en dos dimensiones (si se quiere decir así, aunque es inexacto): en la existencia particular y en el conocimiento. Son, en primer lugar, actos no reductibles, y en segundo, actos implicados. Una cita de un autor ni cartesiano ni idealista puede situar, por contraposición a la tesis que sostengo, el punto crítico con bastante exactitud: «la metafísica no trata ya más sobre las realidades absolutas, sino que es la doctrina de la naturaleza y de los límites de la razón humana. El problema [metafísico], por tanto, no tendrá más consistencia si lo descomponemos y lo analizamos a partir de sus *datos simples*»<sup>35</sup>. Y también: «en este campo [de la metafísica] se debe aferrar lo real y *externo*, lo cual, por otra parte, no puede penetrar en nosotros (...), sino que debe ser determinado y circunscripto *a priori* en todo su contenido. Nos encontramos así de frente a un abierto contraste entre el concepto de realidad y el concepto de conocimiento; debemos por tanto decidir a cuál de estos dos conceptos se debe renunciar»<sup>36</sup>.

Nada más opuesto, en efecto, a lo que queremos sostener y, al mismo tiempo, nada más opuesto a Descartes, Spinoza y Brunschvicg. Las tesis de Cassirer reflejan de modo claro que la opción entre pensamiento y realidad ya ha sido hecha: sobre sus motivos no nos detenemos, sin embargo es evidente que la implicación actual del cognoscente y realidad en cuanto actos, supera el planteamiento crítico en una línea de profundización gnoseológica y metafísica. La evidencia cartesiana del *cogito* es, sin duda, una evidencia; el Absoluto en cambio se debe buscar en una línea que acepte el riesgo de la pérdida del control de la evidencia al modo cartesiano, pero no va contra ella, simplemente es una instancia diversa, de otro orden. Lo que se impone, pues, es la no-opción porque, en definitiva, la actual crítica a la metafísica o al discurso metafísico en general, se ha olvidado al menos de hacer las cuentas con su propia racionalidad: la razón crítica no tiene límite crítico, ni siquiera respecto a sí misma, a no ser que se mantenga en una opción: o conocimiento o realidad, habiendo elegido por el primero.

---

<sup>35</sup> E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna. Da Bacon a Kant*, II, volume terzo; Einaudi, Torino 1978, p. 671.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 693.