



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n10Supl.111009>

“*VERUM INDEX SUI ET FALSI*”
CERTIDUMBRE Y DUDA ESCÉPTICA EN
SPINOZA



“*VERUM INDEX SUI ET FALSI*”
CERTAINTY AND SKEPTICAL DOUBT IN SPINOZA

JOSÉ MARÍA SÁNCHEZ DE LEÓN SERRANO*

Profesor Serra Hünter de la Universidad de Barcelona - Barcelona - España

.....
* j.sanchezdeleon@ub.edu / ORCID: 0000-0001-8987-4625

Cómo citar este artículo:

MLA: Sánchez de León Serrano, José María. “Verum index sui et falsi’. Certidumbre y duda escéptica en Spinoza.” *Ideas y Valores* 72. Supl. 10 (2023): 71-92.

APA: Sánchez de León Serrano, J., M. (2023). ‘Verum index sui et falsi’. Certidumbre y duda escéptica en Spinoza. *Ideas y Valores*, 72 (Supl. 10), 71-92.

CHICAGO: José María Sánchez de León Serrano. “Verum index sui et falsi’. Certidumbre y duda escéptica en Spinoza.” *Ideas y Valores* 72, Supl. 10 (2023): 71-92.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El artículo examina la aparente discrepancia en el pensamiento de Spinoza entre su teocentrismo epistemológico, según el cual todo es dudoso mientras desconocemos la existencia de Dios, y el principio *verum index sui et falsi*, según el cual la mera posesión de ideas verdaderas excluye toda incertidumbre. Lejos de contradecirse, estas dos afirmaciones constituyen en Spinoza dos aspectos correlativos del mismo planteamiento gnoseológico. Se muestra así que la naturaleza divina no es ajena al intelecto humano y que este es capaz de contemplar la realidad desde una perspectiva omnimoda, idéntica a la de Dios.

Palabras clave: círculo cartesiano, duda, infinito, certidumbre, idea.

ABSTRACT

The article examines the apparent discrepancy in Spinoza's thought between his epistemological theocentrism, according to which everything is doubtful while we do not know the existence of God, and the principle *verum index sui et falsi*, according to which the mere possession of true ideas excludes all uncertainty. Far from contradicting each other, these two statements constitute in Spinoza two correlative aspects of the same gnoseological approach. It is thus shown that the divine nature is not alien to the human intellect and that it is capable of contemplating reality from an all-embracing perspective, identical to that of God.

Keywords: circle, doubt, infinity, certainty, idea.

Introducción

Las reflexiones que siguen tienen como punto de partida el problema filosófico conocido como “círculo cartesiano”. A grandes rasgos, el problema puede ser descrito del siguiente modo. Como bien se sabe, Descartes plantea en la primera de sus *Meditaciones* escenarios escépticos de gravedad y magnitud crecientes, con tal de hallar una certidumbre inmune a toda duda concebible que opere como fundamento inquebrantable de nuestro conocimiento. La cúspide de esta estrategia escéptica es la famosa hipótesis del Dios engañador, según la cual incluso nuestras percepciones más evidentes e indubitables—tales como las nociones matemáticas—son susceptibles de duda, bajo la suposición de que Dios nos hace creer falsamente en la verdad de estas. Según Descartes, el único modo viable de eliminar esta hipótesis y liberarse así definitivamente de la duda escéptica es demostrar que Dios —*i. e.*, el Dios verdadero, fuente de toda verdad (AT VII, 22)—efectivamente existe. Ahora bien, para ser válida, la demostración debe basarse en premisas que también lo son, y la hipótesis no permite suponer nada como válido. Con lo cual, si dichas premisas efectivamente son válidas, la demostración es superflua, mientras que, si no lo son, la demostración es inviable (*cf.* Wilson 1978, 115). Por consiguiente, “el argumento solo puede proceder presuponiendo aquello que aparentemente está tratando de demostrar: que podemos apoyarnos en percepciones con un alto grado de evidencia y claridad” (*ibid.*).

Según una extendida línea interpretativa, el origen de la dificultad reside en la pretensión cartesiana de vencer la duda escéptica recurriendo a la divinidad. Al involucrar a Dios en el problema, Descartes parece salirse ilegítimamente del ámbito de la conciencia subjetiva y sus certidumbres inmanentes y buscar una validación externa del conocimiento humano. Vista a la luz de los desarrollos posteriores de la epistemología, liberados ya de toda referencia a Dios (*e. g.* Hume y Kant, *cf.* Della Rocca 2005, 2), dicha estrategia aparece como una reliquia del pasado que lastra el innovador proyecto cartesiano de fundamentación del conocimiento (*cf.* Williams 1978, 146-147). Ciertamente, Descartes sostiene que la idea de Dios es más clara y distinta que el resto de las ideas, y que la facultad de aprehensión de lo divino coincide con la de auto-aprehensión de la mente (*cf.* AT VII, 51), sugiriendo con ello que la consideración de Dios no supone traspasar la esfera del *cogito* y sus contenidos propios. Al mismo tiempo, Descartes habla de la “potencia inmensa e incomprendible” contenida en dicha idea (AT VII, 110). Hay pues una cierta vacilación por parte de Descartes en este punto, una oscilación entre misterio y claridad racional que dificulta la solución al problema escéptico y genera una tensión entre dos principios

heterogéneos.¹ A primera vista, todo pide abandonar esta estrategia de fundamentación teocéntrica del conocimiento y –en vista de la brecha infranqueable ente Dios y la mente humana– negarle a Dios un rol significativo en cuestiones epistemológicas (cf. Della Rocca 2005, 2).²

Si ahora dirigimos nuestra atención a Spinoza y a su modo de abordar esta cuestión, su enfoque se presenta de entrada como sorprendentemente simple y drástico. Si nos atenemos a su teoría de la verdad como *auto-certificante* –desarrollada fundamentalmente en el TIE y en la *Ética*–,³ Spinoza parece prescindir del auxilio a la divinidad para solucionar el problema escéptico.⁴ Según esta teoría –y como se verá con más detalle en la próxima sección–, la certidumbre es una característica (o “denominación”, según el vocabulario de la época) *intrínseca* de las ideas verdaderas, de modo que la mera posesión de una idea verdadera bastaría para disipar toda sombra de duda escéptica. Spinoza lo expresa con la famosa máxima “*verum index sui, & falsi*” (Ep. LXXVI, G IV/320a): lo verdadero se *automanifiesta* y se *autovalida*, lo cual hace innecesario todo criterio o indicador externo que lo distinga de lo falso. A primera vista, el peligro puesto por la duda hiperbólica y la hipótesis del Dios engañador se esfuma ante esta concepción. Si la mente efectivamente posee ideas verdaderas, según Spinoza, ninguna hipótesis escéptica puede generar dudas en la misma acerca de su validez. Por la misma razón, presumiblemente, la mente que posee ideas verdaderas no

- 1 Tensión que –como señala Marion (2000, 208)– el postcartesianismo (Malebranche, Geulincx, etc.) se esforzará por eliminar minimizando en la medida de lo posible la distancia entre Dios y el *cogito*. Según la interpretación que presentaremos aquí, la propuesta teórica de Spinoza pertenece plenamente a ese esfuerzo común.
- 2 Se objetará que la interpretación presentada del círculo cartesiano (y de su posible solución) es solo una entre las varias existentes, probablemente la más estereotipada y por ello más criticable. Pero el propósito de estas consideraciones introductorias no es ofrecer una interpretación del círculo cartesiano, sino de situar el abordaje de Spinoza al tipo de problemáticas implicadas en el mismo.
- 3 Las traducciones del original latín son mías. Las referencias de Spinoza son de la edición de Gebhardt, *Spinoza Opera* (4 vol. Heidelberg: Carl Winter Verlag 1925; G). Emplearé las siguientes abreviaciones usuales de las obras de Spinoza: TIE – *Tratado de la reforma del entendimiento* (*Tractatus de Intellectus Emendatione*), TTP – *Tratado teológico-político* [*Tractatus Theologico-Politicus*], Ep. – *Cartas* [*Epistolae*], PPD – *Principios de la filosofía de Descartes* [*Renati Descartes Principia philosophiae*], KV – *Tratado breve* [*Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand*]. Al referirme a la *Ética*, usaré las siguientes abreviaciones: a=axioma, c=corolario, D=definición, d=demostración, p=proposición, s=escolio, ap=apéndice, l=lema. Por tanto, E1p10 se refiere a la proposición 10 de la parte 1 de la *Ética* y E2p40s2 al escolio 2 de la proposición 40 de la parte 2.
- 4 Sobre la relación entre Spinoza y el escepticismo, véase, entre otros, Doney 1975, Popkin 1979, Bolton 1985, Steinberg 1993, Mason 1993 y 1997, Moreau 2006, Della Rocca 2007, Perler 2007, Sánchez de León 2018, 2019a.

necesita recurrir a Dios para asegurarse de la validez de estas. La seriedad del escepticismo desaparece: Spinoza desaloja a Dios del problema, al precio quizás de desproblematizar en exceso el desafío puesto por la duda escéptica –lo cual convertiría a Spinoza en el paradigma del *dogmatismo* metafísico (cf. Popkin 1979)–.

Sin embargo, Spinoza declara insistentemente que “nada puede ser *ni ser concebido* sin Dios” (E1p15, énfasis agregado), afirmando así la primacía, no solo ontológica, sino también epistemológica de Dios (cf. Sánchez de León 2019b, 172). Asimismo, Spinoza hace una significativa concesión –a menudo ignorada por los comentaristas– al escepticismo hiperbólico de Descartes al afirmar que “dudamos de todo mientras no tenemos una idea clara y distinta de Dios” (TTP 6, G III/84, ADN VI). Spinoza da, así, a entender inequívocamente que el recurso a Dios para vencer la duda escéptica es –tal como pretendía Descartes– del todo imprescindible (en contra de las interpretaciones de Mason 1997, 105, y Moreau 2006, 181). No es fácil armonizar estas afirmaciones con el carácter autocertificante de las ideas verdadera y con el principio *verum index sui*. En efecto: si la certidumbre es una denominación intrínseca de lo verdadero, ¿cómo puede ella depender del conocimiento de Dios? ¿Acaso sostiene Spinoza que, en ausencia de una idea clara de Dios, podemos dudar de una verdad tan evidente como $2+2=4$? Mas no solo está el recurso a Dios en aparente tensión con el carácter autocertificante de la verdadera. Spinoza también declara (TTP 6, G III/84) que la existencia de Dios no es autoevidente (*per se nota*) y que, por consiguiente, requiere una demostración, lo cual parece generar un círculo semejante al que afecta a la argumentación de Descartes (cf. Sánchez de León 2019b, 175).

En las reflexiones que siguen, trataré de conciliar estas aparentes discrepancias en los textos de Spinoza y de mostrar la coherencia de su posición sobre este asunto. Argumentaré que la máxima *verum index sui* y el teocentrismo epistemológico –i.e., la necesidad de basar la certidumbre en el conocimiento de Dios–, lejos de contradecirse, son para Spinoza el mismo principio expresado de dos modos distintos. La tesis central que defenderé es que en Spinoza únicamente la idea adecuada de Dios es autocertificante y, por tanto, inmune a toda duda concebible. Así, el resto de las ideas verdaderas adquieren su certidumbre derivativamente de la idea de Dios y se comportan respecto a la misma como las conclusiones respecto a las premisas de un argumento válido. Mostraré asimismo que Spinoza afirma la cognoscibilidad de lo divino de modo más categórico e inequívoco que Descartes (y probablemente más que nadie antes que él), de manera que el recurso a Dios no tiene en él el carácter de una validación externa del conocimiento, sino más bien el de “revelación” del principio interno de la racionalidad

misma.⁵ Para poder sostener una opinión tan audaz, Spinoza tiene que mostrar que Dios y la mente humana están –a pesar de la desproporción entre el infinito y lo finito– íntimamente unidas en cierto sentido, unión que Spinoza conceptualiza mediante su teoría de los *omnibus communia* o rasgos comunes a todas las cosas, tal como expondré en la tercera sección. La solución espinosista al problema escéptico pasa pues por equiparar, de modo aparentemente paradójico, *la perspectiva humana y la divina*. Finalmente, mostraré cómo Spinoza concluye por razonamiento la existencia de Dios –disipando así el escepticismo hiperbólico– sin contradecir con ello la primacía epistemológica de lo divino y sin caer así en el así llamado “círculo cartesiano”.

Adecuación, auto-validación y la estructura de la duda

Empecemos con un breve análisis de la concepción espinosista de la verdad como autocertificante, contenida principalmente en su inconcluso *Tratado de la reforma del entendimiento* (TIE) y en la segunda parte de la *Ética*. Tal como indica E1a6, Spinoza concibe la verdad como una relación de conformidad o acuerdo entre dos términos, el pensamiento y la cosa: “La idea verdadera debe convenir con su ideado”. Siguiendo la terminología acuñada por Descartes, Spinoza se sirve del término “idea”, el cual antes de Descartes designaba primordialmente “las formas de percepción de la mente divina” (AT VII, 181), así como los ejemplares o arquetipos en conformidad con los cuales Dios crea las cosas. A diferencia pues de la percepción sensorial, la cual solemos concebir como el *efecto* o *producto* de la acción de objetos externos sobre el ánimo, el término “idea” alude en la terminología filosófica de la época a una entidad puramente mental libre de elementos sensibles, independiente de toda acción externa y previa a las cosas creadas, en tanto que modelo de estas; es decir, algo más propio de Dios y de los ángeles que de seres “encarnados”. Como señala Roger Ariew (2011, 120-121), con la adopción del término “idea” Descartes pretende “liberar” la mente humana de sus ataduras sensibles y concebirla –de modo semejante a la mente divina– como una capacidad *espontánea* de aprehensión, independiente

5 En efecto, si –tal como sostiene Spinoza en E2p46– “la mente humana tiene conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios”, entonces la esencia divina no puede ser considerada *ajena* o *impenetrable* al conocimiento humano, y por tanto la clarificación de la naturaleza divina equivale a una autoclarificación de la mente humana misma y de sus capacidades cognitivas (cf. Sánchez de León 2019b). Así, Spinoza puede afirmar (TTP, I, G III/16) que “la mente humana, concebida en cuanto tal, es la primera causa de la *revelación divina*”, por cuanto “contiene en sí objetivamente la naturaleza de Dios y participa de la misma”. Sin descalificar por ello el resto de “revelaciones divinas”, la revelación que tiene lugar en la mente humana es según Spinoza la auténtica y la vara de medir de todas las demás.

de toda acción de objetos externos sobre nosotros (cf. Donagan 1988, 36-41; Gilson 1979, 136, entrada “idée”). “Idea” es pues una expresión adecuada del proyecto cartesiano de construcción del saber basado en el *lumen mentis* (cf. Ariew 2011, 121) y su empleo por parte de Spinoza indica una clara afinidad con dicho proyecto. De modo incluso más decidido que Descartes, Spinoza insiste que nuestras “ideas” no son meras imágenes o réplicas pasivas de las cosas (E2p43sch), sino expresión de nuestra potencia originaria de pensar: “[el pensamiento verdadero] no reconoce el objeto como causa, sino que debe depender de la potencia y naturaleza misma del intelecto” (TIE §71, GII/27).

Ahora bien, esta “libertad” de la idea respecto al objeto conlleva a su vez que su conveniencia con el mismo no se puede asumir *sin más*. Al no reducirse nuestras ideas a meros reflejos de objetos externos y poseer, por decirlo así, una consistencia propia, su acuerdo con la realidad representada deviene *problemático*. Lo que antes daba certeza y solidez a las percepciones –i. e., la realidad dada de la que el conocimiento no era más que una mera copia o transcripción– desaparece dejando a la mente privada de una base externa sobre la cual enjuiciar la verdad de sus representaciones (cf. Cassirer 1922, 3). Incluso si hacemos consistir la verdad –tal como hace Spinoza– en una relación de conformidad entre idea y cosa, no podemos basarnos en dicha relación para evaluar la veracidad de la idea, justamente porque se trata de algo *externo* a la idea misma, de lo que no disponemos. La emancipación de las ideas respecto a las cosas no nos permite partir de las segundas para determinar la autenticidad de las primeras. La mente cuenta únicamente con sus percepciones, y solo a partir de las mismas puede establecer su “realidad” y solidez. En estas condiciones es del todo legítimo preguntarse: ¿cómo podemos saber que nuestras percepciones se corresponden con las cosas?, ¿mediante qué signo o indicio reconocemos la verdad de una idea?

Descartes establece la necesidad de situar dicho signo en las ideas mismas (cf. Gueroult 1970, 57), independientemente de su relación con objetos externos. El signo en cuestión es lo que Descartes denomina “claridad y distinción” de las ideas. Pero, como señala Gueroult (1970, 57), si bien la claridad y distinción permite afirmar la verdad de una idea, ella no explica *el porqué del vínculo entre ambas*. A pesar pues de fundar la validez de la idea en la naturaleza de esta, la claridad y distinción está aquejada de cierta “precariedad”, lo cual obliga a Descartes a buscar su fuente de validación última fuera de la misma, en la veracidad divina (cf. *id.* 58). El abordaje de Spinoza va a consistir en ahondar la estrategia iniciada por Descartes de localizar el signo de la verdad en la idea misma. Yendo un paso más allá que Descartes, Spinoza suprime la diferencia misma entre percibir, tener ideas de las cosas y conocerlas. Tener una idea de la cosa no es otra cosa que percibirla, y percibirla

es tanto como conocerla; *conocimiento e idea coinciden* (cf. TIE §34-35, GII/14-15). Puesto que no disponemos de otra vía de acceso a la realidad que nuestras ideas (o percepciones), es inútil establecer una distinción entre ellas y el conocimiento. Percepción y conocimiento están, por así decirlo, *hechos del mismo material*. El conocimiento, además, implica necesariamente certidumbre: *idem est certitudo et essentia obiectiva* (TIE §35, GII/15). Pues, del mismo modo que es absurdo distinguir entre percepciones y conocimiento, es absurdo distinguir entre saber una cosa y *saber que se sabe tal cosa*. Si tengo una idea verdadera acerca de algo, pero aun así dudo de su verdad, entonces *no tengo* la idea verdadera en cuestión. Un conocimiento no acompañado de certidumbre –y por tanto libre de toda posible duda– no es conocimiento.

De la identificación entre percepción y conocimiento cierto se sigue que “las ideas falsas y fingidas no tienen nada positivo en virtud de lo cual sean llamadas falsas o fingidas; solo son consideradas tales debido a un defecto de conocimiento” (TIE §110). Una idea falsa no es simplemente una idea en desacuerdo con su ideado. Si su diferencia con una idea verdadera se redujese a esta mera circunstancia extrínseca, externa a su naturaleza propia, sería como tal indistinguible de una idea verdadera, y por consiguiente no podríamos acceder nunca a lo real a través de nuestras ideas. Es más, la comprensión meramente “extrínseca” –*i. e.*, basada únicamente en su relación con objetos externos– de la diferencia entre ideas falsas y verdaderas suprime la diferencia misma entre una persona sabia, en posesión de ideas verdaderas, y una persona necia, subyugada por percepciones confusas (cf. E2p43s). Teniendo esto en cuenta, y que la falsedad no constituye nada “positivo”, la diferencia entre ideas verdaderas y falsas solo puede consistir en la *completitud* de las primeras frente al carácter incompleto, inacabado, “mutilado” (como dice Spinoza) de las segundas. El carácter incompleto de las ideas falsas y fingidas hace que, *stricto sensu*, no puedan ser consideradas ideas o que sean más bien –como señala Gueroult– “pseudoideas” (Gueroult 1970, 61). En contraste, la idea verdadera es aquella mediante la cual conozco una cosa “perfectamente, o de la mejor manera” (E2p43s), *i. e.*, sin omitir ningún aspecto de la cosa bajo consideración. Spinoza emplea el término “adecuación” e “idea adecuada” para referirse a las propiedades intrínsecas de estas ideas completas, cuando estas son consideradas en sí mismas y sin referencia a su objeto (cf. E2d4).

Lo dicho hasta ahora acerca de las ideas verdaderas está cargado de consecuencias respecto a la “metodología” de Spinoza o su concepción del correcto *ordo inveniendi*.⁶ Por “método” no puede en ningún caso

6 Sobre la concepción espinosista del método, véase Hubbeling 1967 y Garrett 2003.

entenderse la búsqueda de un signo o criterio de lo verdadero antes de la adquisición de lo verdadero mismo. La verdad solo es efectivamente alcanzable si asumimos que la mente está ya en posesión de un cierto stock de conocimientos genuinos e indudables, los cuales operan como norma o criterio para juzgar y adquirir más conocimientos. Estrictamente hablando, el conocimiento no puede ser “alcanzado”, solo “expandido” o “ampliado” a partir de un conocimiento básico innato, de manera semejante a como los seres humanos fabrican herramientas a partir de sus instrumentos innatos, *i. e.*, sus manos (*cf.* TIE §§30-31, G II/13-14). De lo contrario, la adquisición de conocimiento sería una tarea imposible y nos abocaría inevitablemente a un *regressus ad infinitum*. En efecto, en ausencia de conocimiento verdadero, se necesita un método válido para encontrarlo, pero ¿cómo sabemos que dicho método es efectivamente válido, *i. e.*, *verdadero*? Precisamos así de otro método que nos lleve al método en cuestión, y así *ad infinitum*. De lo cual se deduce: el camino que conduce a la verdad *-i. e.*, el método- no puede ser externo a la misma, no hay vía de acceso al conocimiento auténtico que nos introduzca al mismo, por así decirlo, *desde fuera*. Lo *otro* de la verdad *-i. e.*, la falsedad, el error- no nos puede llevar nunca a la verdad ni enseñarnos a reconocerla. La verdad, en cambio, sí que permite detectar y circunscribir claramente su *otro*, la falsedad y el error. Así, Spinoza puede afirmar triunfalmente (E2p43sch): “Ciertamente, así como la luz se manifiesta a sí misma y a las tinieblas, así la verdad es norma de sí misma y de lo falso” (*Sane sicut lux seipsam, et tenebras manifestat, sic veritas norma sui, et falsi est*).

Mas, con ello, no hemos determinado todavía en qué consiste el “signo interno” de la verdad en Spinoza. Sabemos ya que la percepción de lo verdadero implica certidumbre, de modo que “si alguien dice que Pedro existe sin saber si Pedro existe, este pensamiento respecto a él es falso [...] *aunque Pedro exista realmente*” (TIE §69, GII/26; JSM, énfasis agregado). Ahora bien, ello no aclara todavía qué tipo de ideas verdaderas, *en función de su contenido solamente* –y haciendo abstracción de su conveniencia con su objeto–, comporta necesariamente certidumbre. Tomemos por ejemplo una verdad matemática como $2+2=4$, aparentemente indubitable y autocertificante. Si, por ejemplo, alguien pone en duda que $2+2=4$ bajo el pretexto de que un dios engañador nos puede estar manipulando, ¿argumentaremos contra quien así habla que no *sabe realmente* que $2+2=4$, en el sentido de que no alcanza a entender plenamente dicha verdad? ¿Acusaremos a esta persona de ineptitud o de deshonestidad? Para aclarar este punto, de crucial importancia, debemos hacer un breve rodeo por la teoría espinosista de la duda (contenida en los §§ 70-80 del TIE, GII/26-30).

Puesto que percepción equivale para Spinoza a conocimiento cierto y la falsedad consiste en la *privación* de este, la duda –entendida como ausencia de certidumbre– no puede consistir en un componente “positivo” de nuestras ideas. Según Spinoza, ninguna percepción *tomada en sí misma* puede ser generadora de duda, incluso si se trata de un producto de nuestra imaginación. Solo la conexión de dicha percepción con *otra* que la niegue o contradiga puede suscitar duda en la mente. Spinoza ilustra en E2p49s esta idea con el siguiente ejemplo:

Concedo, además, que nadie se engaña en la medida en que percibe; esto es, concedo que las imaginaciones de la mente, consideradas en sí mismas, no conllevan ningún tipo de error?...? pero niego que un hombre no afirme nada en la medida en que percibe. Pues, ¿qué otra cosa es percibir un caballo alado sino afirmar del caballo que tiene alas? Si la mente no percibiese nada aparte del caballo alado, lo contemplaría como algo presente ante sí y no tendría causa alguna para dudar de su existencia, ni facultad alguna de disentir, salvo que la imaginación del caballo se uniese a una idea que excluyese (*tollit*) la existencia del mismo, o salvo que la mente percibiese que su idea del caballo es inadecuada, y entonces, o bien negará necesariamente la existencia del caballo, o dudará necesariamente de la misma.

Obsérvese que el pasaje no hace mención alguna a la conformidad de las ideas con sus objetos y se limita a considerar la certidumbre o carácter dudoso de nuestros estados mentales atendiendo únicamente a su conformación intrínseca. Según el pasaje, toda idea susceptible de ser asociada con otra idea que la excluya es *eo ipso* susceptible de duda, *aunque la idea en cuestión sea verdadera e incluso aparentemente indubitable*. Apliquemos este pensamiento al ejemplo considerado más arriba. La persona que pone en duda la verdad de $2+2=4$ bajo el pretexto de que un dios engañador nos puede estar manipulando no hace otra cosa que asociar una idea –aparentemente indubitable– con otra que la excluye, lo cual convierte $2+2=4$ *eo ipso* en una idea dudosa e inadecuada. De acuerdo con ello –y en aparente desacuerdo con el principio *veritas index sui et falsi*–, Spinoza señala (TIE §79, GII/30) que podemos poner en duda *todas nuestras verdaderas ideas* bajo la suposición de que un dios engañador nos confunde en las cosas más ciertas. Considerando estas implicaciones de la teorización espinosista de la duda, la postura de Spinoza respecto a la duda hiperbólica resulta no estar tan alejada de la de Descartes. ¿Cómo concuerda la susceptibilidad de dudar *todo lo verdadero* con lo antedicho acerca de la equivalencia entre percepción, conocimiento y certidumbre?

De modo indirecto, el análisis espinosista de la duda permite inferir cómo debe una idea estar internamente constituida para poder ser

considerada absolutamente cierta e indudable, *i. e.*, adecuada. Si una idea es dudosa en la medida en que puede ser asociada con otra que la niegue, entonces la idea que buscamos debe excluir semejante posibilidad. Dicho de otro modo: la idea en cuestión no debe dejar, literalmente, el menor margen para la suposición de *otro* contenido mental que pueda desmentirla o impugnarla. La idea buscada debe ser *irrelativa*: debe excluir toda posible asociación con otras ideas y no admitir ningún otro contenido *cabe sí*. El contenido de semejante idea debe pues ser infinito y abarcar todo lo concebible, de modo que no pueda concebirse nada ajeno o externo a la misma que pueda relativizarla. Así es justamente como Spinoza describe a Dios (TIE §76, GII/29): “[...] es por cierto este ser único, infinito, esto es, este ser que es *todo el ser (omne esse)* y fuera del cual no puede darse ningún ser (*et praeter quod nullum datur esse*).” Puesto que Dios es el ser que abarca todos los seres (*est omne esse*) y no admite ningún *afuera*, formar una idea clara de Dios no deja literalmente espacio alguno para la suposición de otro ser además de él –como un dios engañador– que pudiese cuestionar su existencia. Una idea semejante no puede ser dudada, por cuanto su realidad no es susceptible de ser “atenuada”, “matizada” o “relativizada” por la consideración de otra realidad, como sí sucede con la ficción del caballo alado o con $2+2=4$. De modo similar, si la idea de un ser infinito y omniabarcador no deja espacio para otras ideas externas o no incluidas en la misma, entonces tampoco puede ser cierta en virtud de otra idea. La idea de Dios –entendida como la aprehensión de un contenido absoluto, infinito e irrelativo– es por tanto la única idea que se autovalida y que es auténticamente *index sui et falsi*.

Aunque pueda parecer paradójico, Spinoza admite que hay más de una idea con las características que acabamos de mencionar, lo cual no significa que para Spinoza haya más de un Dios, sino que Dios puede ser aprehendido de más de una manera. En cualquier caso, y como veremos en detalle en la próxima sección, Spinoza solo admite dos ideas adecuadas en el sentido que acabamos de ver: las nociones de pensamiento y extensión. El resto de ideas verdaderas solo pueden ser consideradas adecuadas –*i. e.*, completas y libres de duda– en la medida que derivan de estas dos ideas primordiales, como las conclusiones se derivan de las premisas (Spinoza justamente describe las ideas confusas en E2p28d como “consecuencias sin premisas”). Así, ideas particulares verdaderas como $2+2=4$ dejan de ser susceptibles de duda en la medida que somos capaces de concebirlas en el interior de un sistema total de conocimiento gobernado por las nociones de pensamiento y de extensión; en esta capacidad consiste precisamente la diferencia entre *tener* una idea verdadera y *no tenerla* (cf. Sánchez de León 2018, 13-16).

Las dos nociones antedichas constituyen los puntos de partida absolutamente ineludibles de cualquier adquisición de nuevas verdades

metódicamente organizada. Por eso señala Spinoza (TIE §80, GII/30) que la principal causa de duda es no investigar las cosas en el orden debido. El correcto *ordo philosophandi* debe partir de la naturaleza divina –expresada en las nociones de pensamiento y extensión– y de ahí descender a las criaturas, no al revés, como han hecho la mayoría de las filosofías hasta ahora (cf. E2p10s). Esto confiere un doble carácter absoluto a las ideas de pensamiento y extensión: son absolutas en el sentido de no derivar o depender de ideas previas, y absolutas en el sentido de expresar realidad ilimitadas y únicas. Así Spinoza puede afirmar (TIE §108, GII/38-39) que el intelecto “percibe ciertas cosas, o forma ciertas ideas, absolutamente, y forma otras ideas a partir de otras [...] aquellas que forma absolutamente expresan infinitud, pero las determinadas las forma a partir de otras”. Hay, por tanto, en las ideas absolutas una estricta correlación entre la autosuficiencia ontológica del objeto que aprehenden y la posición prioritaria que ocupan en el *ordo cognoscendi*. Dicho de otro modo, la imposibilidad de derivar las ideas adecuadas de ideas previas –i.e., el hecho de que el intelecto no las forme a partir de otras ideas– traduce en el plano del concepto la aseidad e independencia del infinito en el plano ontológico. Por eso puede Spinoza caracterizar la substancia omniabarcadora como aquello que *es en sí* –autosuficiencia ontológica– y *se concibe por sí* –autosuficiencia conceptual (E1d3)–. Ahora bien, como ya señaló Leibniz en sus comentarios a la *Ética* (cf. Leibniz 1875, I, 139), que aquello que es en sí se conciba también por sí está lejos de ser evidente y contrasta con la concepción usual de la substancia. De hecho, tal como mostraremos en la próxima sección, dicha equivalencia tiene consecuencias paradójicas que chocan con el sentido común: significa, ni más ni menos, que la mente humana finita puede tener un conocimiento adecuado –i.e., perfecto, no fragmentario– de la substancia divina infinita (cf. E2p47).⁷

Lo distinción quoad se/quoad nos y su supresión en Spinoza

La teoría espinosista de las ideas adecuadas –y la concepción resultante del correcto *ordo philosophandi*– hace coincidir dos tipos de prioridad epistemológica que la tradición filosófica antes de Spinoza

7 Se trata en efecto de una afirmación insólita sin precedentes filosóficos claros (exceptuando Descartes), tanto en el ámbito del pensamiento pagano como en el de las religiones reveladas. Francisco Suárez observa en las *Disputaciones metafísicas* (Suárez 1962, IV, 542-543) que la contemplación de la naturaleza—o *quiddidad*—divina por parte del entendimiento humano *en esta vida* la no ha sido testificada por nadie excepto por “herejes” (las Beguinas) que se han atrevido a afirmar la posibilidad de tal cosa de manera frívola e irreflexiva. Por otra parte, Jean-Luc Marion (Marion 1998) sostiene que la concepción espinosista de las ideas adecuadas retoma el “modelo teológico de la visión beatífica”.

había mantenido rigurosamente separadas (lo cual no impidió su conjunción ocasional): aquello que es más evidente y manifiesto *en sí* (*quoad se*) y aquello que es más evidente y manifiesto *en relación a nosotros* (*quoad nos*). La distinción remonta a Aristóteles, el cual observa en la *Metafísica* (II 993b) que “el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también la del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza”. Lo más claro por naturaleza –*i. e.*, el ser, lo universal– no coincide con lo más claro para nosotros –*i. e.*, los singulares perceptibles por los sentidos–, debido justamente a la estrechez y limitación de nuestro conocimiento, la cual nos obliga a alcanzar por demostración y razonamiento aquello que no podemos “ver” de modo inmediato (*cf.* Ritter 2007, vol. 7, entrada “Quoad se/quoad nos”, por K. Riesenhuber). Así, el conocimiento humano reconstruye el orden del ser en sentido opuesto a su estructuración real, yendo de lo más manifiesto para nosotros –pero menos manifiesto en sí– a lo más manifiesto en sí mismo (*ibid.*).

La distinción es retomada por Tomás de Aquino en el marco de la discusión teológica acerca de la existencia de Dios y su demostrabilidad. Tomás de Aquino sostiene (*Summa contra gentiles*, I, cap. 11) que la existencia de Dios es autoevidente (*per se nota*) en sentido absoluto (*simpliciter*), pero “puesto que no somos capaces de concebir en nuestra mente aquello que Dios es (*hoc ipsum quod Deus est*), [el hecho de su existencia] permanece desconocido en relación a nosotros (*remanet ignotum quoad nos*)”. Así, Tomás de Aquino concede a Anselmo de Canterbury la validez de su famoso argumento (conocido más tarde como “ontológico”), según el cual la proposición “Dios existe” es inmediatamente deducible de la esencia divina misma, pero niega que nosotros podamos conocer la esencia divina, y por tanto que dicho argumento tenga validez para nosotros (*quoad nos*), intelectos creados. La distinción *quoad se/quoad nos* aparece así como el correlato epistemológico inevitable de la brecha ontológica que separa a Dios y las criaturas, de tal modo que la distinción solo puede ser efectivamente suprimida si dicha brecha es colmada.

Tratemos de conectar estas consideraciones con el problema que nos ocupa, *i. e.*, la superación del “círculo cartesiano” por parte de Spinoza mediante su concepción de las ideas adecuadas. En cierto sentido, el problema del círculo emerge en Descartes como consecuencia de la distinción *quoad se/quoad nos*: la existencia de Dios no es evidente para nosotros y, por tanto, requiere demostración, más la hipótesis del Dios engañador hace dicha demostración inviable, por cuanto no nos permite suponer la validez de sus premisas. Si la autoaprehensión del yo se diese indisolublemente unida a la aprehensión de la naturaleza divina, entonces el problema no emergería y la existencia de Dios

no requeriría –en principio⁸– demostración (hay quien sostiene que la posición de Descartes no está muy alejada de este enfoque, cf. Gueroult 1968, 244-246; Mehl 2019, 121-125). El círculo surge porque Descartes (presumiblemente) distingue los dos momentos del *cogito* –evidente *quoad nos*– y de la existencia divina –evidente *quoad se*–, generando así una tensión entre dos principios explicativos heterogéneos.

La (audaz) solución espinosista pasa por establecer un solo principio explicativo –i. e., Dios– y mostrar que dicho principio es evidente tanto *quoad se* como también *quoad nos*. Hemos visto ya que las ideas adecuadas son absolutas en un doble sentido: no se forman a partir de otras ideas (“absolutes” conceptual) y expresan realidades infinitas (“absolutes” ontológica). Mas, como se acaba de señalar, la distinción *quoad se/quoad nos* es la consecuencia a nivel epistemológico de la brecha ontológica que separa a Dios de las criaturas, de tal manera que la distinción solo puede ser exitosamente suprimida si dicha brecha ontológica puede ser colmada. Como observa Suárez tratando esta misma cuestión (Suárez 1962, IV, 550-550), “el modo de concebir responde al modo de ser”. Por consiguiente, el concebir humano, en tanto responde a la finitud del ser humano, es forzosamente también finito. Así lo entiende también Spinoza, y una de las tareas principales que se propone realizar en la segunda parte de la *Ética* (dedicada a la “naturaleza y origen de la mente”) es justamente la de mostrar en qué sentido la infinitud de Dios y la particularidad del ser humano coinciden, posibilitando así la unificación de la perspectiva epistémica divina y humana (y con ello la formación de ideas adecuadas). En efecto, la mente humana finita solo puede ser considerada *capax infiniti* (contra la famosa máxima de Calvino: *finitum non capax infiniti*) si entre ella y la substancia infinita hay algún punto de unión o denominador común. Como vamos a mostrar a continuación, Spinoza dispone de las herramientas conceptuales necesarias para llevar a cabo esta “cuadratura del círculo”, precisamente porque el monismo que sostiene implica por definición el rechazo de toda dualidad irreductible o “bifurcación” (como bien ha mostrado Della Rocca 2007), incluida la dualidad finito-infinito.

Antes de examinar con más detalle la solución espinosista al problema planteado, echemos un breve vistazo al utillaje conceptual mediante el cual Spinoza construye su monismo metafísico. Como bien se sabe, Spinoza adopta y remodela la distinción real que Descartes establece entre pensamiento y extensión, de los cuales el mismo Descartes

8 Véase en las conclusiones la conciliación entre los dos requerimientos, aparentemente contrapuestos, de demostrar la existencia de Dios y de colocar la idea de Dios al principio del *ordo cognoscendi*.

declara que son los únicos “géneros supremos de las cosas” (*summa genera rerum*) que reconoce (AT VIII 23). Entre las varias modificaciones que Spinoza introduce en esta distinción, nos limitaremos a la consideración de las dos siguientes. *En primer lugar*, Spinoza elimina la asimetría existente en Descartes entre pensamiento y extensión, por cuanto establece entre las mentes la misma continuidad que Descartes asume entre las diversas porciones de la *res extensa* (cf. Williams 1978 112; PPD G 1/132). Así, del mismo modo que los distintos cuerpos no son más que modificaciones de una sola substancia extensa, las mentes humanas son para Spinoza modificaciones de una única substancia pensante, visión que rompe con la discontinuidad y pluralidad irreductible de mentes finitas postulada por Descartes (Bennett ha descrito acertadamente este enfoque como *field metaphysics*; cf. Bennett 1984). *En segundo lugar*, Spinoza “deifica” el pensamiento y la extensión, por cuanto los asimila a atributos o denominaciones intrínsecas de una única substancia *absolutamente infinita*, i. e., Dios. Así, pensamiento y extensión no constituyen dos substancias numéricamente distintas, sino manifestaciones o “caras” distintas de una única substancia, lo cual –dicho sea de paso– no convierte la distinción entre ambas en ilusoria o meramente subjetiva. Que pensamiento y extensión sean la misma substancia expresada de dos maneras distintas tampoco significa que sean “partes” o “regiones” de la substancia divina considerada como un todo infinito omniabarcador, pues –como ya vimos en la anterior sección– cada una de ellas es ya un todo infinito omniabarcador y auto-suficiente, objeto de una idea adecuada. Como Spinoza mismo sugiere en el *Tratado breve* (KV 1, III, a, G 1/35), pensamiento y extensión son *nombres divinos* que revelan la esencia divina sin velos ni mediaciones de ningún tipo, y por eso la captación de estos por parte de la mente humana equivale a la aprehensión de la naturaleza divina misma. De lo que se trata ahora es de mostrar cómo es posible dicha aprehensión.

¿Cuál es exactamente la situación de la mente humana en el planteamiento monista que acabamos de esbozar? Habiendo eliminado la discontinuidad y pluralidad irreductible de mentes consideradas como substancias discretas, la mente humana pasa a ser en Spinoza una idea particular entre las infinitas ideas que el intelecto divino infinito forma y contiene dentro de sí. En palabras de Spinoza (Ep. 32, G 1v/174^a):

[...] sostengo que la mente humana es la misma potencia [de pensamiento], no en tanto que es infinita y percibe el todo de la naturaleza, sino en tanto que es finita y percibe solo el cuerpo humano. Por esta razón, sostengo que la mente humana es parte de un cierto intelecto infinito.

El pasaje citado deja bien clara la diferencia entre la potencia humana de pensar y la potencia divina de la que forma parte: ambas son

la misma potencia, pero mientras que el intelecto divino infinito abarca con su percepción la totalidad de la naturaleza física –i. e., el atributo de la extensión–, el alcance de la percepción humana se reduce a un cuerpo particular, i. e., su cuerpo “y nada más” (“*et nihil aliud*”, E2p13).

Este contraste entre el alcance ilimitado del intelecto divino infinito y el alcance sumamente restringido de la mente humana explica la percepción confusa que esta última tiene de la realidad, así como los múltiples desvaríos, ilusiones e incertidumbres a los que está sujeta. En tanto que omnisciente, Dios conoce perfectamente mi posición dentro del orden de la naturaleza y el modo en que los infinitos nexos causales del universo convergen en mi ser y lo determinan. De modo similar a como sucede en Leibniz, el conocimiento adecuado de cada cosa singular implica en Spinoza el conocimiento integral del universo, precisamente porque todas las cosas están interconectadas y no hay “islas” en la realidad, lo cual imposibilita que nada pueda ser conocido “aisladamente” u omitiendo el resto de seres. Esto impide, entre otras cosas, que la mente humana pueda tener una idea adecuada de su propio cuerpo y sus estados, ya que el cuerpo humano tampoco es una “isla” y los vínculos causales que lo conectan con el resto del universo son infinitos (cf. E2p19-31). En resumen: la percepción que los seres humanos tienen de sí mismos y del mundo que los rodea es inevitablemente fragmentaria, distorsionada y dudosa (de ahí que Spinoza identifique percepción sensible e imaginación, cf. E2p40s2). ¿Cómo podría ser de otro modo, habida cuenta que somos modos finitos de una substancia infinita?

Aquí es donde el utillaje conceptual del espinosismo manifiesta su potencial explicativo. Acabamos de ver que todas las cosas están interconectadas y las consecuencias (trágicas) que ello comporta para la mente humana finita. De ello se sigue que todas las cosas singulares –por innumerables que ellas sean– han de tener “algo” en común, un rasgo o propiedad compartida que las unifique y englobe, pues de lo contrario no podríamos afirmar su interconexión. Dicho de otro modo: la idea de un nexo universal que vincula *todo con todo* supone la existencia de algo así como un “elemento”, “medio” o “trasfondo común” que posibilite la efectiva interrelación de todas las cosas. Para aclarar este punto, consideremos la definición de “finitud” que Spinoza proporciona al inicio de la *Ética* (E1d2):

Se llama infinita finita en su género aquella cosa que puede ser limitada (*terminari*) por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que un cuerpo es finito porque concebimos siempre uno mayor. Del mismo modo, un pensamiento (*cogitatio*) es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.

Tenemos aquí la enunciación, llena de supuestos y sobreentendidos, de la distinción entre pensamiento y extensión tal como esta es concebida por Spinoza. Tal como el texto indica, pensamiento y extensión constituyen dos “naturalezas” o “géneros” totalmente heterogéneos y sin denominador común; por eso un pensamiento y un cuerpo no pueden nunca “tocarse” ni interactuar entre sí. Ahora bien, en el interior de cada una de estas naturalezas todas las cosas son contiguas y limítrofes las unas con las otras, de modo que todo límite o parcela que tracemos lo será sobre un *trasfondo común homogéneo*. No puede haber límites absolutos que separen completamente dos cosas, pues todo límite es relativo a una naturaleza homogénea y sin compartimentos, de suyo infinita.

Lo decisivo para la cuestión que nos ocupa es que la mente humana no puede tener una percepción fragmentaria o inadecuada de estos *trasfondos homogéneos infinitos* –i. e., del pensamiento y la extensión–, precisamente porque son simples y permanecen iguales en todas y cada una de sus partes o parcelas. Tal como Spinoza lo expresa, pensamiento y extensión son “iguales en la parte y en el todo” (*aeque in parte, ac in toto*) y “comunes a todas las cosas” (*omnibus commune*; cf. E2p38), y “lo que da conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todas las cosas” (E2p46d).⁹ Así como todos los pensamientos particulares tienen en común la naturaleza del pensamiento o lo “mental”, todos los cuerpos particulares tienen en común la “corporeidad”. Lo mental y lo corpóreo son por tanto –además de atributos divinos– los principios unificadores que engloban todas las cosas finitas y posibilitan su interconexión dentro de un ámbito común. De este tipo de realidades la mente solo puede formar ideas adecuadas –i. e., absolutas, perfectas y libres de toda duda–, las cuales constituyen el punto de partida necesario para la aprehensión adecuada de todo aquello que cae dentro de dichas realidades. No podemos comprender el universo físico y sus leyes si no partimos de un concepto adecuado de la “corporeidad”, y lo mismo vale para lo “mental” y todos los fenómenos que engloba. Se comprende así que el correcto *ordo philosophandi* deba necesariamente empezar con ideas absolutas, referidas a atributos divinos.

Imaginemos dos cosas remotamente alejadas entre sí –i. e., nuestro planeta y una estrella a miles de años luz de distancia–. Por muy alejadas que estén entre sí, *la separación entre estas dos cosas no es absoluta*, pues están integradas dentro del mismo ámbito y por consiguiente conectadas entre sí por el mismo elemento o trasfondo común. A pesar de la distancia que las separa, la naturaleza o atributo “extensión” está a la

9 Para una lectura similar de los *omnibus communia* como base de las ideas adecuadas y del conocimiento de Dios, véase Walther 1971, Schliesser 2011 y Marshall 2013.

misma distancia de cada una de ellas –i. e., *ninguna*–, justamente porque dicha naturaleza constituye su substancia. Por eso afirma Spinoza (Ep 32, G IV/173a): “En relación a la substancia concibo cada parte como teniendo *una relación más estrecha con su todo*” (JMS, énfasis agregado). Cada cosa finita, ya sea cuerpo o pensamiento, está íntimamente unida a su trasfondo común homogéneo e infinito, en tanto que este constituye su substancia propia, i. e., la fuente de todo su ser y actividad. En virtud de esta unión íntima, la substancia infinita puede presentarse en la mente humana como lo más evidente y manifiesto, no solamente *quoad nos*, sino también *quoad se*, haciendo así desaparecer la brecha que separa la perspectiva humana y la divina: “nuestra mente, en tanto que percibe las cosas verdaderamente, es parte del intelecto infinito de Dios” (E2p43s). Como mente, puedo percibir *inmediatamente en mí* el principio unificador de todos los pensamientos particulares que un intelecto infinito puede concebir; lo mismo vale para mi cuerpo y la extensión en general. Auto-aprehensión y aprehensión de lo divino de este modo coinciden, evitando así las dificultades ya señaladas del círculo cartesiano y eliminando definitivamente las causas de la duda escéptica.

Consideraciones finales

Lo detallado en la sección anterior permite explicar la cognoscibilidad *inmediata* de realidades infinitas por parte de la mente humana, lo cual proporciona a Spinoza el arma más poderosa contra la duda escéptica. Mas ello no equivale todavía a una noción plenamente configurada de Dios, lo cual requiere además mostrar, en primer lugar, que a) extensión y pensamiento, a pesar de su irreductible heterogeneidad conceptual, no constituyen dos substancias numéricamente distintas, sino atributos o denominaciones intrínsecas diversas de una misma substancia. Asimismo, se requiere probar que b) la substancia única de la que pensamiento y extensión son atributos es –conforme a la definición de Dios al principio de la *Ética*– una substancia *absolutamente* infinita, esto es, una substancia con infinitos atributos o naturalezas infinitas, además del pensamiento y la extensión. En efecto, el carácter absoluto que Spinoza atribuye a la substancia divina exige que esta sea infinita *en todos los sentidos y respectos*, y que por tanto su realidad no se restrinja a la infinitud física e intelectual (cf. E1D6 y E1p11). De demostrar todo esto se encargan las once primeras proposiciones de la *Ética* y no vamos a ocuparnos de ello aquí (véase, al respecto, Sánchez de León 2019b). Hay sin embargo dos cuestiones pendientes relativas al objeto de este estudio –i.e., la duda escéptica en Spinoza– que es preciso abordar aquí, siquiera someramente.

La primera concierne a *la demostrabilidad de Dios*. Hemos observado ya en la introducción que aquello que lastra la demostración cartesiana de la existencia de Dios es la suposición escéptica de que todo es falso, lo cual invalida las premisas mismas de la demostración e imposibilita por tanto que esta pueda tener lugar. De modo análogo, Spinoza afirma que “dudamos de todo mientras no tenemos una idea clara y distinta de Dios” (TTP 6, G III/84, ADN VI) y que la existencia de Dios, al no ser auto-evidente (*per se nota*), requiere una demostración. Dicha demostración, como acabamos de señalar, es lo que llevan a cabo las once primeras proposiciones de la *Ética* a partir de las nociones primarias de pensamiento y extensión, *cuya validez y existencia fuera de la mente se supone*. ¿No podría objetarse que la demostración de Spinoza incurre en la misma circularidad que la de Descartes? A lo cual puede responderse del siguiente modo. La demostración cartesiana trata de inferir la existencia de Dios a partir de sus efectos, *i.e.*, la idea de este en nuestra mente. La dificultad reside en que la prueba requiere, además del *cogito*, un cierto número de nociones –tales como la de nexo causal, distinción entre realidad objetiva y realidad formal, cantidad de perfección, etc.– cuya validez la duda escéptica en vigor no nos permite suponer. Dichas nociones han de posibilitar el tránsito inferencial de un ser dado incuestionable (la idea de Dios en mi mente) *a otro, i. e.*, Dios como causa del mismo. El nudo del problema consiste pues en la pretensión de pasar *de una realidad a otra*, de realizar una *metabasis eis allo genos* a partir del ámbito de la mente y sus certidumbres inmanentes hacia un ámbito externo a la misma, y por consiguiente esencialmente dudoso e incierto. En el caso de la demostración espinosista no hay tal pretensión: no se trata de transitar discursivamente de una realidad a otra, sino de mostrar que aquellas realidades que ya conocemos –*i. e.*, pensamiento y extensión– *coinciden con Dios mismo*. No hay pues cambio de objeto, sino simplemente cambio en la consideración de un mismo objeto (*cf.* Sánchez de León 2019b). Aquello que no es auto-evidente y requiere ser demostrado en el caso de Spinoza es que pensamiento y extensión son atributos divinos, no obstante el carácter autoevidente e indudable de dichas nociones está garantizado desde el principio y no se somete a discusión, con lo cual la demostración está libre de circularidad.

La segunda cuestión concierne a la existencia de la extensión. En todo momento se ha hablado aquí de pensamiento y extensión como de dos nociones *co-originarias*, sin prioridad alguna de una respecto a la otra, mientras que Descartes insiste en la prioridad del conocimiento del alma sobre el del cuerpo. La existencia de las cosas materiales es lo último que se intenta demostrar en las *Meditaciones*, precisamente porque es la primera suposición que cae frente la duda escéptica,

i.e., lo más incierto y cuestionable. En el itinerario filosófico descrito por las *Meditaciones*, la evidencia del *cogito* y de Dios precede a la de la existencia del mundo corpóreo, mientras que en Spinoza –como acabamos de ver– la evidencia de la existencia del pensamiento y la extensión precede a la de Dios. ¿Cabría pues decir que Spinoza es prisionero de un prejuicio realista? En realidad, el enfoque espinosista de esta cuestión no se desvía excesivamente del de Descartes. Tal como muestra el análisis del trozo de cera en la tercera de las *Meditaciones*, la conciencia de sí y de sus propiedades que la mente adquiere con el establecimiento del *cogito* va indisolublemente ligada a la conciencia *de lo que ella no es y cae fuera de su concepto, i. e.*, la corporeidad. La mente no puede saber de sí sin distinguirse de su *otro*, y en ese sentido se puede decir que pensamiento y extensión también son nociones co-originarias en Descartes, a pesar de que la noción de extensión no comporte para él existencia.

Esto último –i. e., la existencia necesaria de la extensión– es justamente lo que se propone mostrar Spinoza, aplicando la prueba ontológica a un ámbito insospechado hasta entonces, i.e., *la corporeidad*. Tal como se ha observado en la sección anterior, pensamiento y extensión constituyen para Spinoza realidades ontológicamente autosuficientes y epistemológicamente auto-concebibles, de lo que se sigue ineluctablemente que ambas existen *en sí*, fuera de nuestra representación. Del mismo modo que el pensamiento constituye una realidad irreductible y por tanto auto-causada, la existencia de la extensión no puede ser concebida como meramente *posible* (tal como ocurre en Descartes), pues ello significaría que su ser proviene de otro, lo cual contradice su infinitud y autosuficiencia ontológica. Por consiguiente, la existencia está necesariamente implicada en la esencia, no solo del pensamiento absoluto, sino también de su *otro*, i.e., la extensión. Si debemos por tanto sintetizar la estrategia anti-escéptica de Spinoza en una fórmula breve, proponemos la siguiente: solo la certidumbre de Dios puede efectivamente vencer al escepticismo, pero dicha certidumbre no está referida a una esencia inescrutable e incomprehensible para nosotros, sino a las realidades más familiares y próximas, i.e., el pensamiento y la corporeidad. Así, el *Deus absconditus* de la tradición se convierte en Spinoza en un *Deus manifestus*.

Bibliografía

- Aquino, Santo Tomás de. *Suma contra los gentiles*. Edición bilingüe dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra. 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ariew, Roger. *Descartes among the Scholastics*. Leiden: Brill, 2011.
- Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Editorial Gredos, 1998.

- Bennett, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett Publishing Co, 1984.
- Bolton, Martha Brandt, “Spinoza on Cartesian Doubt.” *Noûs* 19. 3 (1985): 379-95.
- Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit*. Vol. 1. Verlag Bruno Cassirer, 1922.
- Della Rocca, Michael. “Spinoza and the Metaphysics of Scepticism.” *Mind* 116 (2007): 851-874.
- Della Rocca, Michael. “Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God.” *Philosophy and Phenomenological Research* 70. 1 (2005): 1-33.
- Descartes, René. *Œuvres de Descartes*. Edited by Charles Adam y Paul Tannery. 11 vols. Vrin, 1989 [abreviado: AT]
- Donagan, Alan. *Spinoza*. The University of Chicago Press, 1988.
- Doney, Willis. 1975. “Spinoza on Philosophical Skepticism.” *Spinoza: Essays in Interpretation*. Edited by M. Mandelbaum and E. Freeman, La Salle: Open Court Pub Co, 1975, 139-157.
- Funkenstein, Amos. *Theology and the Scientific Imagination*. Princeton University Press, 1986.
- Garrett, Aron. *Meaning in Spinoza's Method*. Cambridge University Press, 2003.
- Gueroult, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 1. Vol. Aubier, 1968.
- Gueroult, Martial. *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. Georg Olms, 1970.
- Gilson, Étienne. *Index scolastico-cartésien*. Vrin, 1979.
- Hubbeling, Hubertus G. *Spinoza's Methodology*. Van Gorcum, 1967.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften*. Edited by C. I. Gerhardt. 7 vols. Weidmannsche Buchhandlung, 1875.
- Marion, Jean-Luc. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Vrin, 2000.
- Marion, Jean-Luc. “Apories et origines de la théorie spinoziste de l'idée adéquate.” *Philosophique* 1 (1998): 207-239.
- Marshall, Eugene. *The Spiritual Automaton: Spinoza's Science of the Mind*. Oxford University Press, 2013.
- Mason, Robert. “Ignoring the Demon? Spinoza's Way with Doubt.” *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993): 545-564.
- Mason, Robert. *The God of Spinoza: A philosophical Study*. Cambridge University Press, 1997.
- Mehl, Édouard. *Descartes et la fabrique du monde. Le problème cosmologique de Copernic à Descartes*. PUF, 2019.
- Moreau, Pierre-François. *Problèmes du Spinozisme*. Vrin, 2006.
- Perler, Dominik. “Spinozas Antiskeptizismus.” *Zeitschrift für philosophische Forschung* 61 (2007): 1-26.
- Popkin, Richard H. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. University of California Press, 1979.

- Ritter, Joachim, K. Gründer y G. Gabriel (eds.). *Histörisches Wörterbuch der Philosophie*. 13 vols. Schwabe Verlag, 2007.
- Suárez, Francisco. *Disputaciones metafísicas*. 7 vols. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Editorial Gredos, 1962.
- Schliesser, Eric. "Angels and Philosophers: With a new Interpretation of Spinoza's Common Notions." *Proceedings of the Aristotelian Society* CXI. 3 (2011): 497-518.
- Spinoza. *Opera*. 4 vols. Edited by Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter Verlag, 1925 [abreviado: G].
- Steinberg, Diane. "Spinoza, Method, and Doubt." *History of Philosophy Quarterly* 10.3 (1993): 211-224.
- Walther, Manfred. *Metaphysik as Anti-Theologie: Die Philosophie Spinoza im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*. Felix Meiner Verlag, 1971.
- Williams, Bernard. *Descartes. The Project of Pure Enquiry*. Routledge, 1978.
- Wilson, Margaret Dauler. *Descartes*. New York: Routledge, 1978.