

EL METODO GEOMETRICO DE DESCARTES A SPINOZA

Por ENRICO DE ANGELIS

(Continuación)

II. La dimensión metafísica

1. *Las ideas y las causas*

Hasta aquí hemos hablado de las concepciones generales del método geométrico y aludido a los problemas y a las consecuencias de su aplicación. Entre otras cosas nos hemos referido al módulo analítico de las *Meditaciones*, que se puede retrotraer a relaciones entre las ideas y aquello que es su causa. Sobre estas relaciones nos parece oportuno volver, aunque sea con la mayor brevedad posible, porque entendemos que ofrecen la base lógica fundamental del método geométrico. Ellas también nos permiten, además, reconocer en qué medida el método geométrico de los mecanicistas fue distinto del de los escolásticos. Daremos luego algunas indicaciones sobre las concepciones de la idea y sus relaciones con la causa según Descartes y Spinoza, confrontándolas con algunas posiciones escolásticas de gran importancia histórica (1).

a) *En la Escolástica*

Los filósofos escolásticos emplean excepcionalmente para la verdad el término "idea"; sin embargo, usan muchos términos y muchas expresiones que pueden ser consideradas equivalentes a "idea". Tomás de Aquino la definía como "la forma ejemplar a imitación de la cual se hace algo" (2); pero se puede también entender la idea "como principio del conocimiento de eso mismo (de la cual es forma)"; "y en esta acepción se dice que las formas de las cosas cognoscibles están en el cognoscente" (3). La idea en esta segunda acepción se llama propiamente *ratio* (4). Aunque formulada con lenguaje aristotélico, esta doctrina de las ideas revela en sus caracteres fundamentales, su origen platónico (5). Tomás, (y con él los escolásticos en general) quiere referirse a las ideas

(1) Para una historia general cfr. J. BRUCKER, *Historia philosophica doctrinae de ideis qua tum veterum imprimis graecorum tum recentiorum philosophorum placita enarrantur*, Augustae Vindelicorum, 1728.

(2) *Sententiae*, 1. I. Disp. 36, qu. 2, art. I (en Gilson, *Index cit.*, Texto 222).

(3) *Summa Theologica*, I, 15, I (Gilson, *Index*, 220).

(4) *Summa Theologica*, I, 15, 3 (Gilson, *Index*, 221).

(5) Las fuentes de Tomás y Agustín cfr. *De Veritate*, III, I (respondeo dicendum) donde están citadas las *quaestiones* LXXXIII, de Agustín, qu. 46. La misma cita hace Suárez en un lugar análogo (disp. 24, vol. I, pág. 616).

presentes en Dios, ya sea como **esemplari** a los cuales Dios atiende al crear las cosas o como **principio** mediante los cuales las conoce. En ambos casos, pero especialmente en el primero, nos hallamos frente a una concepción finalística de la idea, puesto que "reconocer las ideas es lo mismo que reconocer que el mundo está hecho por un cierto arte y para un cierto fin". Pero el fin de las cosas no es otro que Dios. Por eso las ideas, a imitación de las cuales se hacen las cosas del mundo, no pueden reconocerse sino en la mente divina". (6) Las ideas de esta especie, (esto es las formas ejemplares), deben considerarse ideas con mayor propiedad de las de la otra especie (esto es la **rationes**), o para decirlo en el incisivo lenguaje tomístico "ipsum excogitatum (esto es la idea entendida como ejemplar) esto idea potius quam illud quo aliquid excogitatur (esto es la ratio)" (7). También Tomás atribuye al hombre el conocimiento de ideas, ya sea como **exemplaria** o como **rationes**. En este segundo sentido sostiene que la **ratio** es una imitación, por parte del hombre, de la esencia en realidad inimitable de Dios. Por otra parte Dios, que conoce plenamente la propia esencia infinita, conoce también estas varias imitaciones, ninguna de las cuales es la verdadera y propia **ratio** o idea de la creatura (8). Es justamente a esta última concepción tomista a la que Descartes parece referirse cuando, respondiendo a Hobbes, afirma haberse servido del término idea "puesto que éste era ya usado comúnmente por los filósofos para significar las formas de las percepciones de la mente divina" (9).

También Suárez (10) distingue entre la idea entendida como ejemplar y la idea entendida como concepto formal. Admite, sobre la base de Agustín, que el término "idea" se aplica por antonomasia a las ideas divinas, pero agrega: "adoptamos este término en sentido más general, y usaremos indiferentemente los términos ejemplar e idea". Para hablar con propiedad (esto es manteniéndose en los términos agustiniano-tomista), los ejemplares de las cosas y de las formas están sólo en el intelecto divino, porque sólo Dios, entre las causas que actúan **per intellectum**, puede ser causa de las sustancias y de las formas. Pero la misma doctrina es aplicable al hombre, si las ideas humanas son entendidas simplemente como análogas a las que tiene Dios. Por eso es posible también una teoría de las ideas humanas, que es la que nos interesa.

En el caso del conocimiento humano Suárez distingue un ejemplar externo de otro interno; el primero, es una imagen "oculis objecta", y está evidentemente en relación con la imaginación; el segundo, es una forma concebida por la mente. Empero, no se trata de la "**forma informans**" y constituyente de la cosa, sino de la **forma concepta** y extrínseca al efecto; a imitación de la cual se hace

(6) *Sententiae*, I, c.

(7) *Sententiae*, I, disp. 36, qu. 2, art. 2 (Gilson, *Index*, 223).

(8) *Sententiae*, art. 2.

(9) AT, VII, 181.

(10) Todo lo que a continuación se dice está basado en las disputaciones 24, sec. I y 25, sec. I. Cfr. E. ELOURDUY, *El concepto objetivo en Suárez*.

el efecto en base a la intención del agente. "El ejemplar interno no es un concepto objetivo, sino un concepto formal, que el artífice se forma de la cosa que decide hacer". "Pero aquí surge un importante problema: de qué modo se entiende que la idea está en el intelecto, si subjetiva o formalmente, o bien, sólo objetivamente. Se dice que está subjetivamente aquello que adhiere al intelecto y lo informa, ya sea efectivamente adhiriéndosele, como en las creaturas, ya sea según nuestro modo de entender; aunque estándolo en realidad mediante la propia entidad, como en Dios. En cambio se atribuye objetivamente el ser a aquello que es conocido, o sea, que es ofrecido en acto a la mente". Sostener que la idea es un concepto objetivo equivale a decir, según Suárez, "que ella es la cosa misma (si se hace a través de un arte) tal como existe objetivamente en la mente del artífice". Se trataba de una opinión que Suárez hallaba expresada en Santo Tomás, Scoto, Occam, y algunos discípulos menores de éstos. "Por consiguiente, según tales opiniones, se dice que las ideas de las creaturas en Dios no son algo increado, sino sólo las creaturas mismas en su ser conocido, o bien, ofrecido al intelecto divino según el ser, por lo menos posible, de sus esencias; en efecto, intuyéndolas las produce *in re*, así como las tiene objetivamente presentes. Y lo mismo se dice proporcionalmente del ejemplar que tiene el artífice humano". Suárez discute y combate largamente tales opiniones. Recordemos la conclusión de su argumento: "la cosa misma concebida directamente no se puede decir, con propiedad, ejemplar. En efecto, si la cosa (concebida directamente) es la misma que debe ser hecha y totalmente la misma en su individualidad, no es ella la que dirige, sino es a ella a quien se dirige la acción mediante la ejemplar. Ni se propone tampoco como cosa a imitar, sino para hacer. Y la acción ha de dirigirse, para que esto se realice correctamente, mediante la ejemplar concebida por la mente. Pero si la cosa concebida es distinta (de aquella a realizar) tal como es creada en el artífice la imagen externa o algo semejante, tal cosa, (concebida), no es por sí necesaria para la operación del arte que se ejecuta mediante la ejemplar; en efecto, mejor se hará a través de la concepción propia e inmediata de la cosa misma, a hacer mediante el arte. Luego, el soporte externo, por así decirlo, ofrecido a la mente, no es ejemplar propio o por sí, sino es casi materia remota, o sea, un objeto que ayuda a formar un cierto ejemplar imperfecto".

Nos parece notoria la ambivalencia de la posición de Suárez. Por una parte afirma la inmediatez del conocimiento, de un modo muy enérgico, sosteniendo que la idea *inest intellectui* y lo informa *per veram inhaerentiam*; lo cual podía agradar mucho a Descartes. Por otra parte, Suárez da un paso decisivo contra la inmediatez del conocimiento, sustrayendo la idea del inmediato nexa con lo ideado. Pero este segundo tratamiento puede ser apreciado más completamente si se piensa que subraya la concepción suareciana de la idea (= ejemplar interno) como forma concebida por la mente y liberada, por esto, de la referencia pasiva a la cosa ideada; y también esto podía agradar a Descartes (11).

(11) Cf. GILSON, *L'innéisme cartésien et la théologie*, en "Études sur le rôle", cit.

Si a propósito de la concepción general de la idea se pueden hallar muchas afinidades entre Descartes y Suárez —o de todos modos si a tal propósito una confrontación con el pensamiento suareciano puede ayudar a comprender el cartesiano—, la situación es muy distinta para el concepto “causa de la idea”. Suárez habla, en verdad, de una causa ejemplar que impide constituir un **peculiare genus** de la causa suficiente (12). Pero no es directamente a la idea a lo que aplica el concepto de causa. Decir que una idea es causa ejemplar, quiere decir que el hombre ha actuado para realizar esto de lo cual tenía la idea. Pero de ésta no se dice que sea causa del actuar. Por el contrario, la idea “no es algo conocido objetivo y directamente, de modo tal que en ella, en primer lugar y por sí, consiste el fundamento de la causa ejemplar”. Suárez nunca ha insertado la idea en una relación causal que le confiera directamente, ni la función de causa ni la función de efecto (13).

Hasta aquí hemos hablado del ejemplar interno y hemos visto que está ligado a la doctrina del arte, a la vez que no se lo puede considerar principio del conocimiento de las cosas que están fuera de nosotros. En cambio, tal principio es indagado en parte en el ejemplar externo, sobre todo, en la especie inteligible. Ahora pasa al primer plano la referencia pasiva a lo ideado. Tal pasividad se mantiene en Descartes (14), pero, aunque el ejemplar externo, que la especie inteligible implica, es una valoración positiva del conocimiento sensible, con un espíritu totalmente extraño al cartesianismo (15).

b) *Descartes*

Es bajo la perspectiva del dualismo como han sido vistas las características de la idea cartesiana, (16) las cuales fueron enunciadas únicamente con referencia a la **res cogitans**, excluyéndose de ellas los sentidos. En efecto, Descartes desarrolló su doctrina de las ideas en las primeras cinco **Meditaciones**, esto es, cuando (para decirlo con Gassendi), él se considera sólo como alma y aún no ha demostrado la existencia del cuerpo. Primera característica de la idea (como

(12) *Disp.* 25, sec. I.

(13) *Disp.* 30, sec. II, art. 32.

(14) Vid. *Regla* IV (AT, X, 376) y XII (AT, X, 415 sg.), *carta a Mesland*, 2 de mayo de 1644 (AT, IV, 113 sg.), *a Regius*, mayo de 1644 (AT, III, 372), *Las pasiones del alma*, I, 17, 19, 20. Cfr. GUEROUULT, *Descartes*, cit., vol. I, pág. 214 sg., J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, París 1945, pág. 45 sg. y 49.

(15) Empero, fue característico en la doctrina de la especie inteligible, que el cartesiano Tobía Andrea buscara hallar los precedentes, en la concepción que de la idea había tenido su maestro; cfr. *Assertio*, cit., vol. I, págs. 410-442 y 514 sg., especialmente vol. II, pág. 413. Fuentes principales de Tobía Andrea: SUÁREZ, *disp.* 30, sec. II, art. 32; CONIMERICENSES, *De anima*, IV, 5, qu. 3, art. 2, y ZABARELLA, *De anima*, III, 3. Cfr. con lo que escribe Descartes contra las *species intentionales*, en la sexta respuesta, AT, VII, 437.

(16) Sobre la idea y la causalidad en Descartes cfr. GILSON, *Comentario al Discours*, cit. indicaciones *sub vocibus* en el índice por materias; GUEROUULT, *Descartes*, cit. vol. I, c. 5; IVON BELAVAL, *Leibnitz, Critique de Descartes*, París, 1960, págs. 431-449.

en general de la gnoseología) cartesiana es la inmediatez. "Con el nombre de pensamiento comprendo todo aquello que está de tal manera en nosotros, que tenemos su conocimiento inmediato... Con el nombre de idea entiendo aquella forma de cada uno de nuestros pensamientos por la percepción inmediata de la cual tenemos conciencia de estos mismos pensamientos... Y así, no denomino idea exclusivamente las imágenes que aparecen en la fantasía; por el contrario, no les aplico ese nombre en cuanto ellas se dan en la fantasía corpórea, es decir, en cuanto aparecen en alguna parte del cerebro; sino tan sólo en cuanto informan al espíritu mismo que radica en aquella parte del cerebro" (17). "Doy el nombre de idea a todo aquello que es concebido inmediatamente por la mente" (18). La idea es, pues, inmediata; Descartes la considera como principio del conocimiento y abandona, en cambio, la concepción de la idea como ejemplar, a imitación de la cual las cosas se hacen. La idea es estudiada separadamente de la realidad a la que debería referirse. "Algunos de mis pensamientos son como imágenes de las cosas y a ellas solas conviene propiamente el nombre de idea, como cuando piensa un hombre, o una quimera, o el cielo, o un ángel, o Dios... Por lo que respecta a las ideas considerándolas solamente en sí mismas, sin que yo las refiera a otra cosa, no pueden propiamente ser falsas. En efecto, sea que yo imagine una cabra o una quimera, no es menos cierto que imagino tanto la una como la otra". El error está, pues, no en las ideas, sino en los juicios. "El error principal y más frecuente en el cual se puede reincidir, consiste en que yo juzgue las ideas, que están en mí, como semejantes o conformes a las cosas puestas fuera de mí; en efecto, si considerase las ideas mismas como ciertos modos de mi pensamiento, y no las refiriese a alguna otra cosa, es, sobre manera difícil que pudiera darme algún motivo de error" (19).

La célebre tripartición de las ideas en innatas, adventicias y ficticias, es el coronamiento de esta doctrina. Discutiendo el origen de las ideas adventicias, esto es, de las que provienen del exterior (naturalmente, a través de los sentidos), Descartes acumula argumentos que sustentan su dualismo, negando que exista algún criterio válido para juzgar si aquellas ideas son realmente semejantes a los objetos puestos fuera del sujeto cognoscente. El criterio de verdad de la idea será buscado, pues, en el plano de una realidad no sensorial. En efecto, "se me presenta otra vía para buscar si, entre las cosas de las que tengo en mí ideas, no hay algunas que existan fuera de mí. Es decir, en cuanto estas ideas son solamente ciertas maneras de pensar [piénsese en la "forma concebida por la mente", del tomismo], yo no reconozco entre ellas ninguna desigualdad, y todas parecen proceder de mí de una misma manera, pero, en cuanto unas representan una cosa, y otras otra distinta, es evidente que ellas son diferentes entre sí. Porque, en efecto, las que me representan sustancias son, sin duda, algo más y contienen en sí (por así decirlo) mayor realidad

(17) *Razones*, def. I, y 2 (AT, VII, 160 sg.).

(18) *Terceras objeciones y respuestas*, n. 5, AT, VII, 181.

(19) *Id.*, AT, VII, 37; Tilgher, págs. 39-40.

objetiva, (xxx) que las que me representan solamente modos o accidentes. Por otra parte, la idea por la cual concibe un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador de todas las cosas que existen fuera de él, esta idea, digo, tiene ciertamente en sí más realidad objetiva que aquellas con que me represento las sustancias finitas" (20). Este es el fundamento del cual se sirve Descartes para proceder a su primera demostración de la existencia de Dios. Aquella especie de idea que los escolásticos, como hemos visto, llamaban forma concebida por la mente (Santo Tomás) o ejemplar interno (Suárez) debe asumir otra estructura para que Descartes pueda utilizarla para sus fines. Como simples maneras de pensar, esto es como "formas concebidas por la mente", las ideas no se diferencian. Sí, en cambio, cuando son concebidas a la manera de los seres a los cuales se refieren y por lo tanto también ellas dotadas de mayor o menor perfección de acuerdo con aquellos. O sea, (como expresa, en síntesis, el traductor francés, en el lugar indicado por xxx), las ideas se diferencian en cuanto participan "por representación en un número mayor de grados de ser y de perfección". La estructura de la idea está calcada sobre la de ser y precisamente será esta concepción de la idea como ente, sobre la que Descartes se basará, como veremos, para responder a las objeciones formuladas por Caterus a la noción de "causa de la idea". Establecida la diversidad de las ideas, falta demostrar toda la que sus objetos ideados, "y en primer lugar a Dios", existen. Para tal fin, Descartes recurre al principio de causa. "Es una cosa manifiesta por luz natural, que debe existir por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total cuanta hay en su efecto, porque, ¿de dónde podrá tomar el efecto su realidad, sino de la propia causa? Y, ¿cómo esta causa podría comunicársela si no la tuviera en sí misma? Si Descartes se hubiera limitado a aplicar este razonamiento a las causas agentes en el mundo físico, ningún escolástico lo hubiera objetado. Pero Descartes pone en relación causal la idea y su ideado: "ahora bien, para que una idea contenga una cierta realidad objetiva en mayor medida que otra, deberá, sin duda, recibirla de alguna causa en la cual resida, por lo menos, tanta realidad formal como realidad objetiva contiene esta idea" (21).

Esta relación causal se complica, puesto que Descartes pone en relación causal no sólo la idea con lo ideado, sino también las ideas entre sí. Sin embargo, este segundo aspecto no es acentuado, dado que constituía un obstáculo y no una ayuda para demostrar la existencia de Dios: "Y aunque puede acaecer que una idea dé nacimiento a otra, este proceso, no puede, sin embargo, seguir hasta el infinito, pues finalmente necesita llegar a una idea primera, cuya causa sea como un modelo o un original, en la cual está contenida formalmente y de hecho, toda la realidad o perfección que se halla sólo objetivamente o por representación en esas ideas. De tal modo que la luz natural me hace conocer evidentemente que las ideas están en mí como cuadros o imágenes, que pueden,

(20) *ivi*, pág. 42 sg. Cfr. *Razones*, def. 3 y 4.

(21) *ivi*, pág. 44.

en verdad, disminuir fácilmente la perfección de las cosas de las cuales han sido extraídas, pero que no pueden nunca contener nada mayor o más perfecto" (22)..

El concepto de causa eficiente entraba como elemento fundamental en la doctrina de las ideas; Descartes insertaba la idea en un proceso causal asignándole una parte protagónica, no la de simple espectadora. No es extraño que el escolástico Caterus, formulando las primeras objeciones a las **Meditaciones**, haya criticado, en primer lugar, precisamente el concepto de "causa de la idea" en torno del cual, como ya hemos advertido, gira la metafísica cartesiana. La idea, recuerda Caterus, es la cosa pensada en cuanto está objetivamente en el intelecto. La realidad objetiva de la idea es una pura denominación exterior, que no agrega nada de realidad a la cosa; por ello la idea no es algo en acto. "Pero la influencia de una causa es real y actual; lo que no es en acto no puede recibir esta influencia ni proceder de ninguna causa verdadera, ni mucho menos requerirla. Por lo tanto tengo ideas, pero no soy causa de estas ideas; y mucho menos de que haya una mayor que yo, e infinita". ¿Por qué, entonces, una idea contiene más realidad objetiva que otra? La respuesta que intenta dar Caterus se divide en dos partes, que nos parecen más fácilmente comprensibles, si a nuestra vez dividimos la definición tomística de la idea en "forma" y "concebida por la mente"; y a esta definición, así analizada, reconducimos la respuesta del objetante escolástico. Este insiste primeramente sobre la idea como **forma** (eterna): la forma de un triángulo "es verdad eterna y no requiere causa. Un barco es un barco y no otra cosa; David es David y no Edipo". Pero luego pone el acento sobre el hecho de que esa forma es **concebida por la mente** y agrega: "Si todavía insistis a fin de que yo de una razón [de por qué una idea contiene más realidad objetiva que otra] os diré que ello depende de la imperfección de nuestro intelecto, que no es infinito; no pudiendo con una sola percepción abarcar lo universal, que es un todo unido y simultáneo, lo divide y así concibe gradualmente, o bien, como se dice en la Escuela, inadecuadamente, lo que no podría aprehender en su totalidad". La idea bien puede ser considerada una nada, en el sentido de que no existe en acto y, por lo tanto, no tiene causa. Pero si se la quiere asimilar al ente de razón, entonces ella es algo real, y diversamente concebida. "Y, sin embargo, porque ella simplemente es concebida y no en acto, puede muy bien ser concebida, pero no ser causada, es decir, puesta fuera de mi intelecto". (23). Enteramente fiel a la tradición tomista, Caterus concebía la causalidad según una perspectiva exclusivamente física. Descartes había elaborado, sin duda, elementos de pensamiento escolástico, pero había llegado a posiciones inconciliables con la escolástica.

Descartes se defiende subrayando una concepción, ya expresada en la Tercera Meditación, de la idea como ente: "Por imperfecta que sea esta manera de ser, según la cual una cosa es objetivamente, es decir, por representación en el intelecto mediante su idea, no puede decirse, ciertamente, que esta manera

(22) *ivi*, pág. 45.

(23) *Primera objeción*, AT, VII, 92-94.

idea nula, ni en consecuencia, que esta idea provenga de la nada", (24). "Tal manera de ser es, en verdad, mucho más imperfecta que aquella por la cual las cosas existen fuera del intelecto; sin embargo, no es una pura nada" (25). Descartes justificaba así su referencia de la participación en diversos grados de ser y de causalidad a la idea; y en esta concepción se expresa no el tomista, sino el agustiniano.

c) *De Descartes a Spinoza*

Los elementos de contacto entre el cartesianismo y la escolástica fueron subrayados (cuando se encontraban-supuestos, cuando no se encontraban) un poco por todos los cartesianos. Heereboord es, tal vez, quien ha hallado más sinónimos para el término idea: "aspectus, species in intellectu existens et ad solam rationem pertinens, rationes, exemplaria (quia autem res extra Deum a Deo ad Ideas divinas efficiuntur), rationes in Deo cognoscendi res (sunt enim eadem cum essentia divina, in que Deus omnia cognoscit), rerum notiones, conceptus, similitudines, imagines, simulachra, formae (quia intellectum divinum quasi informant), rationes seminales rerum (quia in ideis, tanquam in seminibus, occulta quasi sunt et inclusa)" etc. Aparte de la abundancia de los términos, Heereboord no ha abandonado, en sustancia, la perspectiva tomista. (26).

Pero nos interesa hablar de Clauberg, tan importante por su aproximación al espinocismo y, en general, mucho más, por su contribución a la doctrina que aquí examinamos. Con gran erudición y agudeza, retomando motivos escotistas, Clauberg ha querido dar fuerza a la tesis cartesiana de la realidad de la idea, que vimos decididamente impugnada por Caterus. (27).

Habíamos advertido ya que Descartes establecía una relación causal tanto entre idea e ideado como entre las ideas mismas. Pero también advertimos que había subrayado la primera de estas relaciones, no la segunda. En efecto, Descartes estaba interesado sobre todo en la cuestión del pasaje de la esencia a la existencia, para poder demostrar la existencia de Dios. El texto de la Tercera Meditación, citado por nosotros anteriormente, en el cual Descartes niega que la relación causal entre las ideas pueda proseguir al infinito, es comentada por Clauberg del siguiente modo: "Si bien es posible que un pensamiento pueda nacer de otro, así como un retrato de César es copiado de otra imagen suya, sin embargo, puesto que advierto que mi mente es finita y no hablo de

(24) *Terceras meditaciones*, AT, VII, 41.

(25) *Primeras respuestas*, AT, VII, 103.

(26) Disp. II, 31, par. 2; cfr. 32, 33, 34, 35. Fuentes de Heereboord: TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, 15, 2 *in corpore responsionis*; MARTINO MEURISSE, *Metaphysica scotista*, cap. "de ideis"; FITANUS SOLO, *Exercitationes metaphysicae*, I, II, tract. 6; AGNELLUS, I, II, "de ideis". cap. 7; AMESIUS, *Medulla theologica*, I, I, c. 7, th. 15, 16, 17, 23.

(27) JOHANN CLAUBERG, *Exercitatio 15 in Opera*, pág. 617 sg. Fuentes: ZABARELLA, *De visu*, I, I, c. 7, y FRANCESCO PICCOLAMINI, *De sensu visus*, c. 9. A través de Zabarella, Clauberg retomaba motivos escotistas.

otros pensamientos, sino de aquellos que reconozco en ella, no puede darse aquí progreso al infinito, antes bien se llega al fin necesariamente, se alcanza algún pensamiento primero, cuya causa ejemplar es como un arquetipo en el cual está originariamente contenida toda realidad, que en el pensamiento sólo está contenida representativamente, o sea, como en imagen: así también aquella imagen de César nos conduce finalmente a César mismo, emperador de los romanos". (28). Cuando hablaba de la causa de las ideas, Descartes se refería evidentemente a una especie de causa análoga a la causa eficiente (como se lee en la Tercera Meditación y confirman las primeras objeciones y respuestas). Con todo, respondiendo precisamente a Caterus, Descartes sostenía que en las causas entendidas con propiedad, esto es, físicas, no se puede excluir el proceso al infinito. (29). ¿Cómo evitar tal contradicción?, se preguntaba Clauberg (30). Intentaba una primera respuesta, sosteniendo que no hay contradicción, puesto que las causas eficientes y las ideas son muy diversas entre sí. Añadía una segunda respuesta, dada por "un amigo suyo", que resume con estas palabras: "Mis obras en cuanto ideas, son hechas por mí, que soy finito; las obras de Dios, provienen de Dios, que es infinito; por ello niego que en las primeras haya proceso al infinito; pero en las segundas es muy distinto". (31). Esta segunda respuesta se aproximaba mucho a lo que Descartes exponía en una carta a Mesland. (32), que fue publicada por Clerselier en el primer volumen de su colección del epistolario cartesiano. Probablemente Clauberg no conocía aquella carta, de otro modo, escrupuloso como era, la habría recordado (33).

En su demostración geométrica de los *Principios*, Spinoza ilustra la relación entre la idea e ideado con el mismo ejemplo usado ya por Clauberg (y, con anterioridad, bosquejado por Descartes): "El mismo concepto también se puede explicar claramente con el ejemplo de un retrato (supongamos) de un príncipe: en efecto, si atendemos sólo a los materiales del retrato mismo, no hallaremos entre él y otros retratos diversidad alguna que nos compulse a buscar causa diferentes; antes bien, nada nos impedirá pensar que él es copiado de otro retrato, y éste, nuevamente de otro, y así al infinito; en efecto, nos damos cuenta sin más, que para delinearlo no se requiere causa alguna. Pero si atendemos a la imagen en cuanto imagen, estaremos de pronto compulsados a buscar la causa primera que contenga formal o eminentemente lo que la imagen contiene representativamente". (34). O sea, una idea (imagen) es causa (efi-

(28) *Paraphrasis in meditationes*, 3ª meditación, par. 106, en *Opera*, pág. 397; cfr. *Exercitatio*, VIII, *Opera*, 609 sg.

(29) AT, VII, 106 sg., 108 sg.

(30) *Exercitatio*, 18, *Opera*, 626 sg.

(31) l. c., par. 9, pág. 627.

(32) Leyden, 2 de mayo de 1644, AT, IV, 112 sg.

(33) El primer volumen del epistolario cartesiano apareció en París, editado por Clerselier, el año de 1657; por lo tanto, la *exercitatio* 18, no deberá ser posterior a aquel año.

(34) I., ass. 9, cfr. carta 40, en *Opera*, IV, pág. 198 sg. En realidad Spinoza da dos ejemplos; pero también el otro que por razones de brevedad no repetimos, ya se hallaba en la obra de Clauberg, ex. 18, par. 5, *Opera*, 626.

ciente) de otra y así hasta el infinito; pero la causa formal de la idea está en lo ideado. No es necesario explicar que la argumentación cartesiana ya quedaba modificada. En la *Ética* no se tratará más de simples modificaciones, sino, de otra dirección del pensamiento muy diferente.

d) *Spinoza*

Spinoza sostiene, en la *Ética*, una doctrina de las ideas que se diferencia tanto de la cartesiana como de algunas posiciones asumidas por él mismo en el *Breve tratado*, que es la primera de las obras que nos ha legado. En ella, Spinoza había sostenido que “el concebir es un puro y simple padecer, es decir, nuestra alma es modificada en tal forma que le permite recibir modos del pensamiento que antes no poseía” (II, 15, par. 5). En otras palabras, el conocer es un simple padecer, en el sentido de que es “un apereibir la esencia y la existencia de la cosa en el alma, de suerte que no somos nunca nosotros los que afirmamos o negamos algo de la cosa, sino la cosa misma la que afirma o niega algo de sí en nosotros”. (II, 16, par. 5). Esta pasividad del conocimiento está expresada en términos más radicales que los usados por Descartes y, tal vez, sea el caso de pensar en una derivación de su pensamiento a partir de motivos neoplatónicos; de todos modos, se trata de una posición muy próxima a la de quien, como Descartes, sostenía que el objeto ideado es causa formal de la idea. Pero ya en el *Breve tratado* se lee que la verdad es solamente un modo del pensamiento y por ello es aprehendida en la interioridad del pensamiento, sin salir de él, esto es, sin recurrir a la “prueba sensible para confrontar la idea con lo ideado” (II, 15 y 16).

En la *Enmendación* el problema de la relación idea-ideado ha alcanzado ya su solución final: “la idea se comporta objetivamente del mismo modo en que su ideado se comporta realmente. Por lo tanto, si en la naturaleza hubiese algo que no tuviera ninguna relación con otra cosa (en nota: “tener relación con otra cosa significa ser producido por otra o producir otra, aunque le correspondiese una esencia objetiva, que debería convenir completamente con la formal, tampoco ella tendría relación alguna con otras ideas, es decir, no podremos (conocer) ni concluir nada de ella; y viceversa, aquellas cosas que tienen relación con otras, como la tienen todas las que existen en la naturaleza, serán conocidas y también sus esencias objetivas guardarán la misma relación, es decir, de ellas se deducirán otras ideas, que, a su vez, estarán en relación con otras”.⁽³⁵⁾). Es decir, las relaciones causales entre ideas son paralelas a las existentes entre las cosas correspondientes a las ideas; una idea es causa de otra así como una cosa es causa de otra. Así, idea y cosa nos interesan sólo en cuanto están insertas en una relación causal.

(35) Par. 41 (las palabras entre < > son un agregado que Gebhardt ha sacado de la edición holandesa de las obras póstumas [*Nagelate Schriften*] espinocianas, aparecida contemporáneamente con aquella latina).

Se advierte que Spinoza no habla de una interrelación causal que comunique idea e ideado, antes bien, sostiene que la forma del verdadero pensamiento debe recidir propiamente en el pensamiento mismo, sin relación con otros; ni reconocer el objeto como causa, sino que debe depender de la misma potencia y naturaleza del intelecto" (pár. 71). Es, pues, "cierto que la verdadera idea se distingue de la falsa, no sólo por una denominación extrínseca, sino sobre todo por una intrínseca" (pár. 69).

En la *Ética*, la misma problemática se inserta en un cuadro más complejo. Se profundiza el paralelismo de las series de las causas. Para las cosas físicas Spinoza escribe: "Todo lo que es singular, o sea, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni estar determinada a obrar, si no es determinada a existir y a actuar por otra causa, también ella sea finita y de existencia determinada; y, nuevamente, tampoco esta causa puede existir ni estar determinada a actuar, si no es determinada a existir y a actuar por otra causa, también ella finita y de existencia determinada, y así al infinito" (E, I, 28). Los términos 'existir' y 'actuar' revelan que en la proposición citada, Spinoza, se refiere a las cosas físicas (modos de la extensión). Pero el mismo módulo vale para las ideas; en efecto, "la idea de una cosa singular existente en acto tiene por causa a Dios, no en cuanto es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por otra idea de una cosa singular existente en acto, idea de la cual Dios es también causa, en cuanto afectado por una tercera, y así al infinito" (E, II, 9). Hay, pues, un proceso al infinito también en el interior de la idea, así como hay uno en el interior de las causas eficientes físicas; la idea no remite al ideado como a su causa; "el ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto considerado como cosa pensante y no en cuanto se explica a través de otro atributo. Es decir, las ideas tanto de los atributos de Dios como de las cosas singulares, reconocen como causa eficiente no de sus ideados, es decir, no las cosas concebidas, sino Dios mismo, en cuanto cosa pensante". (E, II, 5). Esta independencia del ideado no permitía, obviamente, que la idea verdadera, esto es, adecuada, fuese considerada tal en base (por así decirlo) a su cotejo con lo ideado. La idea, según Spinoza, es "un concepto de la mente, que la mente forma porque es una cosa pensante". Y explica: "digo más bien concepto que percepción, porque con el nombre de percepción se indica más bien que la mente padece por parte del objeto, pero con el nombre de concepto se expresa una acción de la mente". Y, "por idea adecuada, entiendo una idea que, en cuanto es considerada en sí misma, sin relación con objeto, posee todas las propiedades, o sea, denominaciones, intrínsecas a la idea verdadera. Digo intrínsecas, para excluir las extrínsecas, esto es, la conveniencia de la idea con su ideado" (E, II, def. 3 y 4). Ahora "la idea verdadera debe convenir con su ideado" (I, ax. 6). ¿Qué garantizará esta "conveniencia"? La garantía introducida por Spinoza no es de orden lógico ni psicológico, sino metafísico, con la célebre proposición **ordo et connexio idearum ídem est, ac ordo et connexio rerum** (II, 7). En efecto, tanto el atributo de la extensión (en el cual están comprendidas las cosas físicas) como del pensamiento (en el cual están comprendidas las ideas) expresan una mis-

ma e idéntica realidad: Dios. "En consecuencia, la sustancia pensante y la sustancia extensa son una y la misma sustancia, que es comprendida ora bajo éste ora bajo aquél atributo. Así también un modo de la extensión y la idea de ese modo, son una y la misma cosa, pero expresada de dos maneras distintas. Por ejemplo, sea un círculo existente cuya idea esté en Dios; el círculo mismo es como modo de la extensión; su idea, es como modo del pensamiento. Estos modos son una sola y la misma cosa, expresada a través de diferentes atributos. "Y por ello, ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión, ya bajo el atributo del pensamiento, o bajo otro atributo cualquiera, hallaremos un mismo orden o una misma conexión de causas, o sea, que suceden las mismas cosas". Puesto que todo atributo se concibe de por sí (luego, los modos de cada atributo implican el concepto de su atributo y no de otro), "a fin de que las cosas sean consideradas como modos del pensamiento, debemos explicar el orden de toda la naturaleza o bien, la conexión de las causas, sólo por medio del atributo del pensamiento; y en cuanto son consideradas como modos de la extensión, el orden de la naturaleza debe ser explicado sólo por medio del atributo de la extensión; y de la misma forma entiendo a los otros atributos. Por ello es realmente Dios la causa de las cosas como son en sí, en cuanto él consta de infinitos atributos" (E, II, 7 escolio). El rechazo de una relación causal entre idea e ideado está, pues, fundada sobre una base metafísica. (36).

Diferentes concepciones de la causalidad

Pasemos ahora a examinar diferencias y afinidades en las concepciones de la causalidad, según Descartes, Spinoza y los escolásticos. Habíamos dicho, ya hablando de Caterus, que éste concebía la causalidad desde una perspectiva exclusivamente física.

En la segunda escolástica, sin embargo, advertimos la tendencia a distinguir una consideración metafísica de la causalidad de una consideración física. Suárez subrayó con energía esta distinción, reivindicando para el metafísico el tratamiento de las causas. El físico tiene razón (sostenía) en interesarse por la causalidad *secundum materiam*, pero también es razonable considerar la causalidad con abstracción de toda materia, y esta consideración compete al metafísico (37). Así, dando el ejemplo de la demostración matemática (que aquí nos parece oportuno recordar ya que estamos hablando justamente del método matemático), Suárez sostiene que en ella no se demuestra por causa física y en consecuencia ni por causa material ni por causa formal. No por

(36) Agregamos, aunque sabido, que querer sacar rigurosamente las consecuencias de cuanto escribe Spinoza para conocer las cosas en cuanto son en sí, deberíamos conocer las modificaciones en los infinitos atributos, pero ya que esto no es posible, de toda cosa conocemos sólo dos "expresiones", es decir, el modo del pensamiento y el modo de la extensión.

(37) Disp. 12, introducción.

la primera, porque la matemática abstrae de la materia; ni por la segunda porque es correlativa de la primera. Análoga exclusión debe hacerse de la causa eficiente y final. Con todo, también la matemática demuestra por causa. "Pero sobre tal causa deben hacerse distinciones: una actúa en la realidad (**est realis per proprium influxum**), se refiere a la existencia, y verdaderamente no interviene en las demostraciones matemáticas... otra se refiere al conocimiento y se llama más bien **ratio**; ésta basta para la demostración **a priori**, como se manifiesta cuando demostramos un atributo divino por medio de otro. Y así, la matemática demuestra por causa como cuando, mediante la definición del triángulo, demuestra algo de éste o de aquél triángulo" (38). Verdad es que, como como habíamos dicho, entre la causa ejemplar de Suárez y la causalidad, en la cual Descartes inserta la idea, hay una diferencia muy notable; también es cierto (agreguemos) que esta distinción suareciana entre causa metafísica y causa física siempre resulta insuficiente, si se la considera desde el punto de vista cartesiano. Sin embargo, se advirtió que ya en la segunda escolástica se había iniciado un proceso de desarrollo de las concepciones tomistas de la causalidad.

Es evidente que, la relación subsistente, según Descartes, entre idea e ideado, no es explicable mediante una causalidad física. Pero ella es algo más que la causalidad metafísica suareciana, porque se establece entre dos entes y no entre un ente y un atributo ni entre un concepto y una propiedad, como hemos visto en los ejemplos de Suárez (ni entre un ente y una denominación externa, según la crítica de Caterus); en efecto, como ya hemos advertido, la idea es, según Descartes, una manera de ser, vale decir (como resultado del contexto) siempre un ente, por deficiente que sea.

Pero la distancia que separa a Suárez de Descartes no es inferior a la que separa a este último de Spinoza. Hemos visto asimismo que, según Descartes, la idea depende como efecto de lo ideado, el cual contiene en sí formalmente, todo lo que la idea contiene en sí objetivamente. De lo formal a lo objetivo hay un salto cualitativo, al cual Descartes nos remite para poder demostrar, en primer lugar, la existencia de Dios y luego, la de las cosas materiales. En otros términos, tenemos un pasaje de la esencia a la existencia, que ocurre mediante una causalidad no física, sino metafísica (como podremos decir con terminología suareciana, confiando que la comodidad nos excuse del uso arbitrario). Esta causa metafísica, que actúa en el interior de la **res cogitans** (en efecto, hemos visto que, según Descartes, una idea puede ser causa de otra) y que liga la **res cogitans** a la **res extensa** (porque los cuerpos son la causa formal de aquello que la idea contiene objetivamente) es cualitativamente diversa de la causa física; es decir, las leyes que en el sistema cartesiano regulan la **res cogitans** no son idénticas a las reguladoras de la **res extensa**. Pensamos,

(38) *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, pospuesto a las *Disputationes metaphysicas* (páginas sin numerar); 1. III, c. 2, qu. I.

por supuesto, en el nexa entre las ideas de las cosas corpóreas, que están en mí, y la existencia de aquellas cosas mismas, esto es, en otras palabras, en el nexa alma-cuerpo. En este nexa, se ponen en relación mediante el principio de causa, el pensamiento y la extensión. Pero tal nexa causal es cualitativamente diverso de la física entre dos cuerpos. **Res cogitans** y **res extensa** permanecen siempre distintas; la extensión no es necesaria al pensamiento ni éste a aquélla. Descartes en la **Tercera Meditación** ha querido demostrar que las ideas de cosas extensas son posibles también aun cuando ninguno de sus seres ideados existan. Pero nosotros observamos, a pesar de que Descartes no lo ha dicho, que el esquema en base al cual se explican los nexos causales (físicos) que hay entre la **res extensae**, esto es, entre los cuerpos estudiados por la mecánica cartesiana, es idéntico al esquema según el cual se establecen los nexos causales (metafísicos) que intercomunican extensión y pensamiento. O sea, la causalidad metafísica no es idéntica a la causalidad física.

Ahora bien, si en el interior de la **res cogitans** es seguramente válido el nexa de causa, éste no sólo es diverso de la causa física, sino que se establece esencialmente en la relación entre pensamiento y extensión, entre idea e ideado; en efecto, hemos visto cuán fugazmente Descartes alude la causalidad metafísica exclusivamente en el interior de la **res cogitans** (esto es, a las ideas causa de otras ideas). Las cosas extensas pueden estar en relación de causa-efecto (movimiento) sin que el alma intervenga y sin que el nexa mismo actúe sobre el alma. Pero el pensamiento (alma) está totalmente dirigido, en su causalidad, hacia la extensión —ya sea para reconocerla como causa de las ideas de cosas extensas, ya sea para intervenir sobre ella, en virtud del libre arbitrio que Descartes, como buen católico, ha atribuido al alma humana.

En cambio, según Spinoza, los dos atributos no interfieren nunca, y causa de la idea, no es lo ideado, sino otra idea. Es decir, Spinoza ha extendido al atributo del pensamiento la estructura causal que ya Descartes había reconocido al atributo de la extensión; pero al no ser más admitida la interacción entre los dos atributos, el principio de causa no tiene ya la ambigüedad que tenía en el cartesianismo.

Conclusión

En conclusión, nos parece por lo expuesto, que las diferencias entre el método geométrico de los mecanicistas y el tradicional, son más de orden gnoseológico-metafísico que técnico-formal. En efecto, por análisis y síntesis se entendía en ambos casos más o menos la misma cosa; y, agreguemos, que comprobaríamos un predominio de las analogías sobre las diferencias, si examináramos los planteos formulados de un problema técnico más particular, bien que importantísimo, como el de la definición. Pero en el modo de entender las relaciones análisis-síntesis, los criterios de aplicabilidad de estas técnicas, los

resultados que de ellas pueden esperarse y otras derivaciones, es donde surgen las diferencias —diferencias que tienen por base ciertos modos de entender el pensamiento, el ser y sus relaciones, además de sus instrumentos científicos más importantes, como el principio de causa. El método geométrico de la *Ética* de Spinoza y, por ejemplo, del *Euclides metaphysicus*, de Thomas White, puede no representar, en las dos aplicaciones, diferencias técnicas relevantes: no obstante ello, los mundos culturales que a través de él se expresan, son diametralmente opuestos.

(Traducción del italiano de CARLOS E. LESCANO)