

Método y Realidad en Descartes y Spinoza

Emilio Garoz Bejarano

En el marco filosófico europeo del siglo XVII, y más concretamente dentro de la corriente continental que se ha dado en llamar racionalismo, tres figuras llaman poderosamente la atención. Tanto Descartes como Leibniz y Spinoza empezaron a marcar un nuevo rumbo en el pensamiento occidental, que tendría sus precedentes y sus reflejos más inmediatos en la nueva orientación que toma la ciencia de la mano de Galileo primero, y de Newton después, y que en siglo siguiente constituiría el germen intelectual de la Ilustración, la liberación del hombre gracias a la razón y que culminaría brillantemente en la figura de Inmanuel Kant.

A pesar de la importancia radical de los tres personajes citados, la figura de Descartes se alza, sin embargo, por encima de las de Leibniz y Spinoza, fundamentalmente a la hora de buscar, dentro de los estrechos márgenes del academicismo de escuela, un referente único de lo que intelectual y socialmente constituyó el pensamiento racionalista. Las razones de esta supremacía cartesiana son varias y también, por qué no, perfectamente válidas y asumibles: la posición histórica de Descartes dentro del racionalismo, que le sitúa prácticamente como su iniciador; la adaptabilidad del sistema cartesiano a las ideas todavía imperantes y que marcaron el rumbo de la filosofía renacentista, fundamentalmente ideas religiosas¹, y que si bien fue condenado y anatematizado como "ateo", también es de justicia admitir que es un complejo intelectual mucho menos "peligroso" para la ortodoxia renacentista que el sistema de Spinoza. La razón de esta afirmación es a nuestros ojos bastante simple: mientras que para Descartes la figura de Dios sigue siendo garante de la existencia del resto de las sustancias, en Spinoza, la unidad de la Substancia y su despliegue en un conjunto de atributos y modos otorga a éstos una entidad y un peso ontológico del que carecen las sustancias extensa y pensante cartesianas. ¿Por qué?. Porque estando la esencia de la Substancia formando parte de la esencia de los modos, la necesidad de existir de la Substancia se transmite a los modos. Mientras que en Descartes Dios resulta insustituible y por lo tanto ineliminable, la inmanencia

¹ Dentro de esta tendencia de la filosofía renacentista hay que excluir, naturalmente, a la figura de Giordano Bruno. La concepción del cosmos y la naturaleza de Bruno, su idea de un Dios infinito, cuya razón de su infinitud consiste en estar en todas las cosas formando parte de su esencia, le conduce al panteísmo y, por supuesto, a la hoguera.

de la Substancia spinoziana hace que ésta se difumine hasta su práctica aniquilación². Pero de estos remas trataremos con más extensión más adelante.

Por otra parte, el sistema cartesiano es mucho más tranquilizador para la propia conciencia del ser humano, desde el momento en que otorga una cierta autonomía al hombre concebido como substancia pensante y, también, una cierta libertad, que el macizo sistema determinista de Spinoza, donde el hombre no es más que un modo de la Substancia mediado a través de los atributos, o la propia monadología leibniziana. Se podrían argüir otras muchas razones que hacen que Descartes sea considerado como la figura predominante del racionalismo, pero siendo este un capítulo meramente recordatorio de la relación existente entre los pensamientos de Descartes y Spinoza, consideramos conveniente conformarnos con las dichas.

A pesar de su preeminencia historiográfica, en lo que a cabeza del racionalismo se refiere³, nosotros consideramos a Spinoza como un racionalista más puro y más coherente que Descartes. La razón es bien sencilla: sólo Spinoza llevó hasta sus últimas consecuencias el predominio de la razón. El estricto método cartesiano debería haber llevado a su creador a la

2 En efecto, para Spinoza Dios no existe sino como mera hipótesis filosófica, o, más exactamente, la existencia de Dios es una existencia meramente filosófica. Algo muy distinto de la idea de Descartes, el cual, al llegar a la mera substancia infinita obtenida por deducción a partir del cogito (y hasta aquí la existencia de Dios también sería una existencia puramente filosófica), afirma inmediatamente después que ese Dios no es una simple deducción (lo cual hubiera sido lo racionalmente coherente), sino que es la base de la existencia del mundo, evidentemente no en un sentido mental o filosófico, sino real: sin Dios, (y además un Dios bueno, no engañador), no hay mundo ni posibilidad de conocerlo. Nos dice Vidal Peña, en su introducción a la traducción castellana de la *Ética* de Editora nacional, refiriéndose a la denuncia que dos ciudadanos españoles de paso por Amsterdam habían presentado ante la Inquisición contra Juan de Prado y otros compatriotas residentes en aquella ciudad, y en la que se incluye al propio Spinoza, lo siguiente: "Pero es obvio que para el inquisidor la traducción mundana de Maltranilla -uno de los denunciantes- es del todo pertinente: decir que 'no hay Dios sino filosofalmente' significa que no hay Dios. Dios, como idea filosófica nada tiene que ver con la concepción religiosa de Dios, sea católica, protestante o judía. De esta forma el inquisidor podría muy bien haber coincidido con Orobio de Castro (que era su colega en versión judía) en afirmar que Prado -o Espinosa- pretendía 'encubrir su malicia' con 'la afectada confesión de Dios y la Ley de la Naturaleza'. Si eso es verdad de Prado no menos lo será de Espinosa, su amigo: Espinosa se pasará la vida hablando de Dios, pero ese Dios -como ha dicho deliciosamente un historiador analítico de la filosofía- 'no es el Dios del lenguaje ordinario'. Sin duda, es un Dios muy especial".

3 Negri afirmaría a este respecto que la causa fundamental del desarrollo tan extenso del racionalismo de Descartes radicaría en el hecho de que este pensamiento racionalista estaría en el fondo reducido al mercantilismo y al capitalismo creciente en la sociedad del XVII: "Sobre la base de esta fuerza material, la filosofía de Spinoza se hace comprensible como potencia y como anomalía frente a todo el pensamiento del racionalismo moderno. Un racionalismo irremediamente condicionado y constreñido dentro de los límites del desarrollo mercantilista. Como veremos, ciertamente también en este siglo XVII holandés, que no es siglo XVII, también en esta primera gran experiencia del *essorcapitalista* y del espíritu burgués, descubrimos el momento de la crisis y la revelación de la esencia crítica del mercado. Pero la anomalía se prolonga también hasta el borde de la crisis del desarrollo: éste, en efecto, hasta tal punto se ha lanzado hacia delante, tanto ha desbordado el apogeo de la revolución los términos de la andadura cíclica -saltando la baja coyuntura de 1660-1680 y cruzando ambiguamente en 1672 la crisis de las formas políticas preabsolutistas-, que no han convertido la crisis, en Spinoza, en el pecado original de la filosofía racionalista (como Descartes o en la contemporánea cultura francesa); han determinado, por el contrario, por medio de la conciencia de la crisis, un injerto de una superior y absoluta consideración de la realidad". (A. Negri, *La anomalía salvaje*. Barcelona, 1993. Pág. 31).

afirmación absoluta de la Razón por encima de Dios. Sin embargo, una vez descubierta la substancia pensante como base de todo el sistema, una vez que tiene en sus manos el poder absoluto de la razón frente a toda otra instancia ajena a ella, Descartes recula, da marcha atrás⁴, insta una substancia infinita trascendente y a la vez dos substancias finitas. Spinoza da el paso que Descartes no se atreve a dar: sólo hay una Substancia, inmanente en el mundo y estricta y radicalmente racional.

El hecho de que Spinoza considere el deseo como la esencia del ser humano no resta un ápice al estricto racionalismo de su pensamiento, más bien al contrario, lo remarca aún más. El punto fuerte de la idea de que el deseo es la esencia del hombre no habría que ponerlo en el deseo, sino precisamente en la esencia. Si el ser humano es capaz de concebir el deseo, con todo lo que de infinitud y sobre todo de eternidad de los modos conlleva, como esencia del hombre, eso es algo que se hace posible sólo gracias a la razón, puesto que sólo desde la razón el hombre es capaz de captar su esencia. Pero no sólo su esencia, sino fundamentalmente la relación de su esencia con la esencia de la Substancia, una relación que en última instancia es de identidad, de ahí que el deseo como esencia humana signifique la eternidad del hombre como modo en una potencia infinita de existir. Ahora bien, el deseo sólo cumple su función en el entendimiento o la razón que es capaz de concebirlo en su esencia primigenia. El deseo es la esencia del hombre, es cierto, pero sólo por la razón el hombre es consciente de esa su propia esencia y sólo, por lo tanto, por la razón, el hombre puede desarrollar la eternidad que está implícita en esa esencia como potencia infinita de existir.

Sin embargo, y a pesar de todas las discrepancias existentes entre ambos filósofos, resulta evidente que gran parte, por no decir la totalidad, del aparato conceptual e incluso intelectual de Spinoza procede del propio Descartes. Nociones como las de substancia, modo, conatus, etc. aparecen ya en la obra de Descartes, fundamentalmente en los *Principios de Filosofía* y las *Meditaciones metafísicas*. Es de esta asimilación de Descartes por parte de

⁴ Las razones que se han ofrecido de esta marcha atrás de Descartes son muchas y variadas. Nosotros nos quedaremos con dos: una filosófica y la otra histórico-política. Filosóficamente Descartes, una vez alcanzada la substancia pensante, necesitaba salvar el mundo, y la única herramienta que también ese momento a manos era Dios. Estaba aún muy lejos el idealismo como para que Descartes pueda creer que es la propia substancia pensante la que sirve de base ontológica a la substancia extensa. Esta razón, sin embargo, no explica por qué una vez deducida la substancia infinita, pierde también importancia ontológica la substancia pensante.

La razón histórico política puede parecer más obvia, pero quizás sea más esclarecedora. Descartes está viendo el proceso a Galileo. La Inquisición ataca sin piedad todo lo que se salga un poco de la más estricta ortodoxia romana. Evidentemente, la afirmación del sujeto pensante por encima de Dios habría acabado con su obra y con el mismo Descartes en el fuego purificador. Resulta, pues, comprensible, que tuviera una necesidad de guardarse las espaldas.

Spinoza y de las diferentes significaciones que éste da a la obra de aquél de lo que vamos a intentar dar razón en este capítulo.

I. El método

Es sabido que Spinoza escribió una de sus obras, *Principios de Filosofía de Descartes*, como un intento de explicar el pensamiento cartesiano. En este sentido Spinoza se limitaría a exponer el sistema de Descartes sin más, sin aportar nada nuevo o hacer ningún tipo de crítica. Esta opinión, aceptada por la mayoría de los comentaristas de Spinoza, e incluso explícitamente enunciada por Luis Meyer en el prefacio a la primera edición holandesa de la obra, no es del todo correcta. Es cierto que el plan de Spinoza era exponer el pensamiento de Descartes desde el método geométrico⁵, lo que ayudaría, según el propio Spinoza, a revelar determinados axiomas y argumentaciones que en los *Principios de la Filosofía* de Descartes están oscuros o elididos. Si embargo, Spinoza va a discutir constantemente con Descartes a lo largo de todas las páginas de la obra, llegando esta discusión a su punto culminante al exponer la Demostración 7, sobre la entidad del cuerpo y el alma. Pero sobre este tema hablaremos más detalladamente más adelante.

La primera diferencia esencial que encontramos a la hora de comparar los sistemas de Descartes y Spinoza radica en su punto de partida mismo, es decir, en el método. Si nos fijamos en lo que Descartes dice en el Prefacio de los *Principios de la Filosofía*:

"Ahora bien, este sumo bien, considerado por la razón natural, sin la luz de la fe, no es otra cosa que el conocimiento de la verdad por sus primeras causas"

vemos que la pretensión tanto de Descartes como de Spinoza es la misma: llegar al conocimiento de los primeros principios o causas de todo lo que existe. Este conocimiento será el único auténticamente verdadero y por lo tanto el único que nos proporcionará la auténtica felicidad. Y ese conocimiento sólo puede ser alcanzado por medio de la razón, nunca de la fe. Siendo idéntico el principio el final es diferente y es diferente porque el desarrollo, es decir, el método que nos llevará a alcanzar el conocimiento de esas primeras causas es también distinto.

El método analítico-deductivo de Descartes parte de un análisis de la realidad hasta que por intuición logra captar una primera idea clara y distinta: la substancia pensante. El método

⁵ De hecho, la primera diferencia aparece ya en la declaración de intenciones. Explicar el sistema de Descartes desde el método geométrico es renunciar a uno de los pilares básicos de ese mismo sistema, que es el método analítico-deductivo cartesiano. De hecho, aunque la intención de Spinoza sea muy "pura" con respecto al sistema cartesiano, la utilización de un método distinto, propiamente spinoziano, indica ya un distanciamiento importante con respecto a la obra de Descartes.

geométrico de Spinoza parte de la definición de una serie de axiomas sobre los que posteriormente será edificado el resto del sistema. Hasta aquí la diferencia es inapreciable, aunque en cierto modo importante, puesto que mientras para Spinoza nada hay de entidad ontológica en los axiomas, la substancia pensante de Descartes sí que tiene una realidad existencial. Posiblemente, si Descartes se hubiera quedado aquí, sus conclusiones no hubieran sido muy distintas a las de Spinoza, pero hay dos razones fundamentales que se lo impiden: la primera, de carácter ontológico, es que necesita algún apoyo para salvar el mundo, apoyo que la pura existencia del pensamiento no le proporciona; la segunda, de carácter puramente metodológico: a Descartes le falta el segundo pilar fundamental de su método, la deducción. Y es en la deducción donde los dos autores difieren definitivamente.

En efecto, la deducción cartesiana, a partir de una substancia pensante ya existente como clara y distinta, no puede llevar a Descartes más que al descubrimiento de dos substancias más, también ellas existentes como claras y distintas. ¿por qué?. Porque el no llegar al descubrimiento de una substancia infinita le hubiera supuesto a Descartes la necesidad de afirmar que la perfección de lo real se da en la substancia pensante, es decir, en el sujeto. Esta afirmación le hubiera supuesto negar a Dios (aparte de otros inconvenientes "menores" como la hoguera). Y si hubiera englobado las tres substancias en una, o sea, si hubiera afirmado que las substancias pensante, extensa e infinita se dan en una única substancia, ésta carecería del carácter fundamental de la distinción. Este problema no se da en Spinoza, porque Spinoza no parte de ninguna substancia existente real, sino de *axiomas que postulan la existencia de una substancia*. Por eso Spinoza puede afirmar la existencia de una única Substancia sin que ésta pierda un ápice de su perfección a favor de otras y sin que carezca de ningún carácter gnoseológico primordial.

Obviamente, el proceso de conocimiento de las primeras causas no puede ser el mismo. Así, mientras en Descartes este proceso lo constituye el proceso mismo deductivo que nos lleva al descubrimiento de la substancia infinita, en Spinoza la Substancia única ya está postulada y su conocimiento se produce por medio de un conocimiento intuitivo en el tercer género de conocimiento. Resumiendo, podríamos decir que mientras para Descartes el método sería un proceso de inducción-deducción, para Spinoza sería un proceso de deducción-inducción.

A partir de esta discrepancia general en la concepción del método mismo, es evidente que tienen que existir una discrepancia en los procedimientos concretos con los que se lleva a

cabo el método. Y esta discrepancia se va a dar en la base misma del método cartesiano, es decir, en la duda.

Uno de los principales puntos de fricción entre la concepción del método de Descartes y la de Spinoza es la que atañe precisamente al punto de partida metodológico del primero, es decir, a la duda. El elemento fundamental de la crítica spinoziana radica en la irrealidad o fingimiento de esa duda. Para Spinoza, la duda de Descartes no es real, es fingida. Descartes no dudaría realmente, simplemente diría que duda: su duda sería un juego de lenguaje. La razón fundamental de esa crítica es la siguiente: el punto de partida del método cartesiano centrado en la duda afecta y va directamente en contra del punto de partida del método spinoziano, a saber, que tenemos una idea clara y distinta en nuestro entendimiento de la que no nos es posible dudar. Las diferencias entre las concepciones metodológicas de Descartes y Spinoza se situarían, pues, en su mismo origen y necesariamente habrían de llevar a resultados distintos. Analicemos más a fondo este problema.

Descartes, como es sabido, en el Artículo 2 de la Primera Parte de los *Principios de la Filosofía* comienza por declarar que es necesario tomar como falsas todas aquellas cosas o pensamientos que puedan ofrecernos algún tipo de duda. Fijémonos bien en este Artículo y comparémoslo con la concepción de las ideas que tiene Spinoza. Para Spinoza, podríamos hablar de ideas falsas e ideas dudosas, siendo las ideas falsas aquellas en las cuales el pensamiento no se adecua con su objeto y las dudosas aquellas que no ofrecen claridad y distinción. Descartes ahora nos afirma que las ideas que nos ofrecen alguna duda no han de ser consideradas como dudosas (entre otras cosas porque Descartes no efectúa esta distinción entre ideas falsas e ideas dudosas), sino directamente como falsas. Esto no es aceptable para la concepción spinoziana. En efecto, para Spinoza, una idea falsa no puede ser una idea dudosa. No puede haber ninguna duda sobre la falsedad de una idea si se conoce esa idea y el objeto al que se debería adecuar. De ahí que Spinoza critique la duda cartesiana. Si Descartes dudara realmente de algo, lo calificaría de dudoso, pero nunca de falso, pues de que algo es falso no tenemos duda, lo mismo que no la tenemos de la idea verdadera. De ahí que, ya en la Introducción a la Primera Parte de los *Principios de Filosofía de Descartes*, Spinoza afirme que:

"Pues los verdaderos principios de las ciencias deben ser tan claros y ciertos, que no necesiten prueba alguna, que no estén al alcance de ninguna duda y que sin ellos no se pueda demostrar nada".

Lo fundamental de esta idea no radica en que los verdaderos principios hayan de estar fuera de toda duda, algo que de hecho suscribe el mismo Descartes, y por eso duda, o hace que duda. Donde nosotros vemos un punto de separación con Descartes es en la afirmación de

que esos principios no necesitan de prueba alguna. Esto es algo que explícitamente Descartes no dice en su obra, y creemos que implícitamente tampoco, puesto que lo que está haciendo Descartes es demostrar esos principios a través de la duda. La duda consistiría en una demostración de esas verdades evidentes que han sido calificadas como falsas al comienzo del sistema porque, si han de ser evidentes, es que ya lo son y si lo son ¿cómo dudar de ellas?. Ahora bien, si ahora son evidentes, es decir, si han pasado de ser falsas a ser evidentes (si es que algo que es evidente ha podido ser falso alguna vez) en la mente del que duda, es porque esa duda, o más exactamente la eliminación de esa duda, ha demostrado su verdad. Y este es el punto de crítica que desliza sutilmente Spinoza. Esos principios son ciertos y evidentes desde siempre, antes y después de la duda (y no pueden ser de otro modo), por lo tanto al dudar de ellos o considerarlos primero como falsos y después como evidentes, no se puede estar realizando una duda real- es lógicamente imposible que algo sea y no sea evidente- sino simplemente se está diciendo que se duda.

El mismo Descartes, de hecho, "duda de su duda", por así decirlo, y en el Artículo siguiente va a afirmar que la duda sólo es aplicable al pensamiento y no a la conducta, lo que de alguna forma viene a reafirmar la idea de que esa duda no es real. En efecto, si la duda fuera real, no sólo sería aplicable a todos los aspectos del ser humano, -lo que Descartes en el fondo no desmiente, puesto que el hecho de no dudar en la conducta diaria parece seguir un criterio simplemente de utilidad- sino que sería deseable. Si la duda nos ha de llevar a la eliminación de error y a la consecución de la verdad en lo que atañe al pensamiento, también habría de llevarnos a la verdad en lo que atañe a nuestro comportamiento. Si no dudáramos a la hora de seguir una determinada conducta, y esa duda es real, correríamos el riesgo de equivocarnos y actuar de una manera incorrecta. Por lo tanto, o Descartes afirma que no importa que nos equivoquemos en nuestra conducta -que hagamos el mal en lugar del bien- o su duda es tan sólo un recurso metodológico sin contacto alguno con la realidad. Una duda auténtica, es lo que queremos decir, ha de aplicarse también a la razón práctica. Si no, no es auténtica.

"Sin embargo, esta duda ha de ser restringida a la sola contemplación de la verdad. Pues en lo que se refiere a la conducta de nuestra vida estamos obligados, muy frecuentemente, a seguir opiniones solamente verosímiles, porque las ocasiones de obrar pasarían, casi siempre, antes de que pudiéramos librarnos de todas nuestras dudas. Y como se encuentran muchas opiniones tales sobre un mismo asunto, aunque acaso no percibamos más verosimilitud en unas que en otras, si la acción no sufre demora, la razón quiere que elijamos una (y que después de haberla elegido tengamos constancia en seguirla como si la hubiéramos juzgado muy cierta)". (Descartes, *Principios de Filosofía*, I, 45).

II. Substancia, atributos y modos

Posiblemente uno de los puntos de más grande discusión entre los pensamientos de Descartes y Spinoza es el que hace referencia a la substancia. Resulta ocioso decir que la importancia ontológica que puede suponer la afirmación de que existan una o varias substancias hace de esta cuestión una de las claves de cualquier estudio -por somero y a vuelapluma que sea este- sobre la relación existente entre los dos filósofos. Como no podía ser de otra forma, ambos entienden lo mismo por "substancia", sin embargo, las diferencias surgen, irreconciliables, a la hora de tratar el desarrollo de la substancia en la realidad.

Para Descartes substancia es lo

"que existe de tal forma que no tienen necesidad sino de sí mismo para existir" (Descartes, *Principios de la Filosofía*, I, 51).

Como es sabido, Descartes, a partir de la llamada "deducción a partir del *cogito*" llega a la conclusión de que existen tres substancias distintas, es decir, tres objetos que no tienen necesidad sino de sí mismos para existir. Si analizamos detenidamente la deducción cartesiana nos encontramos con lo siguiente: la primera intuición o idea clara y distinta a la que llega Descartes es a la existencia de la substancia pensante, al *cogito* como fundamento del conocimiento. A partir de la existencia del *cogito*, y gracias a la prueba ontológica, Descartes deduce la existencia de la substancia infinita o Dios, y una vez descubierta ésta, puede afirmar sin dudar la existencia de la substancia extensa o mundo. ¿Podemos afirmar tajantemente que estas tres substancias no necesitan "sino de sí mismas para existir"? A nuestro modo de ver resultaría cuando menos confusa una afirmación de este tipo. Dejando de lado los problemas que supone la aserción de una substancia infinita a partir de la substancia pensante, desde el momento en que consideramos la existencia de una substancia infinita, por lo tanto eterna y perfecta, parece evidente que cualquier otra substancia u objeto tendrá que depender de ella para existir, es decir, cualquier objeto finito e imperfecto ha de tener su fundamento ontológico en una substancia que sea infinita y perfecta. Pero si nos fijamos en la definición de substancia enunciada por el propio Descartes veremos que una substancia es aquello que no necesita sino de sí mismo para existir, por lo que las substancias pensante y extensa, que serían finitas e imperfectas necesitarían de otra para existir y no serían propiamente substancias. Por lo tanto, sólo cabe hablar de la existencia de una única substancia.

Se podría argumentar que las substancias pensante y extensa son a su vez infinitas y perfectas y por lo tanto son capaces de existir por sí mismas. Pero esto significaría la

afirmación de tres infinitos distintos, lo que sería lo mismo que afirmar que puede existir un infinito que a su vez sería limitado. Si las sustancias pensante y extensa son infinitas, entonces tienen que estar incluidas dentro del mismo infinito que conforma la sustancia infinita. Y si las tres se encuadran dentro del mismo infinito las tres son una única sustancia. Es más, incluso si nosotros pudiéramos afirmar la existencia de dos sustancias infinitas distintas eso supondría afirmar que, en la cadena causal óptica, habría dos principios o dos causas incondicionadas totalmente independientes entre sí, lo cual, forzosamente, nos tendría que llevar a afirmar la existencia de dos realidades efectivas paralelas. Parece que, se mire por donde se mire, la coherencia ontológica de la definición cartesiana de sustancia ha de llevar necesariamente a la afirmación de que sólo existe una sustancia, que es la afirmación que mantiene Spinoza.

Manteniendo Spinoza la idea de que sólo existe una sustancia, lo que para Descartes eran sustancia pensante y sustancia extensa pasan a ser para el judío de Amsterdam atributos de esa Sustancia. El concepto de "atributo" también es utilizado por Descartes pero, en este caso sí, con una acepción totalmente distinta a la spinoziana.

En el Artículo 53 de la Primera Parte de los *Principios de la Filosofía* Descartes define a los atributos como las cualidades que constituyen la esencia de las sustancias. En principio, y hasta aquí, el atributo sería lo mismo en Descartes y en Spinoza, teniendo en cuenta la diferencia fundamental de la unicidad de la Sustancia spinoziana, con lo cual, mientras que para Spinoza pensamiento y extensión serían atributos de una única Sustancia infinita y eterna, en Descartes, según este Artículo, el pensamiento sería el atributo de la Sustancia pensante y la extensión sería el atributo de la sustancia extensa. Ante esta consideración de los atributos nos surgen dos problemas: 1º) Si el pensamiento es el atributo de la sustancia pensante y la extensión es el atributo de la sustancia extensa, ¿cómo se distinguirían los atributos de las sustancias. Este problema será tratado más adelante. 2º) Sustancia pensante y sustancia extensa tienen sus atributos pero, ¿cuál es el atributo de la sustancia infinita?. Para empezar a tratar este problema tenemos que hacer dos consideraciones teniendo a la vista la concepción de Spinoza. Primera: en Spinoza pensamiento y extensión son dos atributos de la única Sustancia infinita. Segunda: para Spinoza la Sustancia consta de infinitos atributos, mientras que Descartes, en este Artículo, dice explícitamente que el atributo es

"una propiedad principal de cada sustancia, que constituye su naturaleza y su esencia y de la cual dependen las demás".

Por lo tanto, en primer lugar, el atributo esencial sería único y habremos de buscar un solo atributo de la sustancia infinita. En segundo lugar, el atributo sería una cualidad de la que

dependen todas las demás, es decir, habrá una jerarquización de los atributos, con un atributo o cualidad principal y otros atributos o cualidades que se derivan o dependen de él. Podríamos aventurarnos entonces a firmar que el atributo de la substancia infinita sería la infinitud. Pero en este caso Descartes tendría que dar cuenta de cómo la infinitud puede no contener al pensamiento y a la extensión. Si los incluye como pensamiento y extensión infinitos nos encontraríamos en el caso de Spinoza. Pensamiento y extensión serían atributos de la substancia infinita y por lo tanto cualidades esenciales de ésta, con lo cual no cabría hablar de que pensamiento y extensión fueran a su vez dos substancias, o más exactamente que conformaran la esencia de otras dos substancias distintas entre sí y distintas a su vez de la substancia infinita. Si los contiene, en cambio, como cualidades o atributos derivados de la infinitud tenemos que, puesto que ambos a su vez son esencias de sus respectivas substancias, éstas derivarían o dependerían de la substancia infinita, siendo a su vez la infinitud su esencia, con lo cual las substancias pensante y extensa tendrían necesidad de otra cosa para existir, a saber, la substancia infinita, con lo cual tampoco serían substancias. Se mire por donde se mire parece ser, de nuevo, que el problema en Descartes no tiene solución.

La situación se aclara o se complica -nosotros creemos que se complica- cuando en el Artículo 56 de esta misma parte Descartes afirma:

"Cuando hablo aquí de [maneras o] modos, no quiero decir otra cosa que lo que nombro en otra parte atributos o cualidades. Más cuando considero que la substancia es por ellos afectada o variada, me sirvo particularmente del nombre de modos [o maneras]; y cuando por esta variación puede ser denominada así, nombro cualidades a aquellas diversas maneras, causa de que sea nombrada substancia; en fin, cuando pienso más generalmente, que estos modos o cualidades existen en la substancia, sin considerarlos de otro modo que como dependientes de esta substancia, les llamo atributos".

Nos encontramos aquí con lo siguiente. Para empezar, Descartes dice de forma tajante que los atributos y los modos son lo mismo, es decir, nos encontramos con que, de momento, un atributo, que era una cualidad esencial de una substancia es una afección de esa substancia. Lo que viene a decir Descartes es que una substancia puede ser afectada por algunas cualidades, y por lo tanto variada, y entonces estas cualidades son modos, y estos modos determinarían la definición de la substancia. Con lo cual nos encontraríamos con que la esencia de la substancia dependería de los modos que la afectan, y si la afectan forzosamente la tienen que afectar desde el exterior. Pero suponer esto con respecto a la substancia infinita implica suponer que puede haber algo exterior a esa substancia que la afecte, y nos encontramos con lo ya dicho anteriormente. Si la substancia es infinita lo que haya de exterior a ella no puede ser finito, puesto que estaría entonces comprendido en el infinito, con lo cual tiene a su vez

que ser infinito. Así, o existen dos infinitos que se limitan, y entonces no cabe hablar propiamente de infinito, o los modos pertenecen a la esencia de una única substancia infinita, que es la afirmación de Spinoza. Y una vez más nos encontramos con que la coherencia del racionalismo tiene necesariamente que desembocar en el spinozismo.

Los atributos, a su vez, serían llamados atributos por Descartes cuando éstos forman parte de la substancia. Los modos y los atributos, por lo tanto, que para Descartes son lo mismo, sólo se distinguen por el hecho -nada baladí, por cierto- de estar dentro o fuera de la substancia, lo que vuelve a implicar la existencia de más de una substancia, puesto que el atributo del pensamiento, por ejemplo, sería atributo visto desde la substancia pensante y modo visto desde la substancia extensa. Y nos reaparece de nuevo el mismo problema, ya que el atributo de la infinitud sería atributo desde la substancia infinita y modo desde cualquiera de las otras dos substancias. Como modo, las afectaría y las variaría, y esta variación, puesto que de infinitud se trata, haría a la vez de esas substancias, substancias infinitas, con lo cual nos encontraríamos, de nuevo, con tres substancias infinitas distintas, lo cual no puede ser, o con una única substancia infinita, que una vez más es lo que afirma Spinoza que, a su vez una vez más, ofrece la única solución a los problemas que plantea el cartesianismo.

Parece, pues, al menos, relativamente claro, después de lo expuesto, que un análisis profundo de las posibilidades ontológicas de la substancia ha de conducirnos de forma casi inevitable a la posición spinoziana, es decir, a la afirmación de la existencia de una única substancia. El mismo Descartes no parece estar muy seguro de su posición sobre las tres substancias, y así, en al menos dos momentos de los *Principios de la Filosofía* encontramos lo que pueden parecer ciertas dudas o matizaciones a la idea de la existencia de tres substancias separadas. En el Artículo 11 de la Primera Parte dirá Descartes:

"Podemos también considerar el pensamiento y la extensión como principales constituyentes de la naturaleza de las substancias inteligente y corpórea, y entonces *no debemos concebirlas sino como la substancia misma pensante y extensa*, es decir, como el alma y el cuerpo, pues las concebimos de esta forma muy clara y distintamente, *siendo también más fácil de conocer una substancia pensante, o una substancia extensa, que la substancia sola*, aparte de si piensa o es extensa, puesto que hay alguna dificultad en separar la noción que tenemos de substancia, de las que tenemos del pensamiento y la extensión, ya que no difieren de la substancia sino solamente porque consideramos a veces el pensamiento y la extensión sin pensar en la cosa misma pensante y extensa". (Las cursivas son nuestras).

Creemos que de este texto de Descartes podemos desprender dos consideraciones fundamentales: 1º) Ya hemos visto que, para Descartes, los atributos del pensamiento y la extensión eran o se constituían en la esencia de las substancias pensante y extensa. Descartes va ahora más allá y los concibe como la "substancia misma pensante y extensa", 2ª) en

relación con la consideración anterior, y para aclarar las dudas que pudieran surgir de la afirmación de que las sustancias pensante y extensa son en el fondo la misma sustancia, Descartes dice que "siendo también más fácil de conocer una sustancia pensante o una sustancia extensa, que la sustancia sola", lo cual en el fondo nos puede llevar a pensar que la división de las sustancias en pensante y extensa es tan sólo un recurso epistemológico, siendo ambas ontológicamente idénticas, es decir, la misma sustancia, y para ahondar más en esta idea el mismo Descartes afirma que "hay alguna dificultad en separar la noción que tenemos de la sustancia de la que tenemos del pensamiento y la extensión". Fijémonos bien en que lo que es difícil de separar son las nociones, no la sustancia, del pensamiento y la extensión que, según la opinión de Spinoza, serían idénticas. De ahí que sea necesario acudir al artificio epistemológico de la trinidad de sustancias como un método para separar en el entendimiento lo que está unido en la existencia.

Hay aún otro pasaje de la obra de Descartes que consideramos más oscuro desde el punto de vista cartesiano, más clarificador para nuestra idea. En el Artículo 18 de la Primera Parte de los *Principios de la Filosofía* dice Descartes:

"Asimismo, porque encontramos en nosotros la idea de Dios, tenemos derecho a indagar la causa de que poseamos tal idea; más después de haber considerado con atención la inmensidad de perfecciones que nos representa, nos vemos obligados a confesar que no podría provenir sino de una sustancia, verdadero complemento de todas las perfecciones, es decir, de un Dios realmente existente".

Analizando este párrafo encontramos: 1º) por la definición de sustancia dada por Descartes, la sustancia pensante y la sustancia extensa, que también son sustancias, deben ser realmente existentes, lo que se niega en este fragmento al admitir que la idea de nuestra mente, es decir, el pensamiento, -que no es nada sin las cosas pensadas- provienen de una sustancia eminentemente superior. Esta idea se completa con la afirmación que hace Descartes en el Artículo 15, donde se niega la idea de que pensamiento y extensión existen por sí mismos, y por lo tanto contradice lo expuesto en la definición de sustancia de que en tanto en cuanto sustancias existen necesariamente y por sí mismas:

"Podrá cerciorarse todavía mejor la verdad de esta conclusión si se fija en que no tienen en sí la idea (o noción) de ninguna otra cosa en que pueda reconocer una existencia que sea tan absolutamente necesaria; pues por esto sólo sabrá que la idea de un ser perfectísimo no la posee por una función como la que representa una quimera, sino que, por el contrario, está impresa en el pensamiento por una naturaleza inmutable y verdadera, que debe existir necesariamente, porque no puede ser concebida sino con una existencia necesaria".

2º) Por lo tanto, la sustancia pensante depende de la existencia de la sustancia infinita, que es la única que existe necesariamente (y por lo tanto realmente). Si la sustancia pensante

depende en su existencia de la substancia infinita, su existencia no será en sí y por sí, por lo tanto no será necesaria y consecuentemente no será una substancia, existiendo tan sólo una substancia propiamente dicha, a saber, la substancia infinita. Descartes parece afirmar la existencia de una única substancia a la vez que niega esta idea y afirma la existencia de tres substancias distintas. En lo que nosotros hemos dado en llamar el "racionalismo coherente" de Spinoza, no se da este problema, puesto que cuerpo y alma son dos modos de una misma Substancia, como pensamiento y extensión son atributos de esa misma única Substancia, que es existente necesariamente y por lo mismo también lo son el pensamiento y la extensión, el cuerpo y el alma.

Es hora ya de tratar el problema que dejamos en suspenso más arriba, es decir, la cuestión de la distinción entre substancias, atributos y modos, puesto que, según lo visto, parece ser que en esta distinción estaría el centro neurálgico de la doctrina cartesiana de la substancia, desde el momento en que, como ya hemos dejado dicho, la dificultad fundamental de esta doctrina radica en distinguir, primero, a las substancias entre sí y, segundo, a las substancias de sus atributos.

La distinción entre substancias sería, en la terminología de Descartes, una distinción real. Distinción real, según el Artículo 60 de la Primera Parte de los *Principios de Filosofía* es aquella que

"se encuentra propiamente sólo entre dos o más substancias; y podemos concluir que dos substancias son realmente distintas entre sí, si podemos concebir clara y distintamente una sin pensar en la otra".

Vamos a ver si esta distinción es propiamente aplicable a las substancias cartesianas tal y como han sido consideradas hasta ahora. La clave de esta distinción real radica en el hecho de que podamos "concebir una de forma clara y distinta sin pensar en la otra". Ahora bien: 1) Como ya dijimos, la substancia infinita tienen que contener de alguna manera a las substancias pensante y extensa, bien como pensamiento y extensión infinitos, bien como pensamiento y extensión finitos que tienen por lo tanto que contenerse en la infinitud. Por lo tanto, no parece posible concebir a las substancias pensante y extensa sin pensar en la substancia infinita, con lo cual no parece que en este sentido esta distinción de resultado. 2) Ya hemos visto también que una substancia es aquello que no necesita de otra cosa para existir y hemos visto que las substancias pensante y extensa dependen de alguna manera para su existencia de la substancia infinita, no siendo posible, por tanto, concebir la existencia de las substancias pensante y extensa sin pensar en la substancia infinita. Por aquí, pues, tampoco parece posible aplicar esta distinción a las substancias cartesianas.

Si seguimos leyendo este Artículo, Descartes complica aún más la situación. Inmediatamente después de definir la distinción real, y en un intento de aclaración que creemos sinceramente que no aclara nada, sino todo lo contrario, dice este autor que "conociendo pues a Dios, estamos ciertos que puede hacer todo aquello de lo que tenemos una idea clara y distinta", con lo cual se reconoce que todo aquello de lo cual tenemos una idea clara y distinta -y la distinción real se basa en tener una idea clara y distinta de una substancia con respecto a otra- es producido por Dios. Con lo cual no podemos pensar en las substancias pensante y extensa, que han de ser producidas por Dios para que podamos tener de ellas una idea clara y distinta, es decir, para que podamos establecer una distinción real entre ellas y la substancia infinita, sin pensar en la substancia infinita, y así no podemos establecer esa distinción real, puesto que la clave de la distinción real consiste en poder concebir de forma clara y distinta una substancia sin pensar en otra. Así, Descartes cae en un círculo vicioso: no se puede distinguir nada de forma clara y distinta sin pensar en Dios, pero si se piensa en Dios no hay una distinción real, en cuanto clara y distinta.

Pero la cosa se complica aún más unas líneas más abajo al afirmar Descartes que

"Por tanto, teniendo ahora la idea , por ejemplo, de una substancia pensante o corpórea, bien que no sepamos todavía con certeza si existe tal cosa, sin embargo, puesto que tenemos la idea de ella, hemos de concluir que puede existir, y que en caso de que exista, cada parte de dicha substancia que podamos determinar con nuestro pensamiento debe ser realmente distinta de las demás. Igualmente, del hecho solo de que uno cualquiera de nosotros, se perciba como cosa pensante, y que pensando puede excluirse de otra substancia, pensante o extensa, podemos concluir también, que uno cualquiera de nosotros así considerado, es realmente distinto de toda otra substancia pensante, y de toda substancia corpórea". (Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, I, 60).

parece ser que se está dando a entender que la distinción real no se produce ya entre las tres substancias conocidas, sino que se da entre todos los seres pensantes y corpóreos, con lo que multiplica las substancias *ad infinitum*. En efecto, si como dice él "podemos concluir también que uno cualquiera de nosotros, así considerado, es realmente distinto de toda otra substancia pensante" resulta que cada ser humano que ha existido, existe o existirá es en sí mismo una substancia pensante que se distingue realmente de cualquier otra substancia, por lo que ya no cabe hablar de una sola substancia pensante, sino de muchas. Si además se distingue también de cualquier otra substancia corpórea, no sólo habría multitud de substancias corpóreas, tantas, al menos, como individuos, sino que además cada individuo será a su vez dos substancias distintas, a saber, una substancia pensante y una substancia corpórea, puesto que ambas, según Descartes, se distinguen realmente. Esta podría ser una conclusión coherente, aunque no demasiado lógica, de la doctrina cartesiana de la Substancia si no tuviéramos en

cuenta que los atributos son la esencia y la naturaleza de la substancia, con lo que nos encontraríamos con que tenemos multitud de substancias pensantes con el mismo atributo: el pensamiento, y multitud de substancias extensas con el mismo atributo: la extensión. Es decir, tendríamos una multitud de substancias con la misma esencia y la misma naturaleza, que es lo mismo que decir que tendríamos multitud de substancias que serían la misma substancia, con lo cual no se puede establecer entre ellas ninguna distinción real, que es la misma conclusión a la que llega Spinoza en la Proposición V de la Primera Parte de la *Ética* cuando afirma que:

"En el orden natural no pueden darse dos o más substancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo".

De hecho, el mismo Spinoza afirma en la Proposición anterior, la IV, que la única distinción que cabe en el orden de la naturaleza es la distinción de razón (entre atributos) o la distinción modal (entre modos), distinciones de las que pasaremos a ocuparnos a continuación.

"Dos o más substancias distintas se distinguen entre sí, o por la diversidad de los atributos de las substancias o por la diversidad de las afecciones de las mismas".

La distinción de razón sería la que se da entre dos substancias y sus atributos o entre dos atributos de la misma substancia. Esta distinción, por lo tanto, sería la que nos daría cuenta de la segunda de las cuestiones que nos planteamos, a saber, cómo distinguir a una substancia de su atributo. Según Descartes:

"En fin, la distinción de razón tiene lugar entre una substancia y alguno de sus atributos, sin el cual no puede ser comprendida aquella, o entre dos de tales atributos, de una misma substancia, pensando en el uno sin pensar en el otro. Esta distinción se manifiesta considerando que no podríamos tener una idea clara y distinta de semejante substancia, si le quitamos aquel atributo, o bien, que no podríamos formarnos una idea clara de estos atributos, si lo separamos de los demás." (Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, I, 62).

En principio, no parece haber nada intrínseco a la definición que pueda ofrecer dudas sobre ésta, como ocurría en el caso de la distinción real. Sin embargo, si consideramos lo ya dicho, a saber, que los atributos son la esencia y la naturaleza de las substancias y, por lo tanto, pueden ser considerados -como vimos que hacía Descartes- como las substancias mismas, los problemas se multiplican. Porque, primero, según esta consideración no podemos establecer una distinción real entre una substancia y sus atributos, sino tan sólo una distinción de razón, o racional, cosa que Descartes admite. Y segundo, y esto es lo que Descartes no puede admitir, si los atributos son las substancias mismas, y entre dos atributos distintos se da una distinción de razón, la distinción que se daría entre las substancias sería también una distinción de razón, no una distinción real. La distinción que existe entre los atributos de

pensamiento y extensión, siendo estos atributos la esencia de las substancias pensante y extensa, sería entonces la distinción que existiría entre la substancia pensante y la substancia extensa. Por lo tanto, no existe una distinción real entre las substancias. Las substancias son ontológica y realmente idénticas y la única distinción posible entre ellas se da en el entendimiento, conclusión a la que ya habíamos llegado más arriba, al analizar el Artículo 11 de los *Principios de la Filosofía*.

En cuanto al tercer tipo de distinción que establece Descartes, la distinción modal, también nos ofrece un pequeño problema, aunque no de tanta envergadura como los anteriores. En efecto, si, como dice Descartes.

"Hay dos clases de distinción modal, a saber, la una entre el modo propiamente dicho, y la substancia de que el modo depende, y la otra entre dos modos de la misma substancia. La primera se manifiesta por el hecho de que podemos percibir claramente la substancia sin el modo, que decimos difiere de ella, pero no podemos, recíprocamente, tener una idea distinta del modo sin pensar en la substancia. Hay, por ejemplo, una distinción modal entre la figura y el movimiento y la substancia corpórea, de que ambos dependen; y la hay también, entre afirmar y recordar y la substancia pensante. En cuanto a la distinción que existe entre dos modos diferentes de la misma substancia, se advierte, en que podemos conocer uno cualquiera de esos modos sin el otro, y viceversa". (Descartes, *los Principios de la Filosofía*, I, 61).

nos encontramos con que la distinción modal implica que podemos distinguir la substancia sin el modo. Sin embargo, al tratar las afecciones, el mismo Descartes ha afirmado que el modo o afección es capaz de producir una variación en la substancia. Por lo tanto, si el modo produce una variación en la substancia al afectar a ésta, parece difícil poder concebir una substancia afectada de esa manera sin concebir a la vez el modo que la afecta, con lo cual la distinción modal perdería todo sentido desde el momento en que o no podríamos establecerla al no poder concebir una substancia afectada sin aquello que la afecta, o de establecerla, perderíamos una parte importante de una substancia afectada, a saber, el modo que la afecta.

III. Alma y cuerpo

Para Spinoza, la concepción cartesiana de la unión entre el alma y el cuerpo está radicalmente equivocada, y todos los problemas del cartesianismo, o al menos los más importantes, surgen del hecho de que, al considerar como dos substancias separadas y sin ningún contacto al alma y al cuerpo, se pierde la causa del alma, y es necesario recurrir a Dios, o la Sustancia infinita, para encontrar esa causa, con todos los problemas que esta idea supone. Vamos a extendernos algo más en este problema.

Descartes declara de forma explícita y manifiesta la separación entre alma y cuerpo en el Artículo 8 de la Primera Parte de los *Principios de la Filosofía*.

"Me parece también que este camino es el mejor que podemos elegir para conocer la naturaleza del alma, y distinguirla del cuerpo, pues examinando lo que somos, nosotros que suponemos ahora que no hay nada fuera de nuestro pensamiento que verdaderamente existe, vemos claramente, que para ser no tenemos necesidad de extensión, de figura, de estar en ningún lugar ni de ninguna otra cualquiera cosa que se pueda atribuir al cuerpo, y que somos solamente porque pensamos; y por consiguiente, que la noción que tenemos de nuestra alma o de nuestro pensamiento, precede a la que tenemos del cuerpo, y que es más cierta, una vez que todavía dudamos que exista en el mundo algún cuerpo, y que sabemos ciertamente que pensamos."

Efectivamente, una vez descubierta la naturaleza y la existencia de la substancia pensante como resultado de la duda metódica, Descartes sólo puede afirmar la existencia del pensamiento, es decir, del alma, y nada en la existencia primigenia del pensamiento implica la existencia del cuerpo o substancia extensa, conclusión lógica dentro del pensamiento cartesiano que afirma que pensamiento y extensión constituyen la esencia de dos substancias distintas. Esta va a ser la primera idea que se niegue en el pensamiento spinoziano, y en donde está la clave de la discrepancia con Descartes, puesto que, primero, al ser pensamiento y extensión no dos substancias distintas, sino dos atributos de una única substancia, alma y cuerpo se relacionan, como modificaciones, a través de los atributos de esa Substancia y, segundo, como consecuencia de esa derivación de la Substancia única el pensamiento, para Spinoza, a diferencia de Descartes, implica la existencia de la extensión, así como la existencia de la extensión implica la existencia del pensamiento, o dicho más claramente, la existencia del alma implica o más bien supone la existencia del cuerpo y viceversa, puesto que el alma es idea del cuerpo y por lo tanto consiste en ser esencia objetiva del cuerpo. Todo lo que se diga sobre esta cuestión, en el fondo, será dar vueltas sobre esta idea.

La segunda afirmación, por tanto, que encontramos en este Artículo 8, a saber, que la noción del alma precede a la del cuerpo, puede ser rebatida desde la concepción spinoziana acudiendo al mismo argumento. En efecto, repetimos, afirma Descartes, como consecuencia de su método que el alma precede al cuerpo. Desde el pensamiento de Spinoza esta posición es insostenible, ya que siendo el alma idea o esencia objetiva del cuerpo, no es posible que el alma se de con anterioridad al cuerpo de que es idea. No es posible que la idea preceda a su objeto, o que la esencia objetiva preceda a la esencia formal. Podría caber la conclusión de que, para Spinoza, el cuerpo precediera al alma, sin embargo, no creemos que esta idea sea tampoco admisible en el sistema spinoziano, puesto que cuerpo y alma son modificaciones de dos atributos distintos de la misma Substancia y estos atributos de los que dependen, como esencia y naturaleza de la Substancia no se dan o no pueden darse uno antes que otro, ni

ontológicamente ni gnoseológicamente. Puesto que ambos constituyen la Substancia, sólo cabría hablar de que se dan de forma simultánea en la esencia de esa Substancia.

Descartes insiste sobre esta misma idea en el Artículo 11 de esta misma parte de los *Principios de la Filosofía*.

"Ahora bien, a fin de saber cómo el conocimiento que tenemos de nuestro pensamiento, no solamente precede al que tenemos del cuerpo sino que es incomparablemente más evidente, [y tal que aunque éste no existiese, tendríamos razón para concluir que aquél no dejaría de ser todo lo que es], observaremos, que es manifiesto, por una luz natural espiritual, que la nada no tiene cualidades ni propiedades ningunas, y que donde percibimos algunas de ellas, debe encontrarse necesariamente una cosa o substancia de que dependan; esta misma luz nos muestra también que conocemos mejor una cosa o substancia cuantas más propiedades notamos en ella. Pues bien: es cierto, que observamos muchas más propiedades en nuestro pensamiento, que en ninguna otra cosa, ya que no hay absolutamente nada que nos mueva a conocer sea lo que quiera, que no nos conduzca todavía más ciertamente a conocer nuestro pensamiento".

Esta vez Descartes va más allá, y no solamente afirma que el alma, o la noción de alma, precede a la del cuerpo, cosa que ya hemos visto como es rebatible desde el pensamiento de Spinoza, sino que el conocimiento del alma es "incomparablemente más evidente que el que tenemos del cuerpo". Sin salirnos de la idea-eje que hemos tomado de Spinoza para comparar estas dos concepciones, este argumento también es rebatible. Puesto que si alma y cuerpo son dos modificaciones que derivan de dos atributos de una única Substancia su conocimiento, como conocimiento evidente, dado, como dice Descartes, por la luz natural, ha de venir determinado por el conocimiento de la Substancia. Y esto por dos razones: primera, porque alma y cuerpo son derivados de esa Substancia, segunda, porque sólo la Substancia, en el pensamiento de Spinoza, es objeto de intuición, por lo tanto, de evidencia clara y distinta, y una vez que por intuición lleguemos al conocimiento de la Substancia, en tanto en cuanto el conocimiento de esa Substancia supone el conocimiento de su esencia y la esencia de la Substancia está constituida por los atributos, entre otros, del pensamiento y la extensión, no es posible decir que conocemos de forma más evidente el pensamiento que la extensión o viceversa, sino que, como constituyentes de la esencia de la Substancia, han de ser reconocidos con la misma evidencia desde el momento en que llegamos al conocimiento de la Substancia.

Spinoza, por lo tanto, no puede estar de acuerdo con Descartes cuando en este mismo Artículo afirma que

"Por ejemplo, si yo estoy persuadido de que hay una tierra, porque la toco y la veo, de esto mismo, y por una razón todavía mayor, debo persuadirme de que mi pensamiento existe, a causa de que puede suceder,

que yo crea tocar la tierra, aunque quizás no exista en el mundo ninguna tierra y que no es posible que yo, es decir, mi alma, no sea nada mientras tiene ese pensamiento.

Podemos concluir lo mismo de todas las demás cosas que ocupan nuestro pensamiento [a saber, que nosotros, que las pensamos, existimos, aunque acaso ellas sean falsas o no existentes]."

puesto que la materia que yo pienso es un modo de la Substancia lo mismo que el pensamiento que la piensa, y por lo tanto ambos se dan de forma simultánea y se conocen con la misma claridad en su esencia que deriva de la esencia de la Substancia. Pero si tenemos en cuenta lo dicho en el capítulo anterior sobre la gradación del conocimiento en Spinoza y la supuesta necesidad de un conocimiento de primer género para llegar al conocimiento del tercer género, entonces la cuestión en Descartes estaría totalmente dada la vuelta, puesto que el conocimiento de la materia no sólo sería previo al conocimiento de la Substancia, sino que además sería de alguna manera necesario para llegar a ese conocimiento de la Substancia, por lo tanto, a diferencia de la concepción cartesiana, el hecho de pensar la materia, o de creer que se piensa la materia, implicaría no sólo su conocimiento, sino la necesidad de su existencia real, puesto que sin ésta no se podría tener un conocimiento de aquélla y por lo tanto no sería posible acceder al tercer género de conocimiento o conocimiento intuitivo de la Substancia.

El mismo Spinoza, en la Definición 7 de la Primera Parte de los *Principios de Filosofía de Descartes* -que están concebidos como una mera exposición geométrica del pensamiento cartesiano y que hasta aquí no han sido otra cosa- se desmarca de y se enfrenta de forma directa a Descartes al afirmar:

"la substancia que es el sujeto inmediato de la extensión y de los accidentes que presuponen la extensión, como la figura, la situación, el movimiento local, etc. se llama cuerpo. Habrá que investigar más adelante si es una y la misma substancia, que se llama alma y cuerpo, o si son dos distintas".

Como se ve, ya Spinoza se niega a aceptar la idea de que alma y cuerpo son dos substancias distintas y plantea la cuestión de si no es probable que sean la misma substancia. Parece claro que al escribir esta obra Spinoza tenía ya en mente su propio sistema y, aunque más adelante, en la Proposición 8, admita o más bien recoja la idea de que alma y cuerpo se distinguen realmente como dos substancias distintas -"al menos por el poder divino"- no puede dejar pasar la ocasión de comentar que, de hecho, alma y cuerpo son modificaciones de la misma substancia y por lo tanto su distinción no radicarán en el hecho de ser dos substancias distintas, lo que las haría independientes una de otra, sino en ser derivaciones de dos atributos de la misma substancia, lo que haría que, siendo distintos al derivarse de dos atributos distintos, estuvieran unidos en la esencia de la Substancia.

Esta idea se cristaliza de un modo un poco más claro en el capítulo XII de la Segunda Parte de los *Pensamientos Metafísicos*:

"Debemos pasar ya a la substancia creada que nosotros hemos dividido en extensa y pensante. Por substancia extensa entendíamos la materia o substancia corpórea; por substancia pensante, únicamente las almas humanas".

Spinoza habla de una sola substancia creada que se divide, no de forma real, sino en el entendimiento humano, en substancia extensa y pensante. Así, al menos, creemos que hay que entender la expresión "*nosotros* hemos dividido". La substancia creada no se divide en sí, la dividimos nosotros, por tanto el entendimiento, que es el único instrumento con el que lo podemos hacer. No se trata de una distinción real, como ya vimos, sino de una distinción de razón. Y como la distinción que se tienen que dar entre dos substancias es una distinción real, Spinoza está ni más ni menos afirmando de forma tajante y concluyente que alma y cuerpo, pensamiento y extensión, no son dos substancias distintas, puesto que en ellas la única distinción que cabe establecer es una distinción de razón, no una distinción real.

Bibliografía:

Descartes, R: Los principios de la Filosofía, Madrid, Reus, 1925.

Negri, A: La anomalía salvaje, Barcelona, Anthropos, 1978

Peña, V: "Introducción" en B. Spinoza, Ética, Barcelona, Orbis, 1984

Spinoza, B: Ética demostrada según el orden geométrico, Barcelona, Orbis, 1984

Spinoza, B: Pensamientos Metafísicos, Madrid, Alianza Editorial, Madrid, 1988

Spinoza, B. Principios de Filosofía de Descartes, Alianza Editorial, Madrid, 1988