

LA CRÍTICA DE SPINOZA A LOS TRASCENDENTALES

BORIS EREMIEV TORO *

§ 1. EL PROBLEMA DE LOS TRASCENDENTALES COMO UN CASO DE LA RECEPCIÓN DE CONCEPTOS EN FILOSOFÍA ¹

Uno de los problemas de la historia de las ideas filosóficas es plantear de manera adecuada la recepción y elaboración de los conceptos, cuando éstos pasan de un filósofo a otro. En efecto, si esto no se logra, las ideas terminan engendrándose desde sí, sin que se aprecie cómo funciona la tradición en filosofía. A nuestro juicio, para comprender la manera en que opera la tradición caben aquí, al menos, dos posibilidades: i) que la recepción y elaboración se hagan con pleno conocimiento no sólo del concepto, sino también de la relación que guarda con la teoría en la que se inscribe; ii) que la recepción se efectúe teniendo a la vista el mero significado del concepto sin que se conozca su trabazón intelectual con la teoría en la cual se inserta.

A nuestro parecer Spinoza ilustra estas dos maneras de recibir y elaborar un concepto. En el primer caso, sucede con la relación que Spinoza tiene con el pensamiento cartesiano. Que Spinoza conoce plenamente el pensamiento de Descartes es cosa fuera de toda duda, es más, es posible considerar sus concepciones como un desarrollo de aspectos de la filosofía cartesiana que el propio Descartes vacila en llevar a sus últimas consecuencias². No obstante, no es el interés del presente trabajo desarrollar la línea anterior de discusión, sino ilustrar cómo Spinoza se

relaciona con la tradición filosófica, recibiendo conceptos aislados de su contexto, y criticándolos. Crítica que resulta en una elaboración, pues en virtud de ella los conceptos son reinscritos dentro del aparato conceptual spinocista.

Para justificar nuestra hipótesis, utilizaremos la crítica que hace Spinoza a los trascendentales. De este modo, nuestra intención es mostrar que Spinoza recibe y elabora estos conceptos sin atender al desarrollo en el que están inmersos, transformando profundamente su sentido al criticarlos en términos de su particular teoría del conocimiento. En concreto, utilizaremos como ejemplo del tratamiento y exposición de los trascendentales³ la exposición tomista que se encuentra en el *DE VERITATE* 1.1. Debemos decir que este no es el único lugar en el que Tomás expresa su pensamiento sobre los trascendentales. También se encuentra en: *DE VERITATE* 21.1 y *SENTENCIAS* 8.1.3.⁴ Con todo, no daremos cuenta de la totalidad del corpus indicado, pues consideramos con Elders que esta exposición general es lo suficientemente detallada como para brindar una comprensión adecuada del tema en cuestión⁵.

En cuanto a Spinoza debemos decir que se refiere a los trascendentales en dos lugares, a saber, en los *COGITATA METAPHYSICA* (*CM* I, 6) y en la *ETHICA* (*EII*p40e1). Si bien expondremos ambos tratamientos, consideramos más pertinentes las críticas que Spinoza ofrece en la *ETHICA*. Lo anterior por dos motivos: i) los *CM* son un apéndice a los *PRINCIPIA PHILOSOPHIAE CARTESIANAEE* (*P.P.C*) y como tales no expresan siempre el pensamiento del autor, sino su comprensión de la

* Magíster en Filosofía. PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE.

¹ Debo agradecer los valiosos comentarios que me dieron la Dra. G. Burlando y la señora Mag. (c) R. Espinosa. Muchos de sus aportes me obligaron a replantearme el problema aquí tratado y su formulación. De modo que para hacerle justicia a su esfuerzo y paciencia sería menester la creación de un nuevo artículo.

² Richard Popkin considera que la crítica que Spinoza hace a la religión revelada en el *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS* es una aplicación del método cartesiano a los campos de la escritura sagrada. Cfr. Popkin (1979), pp. 340-360. Sin embargo, la profunda deuda que Spinoza tenía con el cartesianismo es cosa que los propios contemporáneos de Spinoza apreciaron, por ejemplo Leibniz, consideraba que Spinoza sólo cultivó ciertas semillas del cartesianismo. Cfr. Roth (1924), p. 9.

³ Si bien el tratamiento más conocido de los trascendentales es el que se le atribuye a Santo Tomás, no es él quien primero llevó a cabo la elaboración de los mismos. Fue Felipe, el canciller de la Universidad de Paris (alrededor de 1260), quien primero desarrolló un tratamiento explícito de los trascendentales en la *SUMMA DE BONO*. Para mayores detalles de la historia de los trascendentales vide Elders (1993), pp. 50-58.

⁴ A esta lista se podría agregar el segundo capítulo del *DE NATURA GENERIS*, titulado *DE TRANSCENDENTIBUS*, sin embargo, Aertsen hace notar que su autenticidad es dudosa. Cfr. Aertsen (1996), p. 72.

⁵ Cfr. Elders (1993), pp. 61-62.

filosofía cartesiana y ii) aunque los *C.M* fueran una genuina expresión del pensamiento spinocista, sería una exposición juvenil, esto es, no definitiva del pensamiento del autor.⁶

Una vez aclaradas las anteriores cuestiones nos abocaremos a exponer los trascendentales siguiendo la exposición del *DE VERITATE* 1.1. Reiteramos que no pretendemos hacer una exposición plena y cabal de este tema en Santo Tomás, sino tan sólo lograr una exposición general suficiente para ver si efectivamente Spinoza tenía a la vista estos aspectos cuando sometió a crítica las nociones trascendentales. Cuando se haya logrado lo anterior haremos otro tanto con Spinoza, es decir, expondremos las críticas que Spinoza efectúa en los *C.M* y después las que se encuentran en la *Ethica*. Con estos resultados a la vista podremos evaluar si nuestra hipótesis es correcta o no.

§ 2. LA EXPOSICIÓN TOMISTA DE LOS TRASCENDENTALES

Tomás expone su doctrina de los trascendentales en el marco del problema de la verdad. En concreto, el aquinate busca responder a la pregunta de si el ente (*ens*) y la verdad (*verum*) son lo mismo. Su respuesta es que el ente y la verdad no son del todo lo mismo en tanto que lo verdadero expresa (*exprimit*) algo que no está expresado en la noción de ente, a saber, la adecuación del intelecto y de la cosa. Pero no nos adelantemos y veamos cómo Sto. Tomás llega a esta conclusión y, más importante aún, cómo se relaciona con la temática de los trascendentales.

Para Tomás es menester que todo nuestro conocimiento se remonte a un principio indemostrable. El procedimiento por medio del cual lo alcanzamos es la *resolutio*. Sin embargo, cabe preguntarse el porqué de esta necesidad. Para comprenderlo creemos necesario tener a la vista el siguiente pasaje: “*Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque,*

⁶ El valor e importancia de los *C.M* y de los *P.P.C.* oscila mucho de un autor a otro. Curley hace notar que muchos eruditos como Wolfson tienden a menospreciar el valor de estas obras sin atribuirles un contenido propiamente spinocista. Curley, al contrario, considera que esa visión es errónea y que hay mucho de Spinoza en ellos. También es digno de hacer notar que Curley sugiere que los *C.M*, por su contenido, más que ser un apéndice a los *P.P.C.* son una introducción a la filosofía cartesiana para uso de los estudiantes conocedores de la escolástica que aún estaba en boga en las universidades holandesas. Cfr. Curley (1985), pp. 221-223.

alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum”. (*De Verit.* 1.1)⁷.

Lo primero a aclarar es qué se entiende por ciencia. Ésta no corresponde a las ciencias positivas tal como las conocemos en la actualidad, sino a un conjunto de proposiciones deducidas legítimamente a partir de algo previo. De este modo, es posible preguntar si puede haber ciencia de todo, i.e., si todo es susceptible de demostración o si hay cosas indemostrables. Aquí son posibles dos respuestas.

La primera respuesta es decir que no hay demostración de todo. En tal caso podemos preguntarnos, a su vez, si la ciencia como tal es legítima. En efecto, si no todo es demostrable ¿cómo justificamos las premisas de nuestras conclusiones? Una posibilidad es lo que Tomás diagnostica más arriba, a saber, un regreso al infinito, lo cual implica la anulación de la ciencia. Otra posibilidad es aceptar dogmáticamente que la operación de deducción arranca de un punto de partida arbitrario y no justificable. Opción que también implica la destrucción de la ciencia. La segunda respuesta es aceptar que hay ciencia de todo, sin embargo, para admitir lo anterior, es menester hacer uso de demostraciones circulares, esto es, de aquellas en las que la conclusión del razonamiento puede a su vez servir de premisa.

No es necesario ser muy agudo para considerar que ambas posiciones socavan la legitimidad de la ciencia. Ni el dogmatismo ni la circularidad son criterios adecuados de un punto de partida que garantice el saber científico, a lo sumo tendremos en el primer caso un conocimiento hipotético.

Sto. Tomás ante esta disyuntiva toma una opción intermedia: no hay ciencia de todo, pero eso no implica ni un regreso al infinito, ni la necesidad de afirmar dogmáticamente un punto de partida. Es cierto que, según el aquinate, el conocimiento requiere de premisas indemostrables, pero ellas no son el objeto de la ciencia, sino de la intuición (*intellectus*). Ésta garantiza la verdad de los principios de nuestros razonamientos. Ahora bien, Tomás considera que el problema del regreso al infinito no sólo afecta al conocimiento científico sino también al conocimiento que obtenemos *per*

⁷ Traducción: “Así como en las demostraciones es menester hacer una reducción a algunos principios conocidos al intelecto de suyo, del mismo modo <debe hacerse> al investigar lo que algo es. De otro modo en ambos casos se cometería un regreso al infinito, pereciendo así totalmente la ciencia y la comprensión de las cosas.”

viam definitionis.⁸ En efecto, aquí también es posible remontarse *ad infinitum* desde la especie al género, de éste a un género mayor, etc. Es en relación con este problema que se introduce la noción de *ens* como lo primero conocido y aquello en lo cual deben reducirse todas nuestras concepciones. Así, el ente se muestra como si fuera lo conocido de suyo y aquello en virtud de lo cual se conocen todas las restantes cosas.

De este modo hemos accedido al ente, pero este resultado amenaza con volverse algo vacío. De ahí que sea necesario establecer cómo es posible añadirle algo al ente. Una manera de añadir algo a algo es predicando una cosa que no está contenida en su esencia. Así, por ejemplo, “amarillo” respecto de “gato”. También añadimos algo cuando especificamos un género a través de una diferencia específica. El problema con lo anterior es que no hay nada que sea ajeno al ente⁹ de modo que no es posible añadirle algo de las maneras indicadas recién.

Otra manera de añadir algo al ente es expresando algo que no esté expresado por el nombre de ente. Esto puede suceder de dos modos. El primero de ellos es a través de un modo especial del ente por medio del cual éste es contraído y determinado. Con esto el ente queda reducido a diez categorías (*praedicamenta*). Cada una de ellas expresa un determinado grado de entidad según los cuales se conciben distintos modos de ser. Ahora bien, existe una jerarquía en estas categorías, pues hay entes que son en sí (*per se*), i.e, la sustancia y entes que son en otro (*in alio*), los accidentes. Estas categorías no pueden ser reducidas una a otra, es decir, no existe una gran categoría que las abarque a todas. Sin embargo, es posible remitirlas a una cierta unidad. En efecto, ellas se conciben en relación a algo primero (*secundum prius et posterius*), esto es, los distintos grados de entidad correspondientes a las categorías se dicen en relación a una categoría que es, por decirlo así, más ente que las otras. Esta categoría, como se desprende de lo dicho más arriba, es la sustancia, pues tiene primacía aquello que es en sí respecto de aquello que es en otro. Es así como es posible organizar las categorías.

⁸ Aertsen hace notar que los desarrollos tomistas no se apartan hasta aquí de los desarrollos de Aristóteles en Anal. Post. I, c.3, pero que al llevar estos temas al orden de la definición Sto. Tomás está haciendo algo que Aristóteles no hace expresamente. Cfr. Aertsen (1996), p. 78.

⁹ *De Verit.* 1.1: “Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens.”

La otra manera en que algo puede añadirse al ente sucede cuando el modo expresado es un modo que sigue universalmente a todo ente. Expliquemos un poco lo anterior. Cuando le añadimos algo al ente por medio de las categorías lo determinamos de tal modo que no es posible predicar otra categoría de éste, en otras palabras, las categorías se excluyen mutuamente. Así, si decimos que un ente determinado es una sustancia, no podremos decir que este ente es un accidente. Por el contrario, cuando añadimos algo al ente según el segundo modo indicado, todos los contenidos son predicables, *transcendiendo* a las categorías particulares¹⁰. Son contenidos del ente en general. Ahora bien, podemos preguntarnos cómo es posible lo anterior, es decir, predicar distintos contenidos del ente, sin caer en una repetición inútil de lo mismo (*nugatio*), y con un contenido distinto al de las categorías. La respuesta es que los trascendentales son lo mismo *secundum rem*, pero difieren *secundum rationem*¹¹, o, dicho en términos fregeanos, los trascendentales tienen la misma denotación, pero distinto sentido. Así, cada uno de los trascendentales remite a lo mismo, pero variando la noción expresada en razón del nombre utilizado para denotar al ente. Lo anterior les permite a los trascendentales dar un contenido efectivo al ente sin caer en una *nugatio*, ni ser excluyente mutuamente, pues en la medida en que todas refieren a lo mismos son convertibles¹².

Lo último que nos resta es ver cuáles son los trascendentales. Lo primero que hace Santo Tomás para desplegar los conceptos trascendentales es decir que desde la perspectiva de los *transcendentia* el ente se puede considerar referido a sí mismo o en relación con algo más. El primer caso admite dos subdivisiones. La primera de ellas se refiere al ente mismo concebido de manera afirmativa. Considerado del modo anterior, cada ente tiene un cierto contenido peculiar, una esencia, la cual es expresada por el nombre de “cosa” (*res*). *Res* y *ens* se distinguen en la medida en que lo primero denota principalmente la quiddidad que es

¹⁰ “Trascendentals surpass the categories because they run though all of them. They are not restricted to one of the categories but are common to them”. Aertsen (1996), p. 93.

¹¹ Cfr. Aertsen (1996), p. 96.

¹² La *conversio*, es una operación lógica por medio de la cual es posible intercambiar los términos sujeto y predicado manteniendo el valor de verdad de la proposición. Al parecer, el razonamiento tomista parte de lo anterior, pero en un orden inverso, es decir, dado que los trascendentales son convertibles, podemos afirmar que se da un cierto tipo de identidad entre ellos. Ahora bien, esta identidad es una identidad referida a la cosa y no al concepto.

propia a cada cosa que es, mientras que el nombre de ente mienta al acto de ser (*actus essendi*). En cuanto a la otra subdivisión, ésta se refiere al ente considerado de manera negativa, en tal caso el nombre bajo el cual se expresa esta noción es el de “uno” (*unum*), puesto que el nombre uno no significa sino el ente indiviso.

El segundo caso también admite una subdivisión. La relación de un ente con otro se puede considerar según la división de uno con otro. Esto es lo que expresa el nombre de “algo” (*aliquid*). Así como el ente es uno, así también es algo en la medida en que está dividido de los demás entes. La segunda subdivisión surge cuando se considera al ente relacionado con otro ente. Para que esto suceda es menester de algo que sea apto naturalmente para convenir con cualquier ente. Esto último no es otra cosa que el alma humana. Según que nos refiramos a la potencia apetitiva o la cognitiva, serán los nombres que expresen la conveniencia del ente para con el alma humana. De este modo, si nos referimos a la potencia apetitiva, el ente referido a ella llevará el nombre de “bueno” (*bonum*). Ahora bien, si nos referimos a la potencia cognitiva, entonces llevará el nombre de “lo verdadero” (*verum*), siendo lo expresado aquí la adecuación del intelecto y de la cosa. El análisis de Tomás continúa más allá desarrollando tres sentidos de verdad, a saber: i) según lo que precede a la noción de verdad y en lo cual se funda lo verdadero, ii) según aquello en que formalmente se cumple la noción de verdad, y, iii) según su efecto consecuente¹³.

§ 3. LA CRÍTICA DE SPINOZA

Ya hemos logrado nuestra exposición de los trascendentales según lo dicho en el *DE VERITATE*, restándonos exponer la crítica spinocista a los mismos. Como dijimos en el comienzo, utilizaremos tanto los comentarios de los *C.M.* como los de la *ETHICA* para exponer las críticas en cuestión. Partiremos con lo expresado en los *C.M.* Sin embargo, es menester hacer ciertas aclaraciones previas sobre el carácter los contenidos expuestos en estas obras.

Debemos advertir que las críticas que Spinoza hace en torno al tema presente son escuetas hasta

rondar la pobreza. De este modo uno de nuestros intereses es indicar por qué el tratamiento de Spinoza es tan sucinto.

Una de las razones por las que este desarrollo es tan esquemático se debe al propio estilo de presentar los temas que tiene Spinoza. En efecto, como hace notar Bennett en su comentario,¹⁴ nuestro filósofo busca la mayor economía conceptual y argumentativa, cosa que se aprecia claramente en el modo geométrico de exponer los temas.

No obstante, lo dicho anteriormente es, por decirlo así, un argumento general que no atiende al caso concreto en el cual estamos inmersos. Nos parece que también existe una razón particular que explica la manera de proceder de Spinoza en este caso. Esta razón es, a nuestro juicio, su peculiar concepción metodológica que lo obliga a actuar de este modo. Puesto que nuestro objeto es el tema de los trascendentales y no queremos fatigar al lector con asuntos en parte ajenos al presente trabajo tan sólo perfilaremos cuál es la concepción metodológica que está operando aquí.

Cuando Spinoza se refiere al método en el *TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO (TIE)*, lo divide en dos partes. La primera corresponde a distinguir la idea verdadera de las restantes percepciones; la segunda, a utilizar el criterio de la idea verdadera innata (*data*) para aumentar nuestro conocimiento. Lo importante para nuestro asunto es la primera parte del método. Ella se reduce en última instancia a distinguir las ideas de la imaginación – las cuales se caracterizan por ser oscuras y confusas – de las ideas de la razón – claras y distintas –. Lo relevante para Spinoza es liberar las ideas de la razón de las ideas de la imaginación, pues en virtud de esta expurgación de las ideas confusas nuestro poder de conocer se ve aumentado. De ello resulta que la primera parte del método es una verdadera terapia o reforma (*emendatio*) cuyo fin es curar al entendimiento liberándolo de las ideas confusas de la imaginación¹⁵.

De lo anterior se desprende que cuando Spinoza crítica un concepto lo que le interesa es denunciar su carácter imaginario, pues éste, para él, es criterio suficiente para rechazar una idea como fuente de conocimiento cierto. De ahí que sea muchas veces extremadamente breve en sus críticas.

¹⁴ Cfr. Bennett (1984), pp. 44-46.

¹⁵ La idea del método como terapia correctiva está genialmente tratada en el Cap. 3 del libro de Aarón Garrett sobre el método de Spinoza. Cfr. Garrett (2003).

¹³ Esta presentación no pretende haber agotado lo que se puede decir respecto de los trascendentales, para un planteamiento más detallado de los mismos, además de los capítulos correspondientes en Aertsen (1996) y en Elders (1993), puede verse el artículo de A. Lobato: “Fundamento y desarrollo de los trascendentales en Santo Tomás de Aquino”. Lobato (1991).

Con estas aclaraciones a la vista podemos pasar a tratar lo que Spinoza nos dice de los trascendentales en los *C.M.*

Si la hipótesis de Curley es correcta,¹⁶ entonces los *COGITATA* son una obra destinada a un público conocedor de la filosofía escolástica, escrita por alguien versado en la misma,¹⁷ cuyo fin era despejar equívocos propios a ella a fin de introducir a los interesados en la nueva filosofía cartesiana. El primer equívoco que Spinoza aclara se refiere al valor de la escolástica, para él esta última sólo sirve para fortalecer la memoria, pero no para fortalecer al intelecto.¹⁸ Aclarado esto pasa a tratar una serie de cuestiones que corresponden a las dos partes en que se divide la obra. En la primera parte de los *C.M.* se refiere a la parte general de la metafísica; en la segunda, trata de Dios y del alma humana. Lo que nos interesa (la crítica a los trascendentales) se encuentra en el capítulo seis de la primera parte de los *COGITATA*, no obstante, no es posible entrar de lleno al tema, pues hay ciertas distinciones que Spinoza hace en *C.M.I*, 1, que son necesarias para entender la crítica que Spinoza realiza.

En el capítulo recién indicado Spinoza da su definición de ser¹⁹ para luego distinguir distintos tipos de pseudo seres: i) quimeras, ii) entes ficticios y iii) de razón. Los primeros corresponden a aquellas cosas cuya esencia implica una contradicción, de ahí que no puedan existir y, por tanto, llamarse seres. Los segundos no son seres, pues sólo se perciben de manera confusa. Los últimos corresponden a modos de pensar que sirven para retener, explicar e imaginar más fácilmente las cosas entendidas. En el primer caso, retenemos las cosas firme y fácilmente si utilizamos la regla que nos dice que recordamos algo nuevo asemejándolo a algo ya conocido, que concuerda con ello ya sea en el nombre o en la realidad. De este modo, dice Spinoza, los filósofos han reducido las cosas naturales a ciertas clases, a las que recurren cuando algo nuevo se les presenta. Estas clases son los géneros y las especies. Explicamos una cosa por medio de entes de razón cuando la determinamos en virtud de compararla con

otra. Estos entes de razón son: tiempo, número y medida. Por último, agrega el filósofo judío, al estar acostumbrados a representarnos imágenes de cualquier cosa que concibamos resulta que nos imaginamos no seres como cosas reales. Ahora bien, todos estos entes de razón (o modos de pensar) no son ideas de las cosas, pues no tienen ningún correlato objetivo (*ideato*). En otras palabras, los seres o entes de razón, no son más que ideas que nosotros nos forjamos a medida a fin de comprender el mundo en que estamos envueltos, pero no corresponden a ninguna cosa real, a no ser nuestro propio pensamiento. La razón por la cual son considerados como ideas es que surgen de las ideas de los seres reales de manera tan inmediata que fácilmente son confundidos por los desatentos. En el fondo, para Spinoza, los entes de razón son conceptos entendidos al modo nominalista que surgen del encuentro con las cosas reales, pero a las que en sentido propio no corresponden. Todos estos desarrollos son importantes, porque la crítica de Spinoza se basa en afirmar que los conceptos trascendentales surgen al confundir los entes reales con los entes de razón. Con estos elementos a la vista podemos pasar a ver lo que dice el filósofo flamenco en *C.M. VI*. Spinoza analiza los trascendentales por separado.

El primero de ello es el *unum*. Para nuestro filósofo, los escolásticos dicen que este término significa algo real fuera del intelecto, pero no pueden explicar que es eso añadido, lo cual demuestra que confunden los entes de razón con los entes reales. No obstante, para Spinoza, la unidad no se distingue de la cosa misma, o no añade nada al ser sino que es sólo un modo del pensamiento por medio del cual separamos la cosa de otra que le es semejante o que concuerda con ella de algún modo. El segundo trascendental que revisa es el *verum*. Para él lo verdadero y lo falso son denominaciones extrínsecas a las cosas. A fin de explicar esto, Spinoza recurre a un procedimiento muy peculiar, a saber, buscar el origen del uso de los términos por parte de los filósofos en el uso que el vulgo hacía de los mismos. De este modo, según nuestro filósofo, los términos verdadero y falso se referían en un comienzo a los relatos, éstos eran verdaderos o falsos según que lo narrado correspondiera a un hecho; después, los filósofos tomaron esos términos y los utilizaron para indicar la correspondencia de la idea con su objeto. Cosa que a Spinoza no le parece mal, pues para él las ideas son relatos mentales de la naturaleza. Sin embargo, los

¹⁶ Vide nota 5.

¹⁷ A. Domínguez afirma vehementemente lo anterior: “Los PENSAMIENTOS METAFÍSICOS, finalmente, son un compendio, hecho por mano maestra, de los principales temas debatidos, es decir, de <las cuestiones más difíciles> de la metafísica escolástica.” Cfr. Domínguez (1988), p. 48.

¹⁸ *CM I*: G. I/233.

¹⁹ “Todo aquello que, cuando se percibe clara y distintamente, comprobamos que existe necesariamente o que al menos puede existir” (*CM I*, 1: G/233).

filósofos aplicaron metafóricamente estas expresiones a las cosas mudas, como cuando decimos que el oro es verdadero o falso, como si el oro, nos contara sobre sí mismo algo que hay o no hay en él. De ahí que la verdad no sea un término trascendental, pues sólo impropriamente se aplica a las cosas mismas. En cuanto al *bonum*, según Spinoza, una cosa considerada en sí misma, no es buena ni mala, sólo se dice así con relación a otra cosa, según que le resulte útil o no, para lograr algo que se ama. Spinoza es tan radical en esto que llega afirmar que Dios no es bueno antes de la creación de las cosas.

Si prestamos atención a los desarrollos anteriores nos percatamos de que Spinoza ni siquiera menciona los desarrollos tomistas; lo que hace es recibir los conceptos trascendentales y reinterpretarlos como entes de razón, lo cual es, en el fondo, tratarlos al modo nominalista. Ahora bien, aunque es poco satisfactorio lo que Spinoza nos dice (se esperaría una refutación de los argumentos a favor de la doctrina de los trascendentales) tiene por función indicar el carácter confuso de los conceptos en cuestión y, por ende, su vinculación con la imaginación. Además para Spinoza existe un profundo enlace entre imaginación y un concepto entendido al modo nominalista. Para entender este enlace, creemos pertinente recurrir a la crítica que Spinoza hace a los conceptos universales en la *ETHICA*. Lo anterior no sólo para esclarecer el vínculo antedicho, sino también porque para Spinoza, en esa obra, los trascendentales son un tipo particular de conceptos universales.

Veamos brevemente cuál es el esquema general en el que se inscribe esta crítica. En el libro primero se trató de Dios y de sus atributos, los resultados fueron que Dios es la única sustancia, que ésta se expresa en un número infinito de atributos, a cada uno de los cuales le corresponde una infinidad de modos ya sean finitos o infinitos. La segunda parte de la *ETHICA* pretende extraer de estos resultados la posición del hombre dentro del sistema de la naturaleza (Dios), investigando especialmente cómo es posible el conocimiento. Es dentro de la distinción de los distintos tipos de conocimientos que Spinoza se refiere a los trascendentales. Así es menester que introduzcamos aquellos datos.

Spinoza en la *ETHICA*²⁰ distingue los siguientes tipos de conocimiento o percepción: i) conocimiento del primer género (también lo llama

opinión o imaginación), que consiste en el conocimiento que obtenemos por los sentidos o por signos (palabras), ii) conocimiento del segundo género o razón, conocimiento que procede por medio de nociones comunes y iii) ciencia intuitiva, género de conocimiento que procede de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de las cosas. Spinoza en las proposiciones XLI y XLII establece cuáles son las percepciones que son causa del conocimiento verdadero: las del segundo y tercer. Para entender la razón de tal afirmación es menester explicar la diferencia entre nociones universales y nociones comunes. De ahí que para entender este cambio debamos comprender qué son una y otra, y qué valor cognitivo tienen.

Las nociones universales son aquellos conceptos que surgen por lo que de una manera imprecisa llamaríamos un proceso de abstracción, esto es, por un proceso en el cual no son apreciadas las diferencias. Lo mismo debe decirse de los términos trascendentales. En concreto, la génesis de estos productos radica para Spinoza en la incapacidad del cuerpo humano de formar distintamente y al mismo tiempo muchas imágenes²¹, cuando su capacidad se excede, las imágenes se confunden en razón del exceso, es decir, a mayor desborde, mayor confusión. De manera que, cuando la confusión es máxima, el alma imaginará todas las cosas bajo un mismo atributo, como por ejemplo: ente, cosa, etc. En cuanto a las nociones universales, Spinoza sostiene que ellas expresan el mismo proceso, pero a un grado menor: por ejemplo, la noción universal de perro surge por nuestra incapacidad de distinguir todos los perros que percibimos, de suerte que nombramos a esa confusión de distintos animales “perro”, aunque no tengamos una idea apropiada del animal en cuestión. De ahí que, al decir de Spinoza, cuando los hombres discuten en base a nociones universales surgen disputas sin fin, pues cada uno entiende por una noción universal – perro – una cosa muy distinta que otro. (por ejemplo, yo puedo entender por “perro” un animal pequeño que ladra,

²¹ Por *imagen* Spinoza entiende las modificaciones que nuestro cuerpo sufre al encontrarse con otro, cuando esto sucede la modificación tiene por correlato una idea en virtud de la cual conocemos al objeto externo. El cuerpo humano para Sp tiene un límite de padecer y un límite de obrar, esto también se aplica al proceso de percepción por imágenes (imaginar), así que cuando nos vamos acercando a ese límite nuestra capacidad de percibir va disminuyendo, en otras palabras, percibimos con menos claridad, es decir, mientras más padece el cuerpo el alma menos percibe.

²⁰ Vide EIIp40e1.

mientras que otro asociará la palabra a un animal que protege una propiedad, etc.)

Así como existen nociones universales que no se refieren a nada en particular, para Spinoza existen nociones que sí se refieren a algo concreto: las nociones comunes. Estas corresponden a aquello que hay de común en los cuerpos. Como tales, expresan diversos grados de alcance, en efecto, existen nociones comunes que van desde aquello que dos cuerpos tienen en común hasta a aquello que es común a todos los cuerpos. De suerte que las nociones comunes son la expresión en el atributo del pensamiento de lo que los cuerpos tienen en común²². Algunas características de las nociones comunes son: i) no constituyen la esencia particular de nada y ii) se conocen bajo el aspecto de la necesidad²³.

Si comparamos las nociones comunes y las universales, nos daremos cuenta de que lo que las diferencia, al menos según Spinoza, es que las primeras corresponden a algo real, mientras que las otras sólo son el producto de la fantasía o imaginación. Aunque nos parezca extraño Spinoza cree que hay cosas que son de alcance general, pero que no por ello dejan de ser entidades reales²⁴. Ahora bien, son estas nociones las que constituyen el conocimiento por razón en la ETHICA.

El desarrollo de Spinoza nuevamente apunta a esclarecer la identidad entre imaginación y conocimiento confuso. Ya no se contenta con establecer esa identidad como lo hace en los *C.M.*, sino que nos dice el por qué de su carácter confuso. Además, Spinoza nos explica la génesis de los conceptos universales y de los conceptos trascendentales a fin de distinguirlos con mayor precisión del conocimiento por razón, i.e., por nociones comunes.

²² A primera vista puede parecer extraño el uso de la palabra expresión en vez de captación o aprehensión, sin embargo, es la manera correcta de trabajar con el *paralelismo* spinocista. Según esta doctrina, la sustancia infinita (Dios), se expresaría, entre otros, en los atributos del pensamiento y la extensión que no tienen nada de común entre sí – lo cual implica que son causalmente independientes –, pero como corresponden a la misma sustancia, expresarían paralelamente los mismos fenómenos bajo sus propios principios.

²³ Cfr. Hubbeling (1964) pp 15-16.

²⁴ Esta paradoja se debe a que Spinoza era en muchos aspectos un nominalista (como se observa por su crítica a las nociones universales), pero en vez de buscar como los empiristas un asilo en la experiencia de lo concreto, postula que existen objetos reales que son universales. Se puede decir que con Spinoza el sentido común es trastocado, lo real son las cosas, pero las cosas en virtud de las cuales lo demás existe, de ahí que considere a Dios como el ente perfectísimo o realísimo, es decir, como el ser sin el cual nada es ni puede ser concebido. Para un desarrollo detallado de estos temas véase el artículo de Flora Isabel Mackinnon: "THE TREATMENT OF UNIVERSALS IN SPINOZA'S ETHICS." Cfr. Mackinnon (1924).

CONCLUSIÓN

En los desarrollos anteriores hemos visto que la temática de los trascendentales es llevada a cabo tratando de establecer la identidad entre la verdad y el ente. Para ello, Santo Tomás parte haciendo notar la necesidad de conducir toda investigación a un primer principio, pues de lo contrario se procedería *ad infinitum* con lo cual toda ciencia y conocimiento perecerían. Decimos que toda ciencia y conocimiento, porque, a diferencia de Aristóteles, la necesidad de conducir nuestras investigaciones a un primer principio no sólo vale para la ciencia (conjunto de proposiciones deducidas legítimamente), sino también para las definiciones (conocimiento por medio del cual expresamos la esencia o la quiddidad de algo). De ahí la necesidad de la *resolutio*, esto es, de un procedimiento por medio del cual somos conducidos a la aprehensión de lo que es conocido como primer principio. Una vez que se aprehende que el ente es aquello que opera como el *primum principium*, Tomás procede a darle un contenido a fin de que éste no se vuelva un mero concepto vacío. Para ello hace notar que no es posible determinar al ente por medio de la distinción entre género y especie, sino que sólo puede hacerse ya sea a través de determinarlo en el sentido de una de las categorías, o en el sentido de aquellos modos generales que siguen a todo ente, sc., los trascendentales. Una vez establecidas estas distinciones el aquinate pasa a "deducir" los trascendentales, para finalmente establecer que la verdad es uno de ellos y, por ende, convertible con el ente.

En cuanto a Spinoza, podemos decir que no se hace cargo de ninguno de estos aspectos, simplemente toma los conceptos trascendentales, los considera como conceptos nominalistas, y, por lo tanto, como conceptos oscuros de la imaginación, despechándolos con el recurso a una confusión por parte de los escolásticos, a saber, no haber atendido a la diferencia entre el ser real y el ser de razón. Esto no deja de ser sorprendente porque el propio Spinoza estaba familiarizado tanto con el problema del un regreso infinito en las ciencias²⁵, como con la idea de que una cosa puede ser expresada de varios modos.²⁶ Sin embargo, a la luz de nuestros desarrollos, podemos

²⁵ TIE § 30-32.

²⁶ Esto es evidente por la definición que el propio Spinoza da de Dios: "*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.*" E I def 6.

decir que Spinoza no hace plena justicia a la exposición tomista de los trascendentales porque su objetivo no era refutar una doctrina para, por ejemplo, perfeccionarla o comprenderla en su carácter más propio, sino que su objetivo era, en conformidad con su método enmendativo, expurgar el espíritu de todas aquellas ideas que juzgaba confusas como lo eran, a juicio de Spinoza, los trascendentales.



BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

Gebhardt, C., **SPINOZA. OPERA**, Heidelberg, C. Winter, 1972.

Sancti Thomae de Aquino, **Opera omnia**, Iussu Leonis XII P.M. Edita, Tomus XXII, Romae AD Sanctae Sabinae, 1970.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Aertsen (1996): Aertsen, J., **MEDIEVAL PHILOSOPHY AND THE TRASCENDENTALS: THE CASE OF THOMAS AQUINAS**. Ed. E. J. Brill, Leiden, 1996.

Bennett (1984): Bennett, J., **UN ESTUDIO DE LA ÉTICA DE SPINOZA**. Traducción de José Antonio Robles García. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1990.

Curley (1985): Curley, E.M., **THE COLLECTED WORKS OF SPINOZA**. Vol. I. Ed. Princeton University Press. New Jersey, (second printing) 1988.

Domínguez (1988): Spinoza, B., **TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO/PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DE DESCARTES/PENSAMIENTOS METAFÍSICOS**. Introducción, traducción, notas e índice de Atilano Domínguez. Ed. Alianza, Madrid, 1988.

Elders (1993): Elders, L.J., **THE METAPHYSICS OF BEING OF ST. THOMAS AQUINAS IN A HISTORICAL PERSPECTIVE**. Ed. E. J. Brill. Leiden, 1993.

Hubbeling (1964): Hubbeling, H.G., **SPINOZA'S METHODOLOGY**. Van Gorcum & Comp. Netherlands, 1964.

Lobato (1991): Lobato, A., "Fundamento y desarrollo de los trascendentales en Santo Tomás de Aquino", en **AQUINAS**, Anno XXXIV, Maggio-Agosto 1991, Fasc. 2.

Mackinnon (1924): Mackinnon, F.I., "The Treatment of Universals in Spinoza's Ethics", en **THE PHILOSOPHICAL REVIEW**, Vol. 33, No. 4. (Jul., 1924), pp. 345-359.

Popkin (1979): Popkin, R., **LA HISTORIA DEL ESCEPTICISMO DESDE ERASMO HASTA SPINOZA**. Traducción de Juan José Utrilla. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983.

Roth (1924): Roth, L., **SPINOZA, DESCARTES & MAIMONIDES**. Ed. Russell & Russel. USA, 1963.

