

# SPINOZA Y EL NATURALISMO: EL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERIOR

**Resumen:** El conocimiento del mundo exterior se presenta como un problema difícil para el racionalismo clásico, encarnado en Descartes. En este ensayo, se examinará el argumento que permite a Spinoza solucionar esta dificultad mediante un naturalismo muy singular que determina un profundo sesgo anticartesiano en su obra.

**Abstract:** Knowledge of the external world appears as a hard problem for classical rationalism, embodied in Descartes. This paper examines Spinoza's argument towards a solution of the problem and describes his position as a very particular naturalistic one, that makes clear a deep anticartesian feature in his work.

## INTRODUCCIÓN

¿En qué se fundamenta el conocimiento del mundo exterior? La respuesta del racionalista clásico (encarnado en Descartes) parte de un supuesto: sólo estoy seguro de que pienso, sólo puedo llegar, con absoluta certeza, a un conocimiento intelectual (por oposición a una mera reunión de sensaciones) de mí mismo. Este supuesto se fundamenta en un proceso de duda radical que únicamente ha dejado en pie la certeza de mi propio pensamiento.

Con respecto a lo que no soy yo, a lo que está fuera de mí, la única salida consiste en remitirme a Dios: Él me ha dado la facultad de pensar y prueba de ello es que, no importa qué tan fuerte sea mi duda, siempre tengo en mí la certeza de mí mismo y, mediante ella, la de que hay un ser superior, infinito, gracias al cual pienso. Por otra parte, es Él quien ha creado las cosas y, por esa razón, puede garantizar que efectivamente existen (que no son un sueño o una locura), algo que para mí, en mi finitud, es imposible.

De mi propio pensamiento puedo estar seguro, pues la certeza de tenerlo es necesaria; mientras que de lo que no es mi propio pensamiento sólo tengo impresiones contingentes. Ahora bien, esa parte contingente se puede identificar con la sensibilidad; el control de calidad del racionalista clásico (la duda radical) ha descartado las sensaciones y con ello ha introducido una fuerte sospecha sobre la fiabilidad de los sentidos. La experiencia de referencia inmanente, para decirlo en términos de Husserl, es necesaria; la vivencia de referencia trascendente es contingente.

Mi propósito en este artículo consiste en examinar, a partir de algunas proposiciones de la *Ética*, qué tan difícil es amoldar el pensamiento de Spinoza a este esquema con respecto al problema planteado, aunque, de hecho, el racionalista clásico y Spinoza compartan varias ideas fundamentales. Así, espero mostrar que el racionalismo no está sustancialmente ligado a la negación de los objetos externos: para afirmar el



TOMÁS  
BARRERO  
Universidad  
Nacional



conocimiento del mundo exterior no es necesario dejar de ser racionalista, aunque, probablemente, sí sea necesario introducir una posición naturalista a la base del racionalismo. Con este propósito voy a dividir el planteamiento del racionalista clásico en tres bloques: I) el papel de los sentidos en el conocimiento; II) el papel de la razón en el conocimiento y III) el papel de Dios en el conocimiento.

### I. EL PAPEL DE LOS SENTIDOS EN EL CONOCIMIENTO

Los sentidos nos engañan porque son contingentes, mudables, mientras la razón es necesaria y permanente, dice el racionalista clásico. Spinoza, por su parte, tiene una teoría difícil y bastante elaborada de la sensibilidad, que abarca las proposiciones XIV a XXI de la parte 2 de la *Ética*. Lo que más me interesa examinar es cómo vincula Spinoza la sensibilidad y el error y, a partir de ahí, poner de manifiesto las limitaciones epistemológicas de la percepción.

Me concentro en E2p17: la percepción se produce cuando un cuerpo afecta a otro; sin embargo, en el origen mismo de la percepción se presenta un problema: las afecciones pasadas determinan las afecciones presentes. Es decir, tiendo a extender los límites de mi captación sensible (para Spinoza, "imaginación") hasta donde no es permitido y eso me lleva a considerar como existentes cosas que no lo son, hasta que otra percepción excluya la primera que se tuvo. Eso quiere decir que es de la naturaleza de la imaginación considerar las cosas como contingentes, como una especie de película, donde una imagen excluye o reemplaza a la otra, pero no se tiene una explicación de porqué sucede esto (de pronto, en el caso de la película, se deba a nuestra capacidad visual, pero eso no lo sabemos a nivel de la percepción).

Esta primera aproximación pone de manifiesto el defecto epistemológico de la sensibilidad: es limitada porque conoce cada trozo de la película, pero no la conoce como película. Concibe ideas dispersas y no las puede ligar o las liga de una manera accidental, lo que hace que dichas ideas sean por naturaleza incompletas.

Dicho en términos de Spinoza: las ideas de las afecciones del cuerpo humano no implican su conocimiento adecuado (E2p27) precisamente porque no tienen en cuenta nada más que ideas incompletas que sólo explican ciertos rasgos pasajeros de aquel. La explicación de esas falencias se encuentra, a mi juicio, en la proposición siguiente (28): el carácter de las afecciones implica que solamente se pueden dar en tal o cual sujeto y que, debido a ello, en tanto que se refieren al alma de tal sujeto, implican limitación. En efecto, si las percepciones sensibles se examinan únicamente a la luz de las consideraciones de tal sujeto, es claro que no se puede explicar la exclusión de percepciones contrarias o sucesivas. No podemos explicar las limitaciones universales de la percepción desde las limitaciones del alma de tal o cual sujeto, precisamente porque la percepción es un proceso individual y no cuenta con un criterio objetivo para determinar la validez de las distintas percepciones.

Si asumimos que el poder de una explicación consiste en su universalidad (lo que constituye una versión poco ortodoxa de E2p38 y 39) y en su carácter imperecedero (por E2p30 y 31), que las ideas de la imaginación únicamente se dan por relaciones temporales entre afecciones y no son comprensibles fuera de quien las concibe, entonces (p41) las ideas de la imaginación son esencialmente inadecuadas.

Hasta aquí tendríamos una teoría de la sensibilidad muy parecida a la de un racionalista clásico, es decir, una teoría según la cual los sentidos no son suficientes, pues me engañan. Pero el énfasis de Spinoza es distinto: los sentidos me engañan porque son limitados, no porque las cosas externas no sean cognoscibles en virtud de un rompimiento entre los objetos y el sujeto que los percibe<sup>1</sup>, pues, en tanto modos de un mismo atributo (la extensión), entre los objetos y el sujeto no puede haber una incomunicación total porque ambos hacen parte de una misma perspectiva del mundo (E2p16). Para Spinoza es muy claro que la percepción es percepción de **algo** y que, por tanto, la percepción no se da en virtud de una simple afección del sujeto, sino como respuesta a una determinación esencial de ambos, objeto y sujeto.

La sensibilidad, entonces, tiene un elemento necesario en medio de su contingencia. En su limitación, señala una naturaleza: la de ser un modo del atributo de la extensión, que choca o se pone en contacto con otro modo del mismo atributo.

Eso quiere decir que los mismos conceptos que sirven para explicar los objetos de estudio, explican al sujeto que conoce; es decir, que el sujeto que conoce y el objeto conocido se describen en términos comunes, en este caso como modos del mismo atributo y que el sujeto que conoce nunca puede aislarse explicativamente de esa naturaleza común. En una versión moderna<sup>2</sup>, esta explicación supone, por ejemplo, que al explicar a los animales el hombre debe estudiarse también como animal (a la manera de Darwin) o que al explicar sistemas químicos, el hombre debe explicarse como un sistema químico (a la manera de la bioquímica).

De la misma manera que un científico puede explicar las limitaciones visuales del murciélago en virtud de adaptaciones evolutivas necesarias, Spinoza explica las limitaciones de la percepción en virtud de la tendencia humana a extender el uso de la razón. Esta tendencia tiene para Spinoza un interés ético especial: aunque nuestra posibilidad de cambiar el mundo ante una situación desfavorable sea tan efectiva como una hipotética queja del murciélago por su ceguera, consiste en una necesidad psicológica muy fuerte. Nos gustaría que el mundo fuera diferente, pero ese es un problema nuestro, no del mundo.

En el caso de la percepción, así como el etólogo o el biólogo deben explicar los movimientos y la comunicación del murciélago a partir de sus limitaciones visuales, la explicación de la percepción debe tener en cuenta la tendencia humana a extender las vivencias pasadas hacia las vivencias presentes y futuras.

La explicación espinozista de la percepción es, por tanto, naturalista y, gracias a ello, logra aislar la tesis acerca de la limitación de los sentidos de la tesis acerca de la imposibilidad de conocer los objetos externos.

## II. EL PAPEL DE LA RAZÓN EN EL CONOCIMIENTO

El planteamiento del racionalista clásico otorga el papel central a la razón en el conocimiento y justifica ese papel mediante el proceso de duda radical, que sólo deja incólume la certeza (racional) de que estoy pensando. A través de este proceso, el racionalista concluye que lo que no depende de la razón es pasajero y variable y que, debido a eso, no existe realmente; en ese sentido, el racionalista clásico vincula epistemología y metafísica.



<sup>1</sup> No hay nada positivo en virtud de lo cual se diga que los sentidos engañen, simplemente los sentidos nos proveen de ideas inadecuadas, truncadas, E2p35.

<sup>2</sup> Utilizo en este punto la descripción de naturalismo que da Bennett cuando explica los cinco rasgos del pensamiento de Spinoza, c.f. Bennett, 1990, capítulo 2.



<sup>3</sup> Los sentidos son limitados, las percepciones sólo existen en la medida en que involucre una pauta racional que las oriente y eso muestra que la sensibilidad debe referirse a la razón, que no existe por sí misma.

<sup>4</sup> A pesar de esta similitud aparentemente la comunidad de origen significa algo completamente diferente en ambos casos: en el racionalista clásico tal comunidad era muy difusa porque el acto de creación de Dios es espontáneo y, por tanto, hay ruptura entre Dios y las criaturas. En Spinoza, en cambio, todos los seres son generados al interior de Dios mismo, pues Dios se identifica con todo lo que existe; es decir, la comunidad formal o de producción es mucho más clara porque es una comunidad al interior de un atributo de la misma sustancia. Ver Deleuze, 1975 cap VII.

<sup>5</sup> No me parece que esta dimensión personal esté exactamente así en Spinoza (aunque se encuentra algo de este estilo en E2p40), pero la utilizo como método de contraste con respecto a la posición del racionalista clásico.

La idea de Spinoza a este respecto es, básicamente, la misma<sup>3</sup>, pero las razones cambian y en esas razones diferentes se encuentra una visión de conjunto distinta de la del racionalista. Veamos: en E2p41, Spinoza hace una clasificación de los géneros del conocimiento y concluye que, mientras la sensibilidad sólo nos brinda ideas inadecuadas, la razón y el tercer grado del conocimiento siempre se constituyen a partir de ideas adecuadas. Las razones de esta tesis, como lo dije en I, son dos: la sensibilidad está ligada a) a lo temporal y b) a lo particular.

Desde este punto de vista, razón y ciencia intuitiva compartirían su carácter intemporal y universal; aunque, de hecho, en la sensibilidad haya algo necesario, como se vio en I. Sin embargo, surgen dos preguntas para poder diferenciar a Spinoza del racionalista ortodoxo: ¿la razón se basa, simplemente, en un acto espontáneo (aunque necesario) de un sujeto? y ¿por qué es necesario algo más que la razón para el conocimiento?

A la primera pregunta Spinoza contesta mediante una explicación un poco compleja: la razón, a diferencia de la imaginación, brinda ideas completas y adecuadas, porque pone de manifiesto las causas de lo que existe y de lo que no existe; nos brinda necesidad y no contingencia, porque toda búsqueda conceptual adecuada, es una búsqueda de lo necesario (E2p44). Entonces, mientras que el conocimiento del primer género no puede distinguir lo verdadero de lo falso, pues le faltan las causas, el segundo y tercer grado del conocimiento sí están capacitados para ello (E2p42).

La razón y la ciencia intuitiva son el lugar de la certeza apodictica, pero ella no se basa, para Spinoza, únicamente en una acción espontánea del sujeto que conoce (aunque, de hecho, la razón es activa, cf E2p43, donde dice que la idea verdadera no es como "una pintura sobre un lienzo"), sino en el hecho de que mis ideas verdaderas constituyen modos finitos del atributo del pensamiento (y los modos de cualquier atributo son causados por Dios, E2p6<sup>4</sup>), así como las ideas de los objetos a los que aquellas hacen referencia (esto puede verse en E2p45-47).

El pensamiento, por tanto, tiene dos instancias claramente definidas: por una parte, en tanto que mi pensamiento es un modo particular de un atributo, es personal y se pone de manifiesto mediante un acto espontáneo, si se lo considera únicamente desde mi punto de vista<sup>5</sup>; por otra parte, en tanto que el pensamiento es un atributo de la sustancia misma, es impersonal y responde a una necesidad causal eterna. Mi acto de pensar es un momento del atributo entero del pensamiento y, por esa misma razón, aunque parece espontáneo, está determinado causalmente (véase, por ejemplo, E2p44 y 48).

La segunda pregunta preferiría reservarla para III, pero, sin embargo hay algo de ella que quiero rescatar en este momento: por E2p40, sabemos que la razón no es suficiente, porque se necesita un tercer grado del conocimiento; es decir, es necesario algo más que la razón para lograr el conocimiento adecuado.

El papel de la razón queda descrito, entonces, como sigue: de la misma manera que en el racionalismo clásico, en Spinoza la razón es preferible a los sentidos porque brinda ideas adecuadas.

Sin embargo, en Spinoza el método es absolutamente inverso al del racionalista clásico: si Descartes, a partir de la duda, deja en pie únicamente el acto de pensar, Spinoza parte del atributo del pensamiento y llega al acto de pensar. Esta estrategia lo



pone a salvo de cualquier genio maligno y mediante ella evita la ambigüedad entre las dimensiones subjetiva y objetiva del pensamiento (asunto que en Descartes, a mi juicio, no está muy claro). Además, al partir de la dimensión objetiva del pensamiento, Spinoza garantiza que las ideas racionales que nos hacemos de las cosas no están referidas a un acto fundador de pensar, sino a un mismo atributo, del cual, como sucedió antes con la extensión, mis ideas y las ideas de los objetos son modos. Es decir, al cual mis ideas y las ideas de los objetos están, por principio, conectadas. No hay duplicación del mundo, como sí sucedía con Descartes, porque no hay dos sustancias: al interior de la misma sustancia, que es todo lo que existe, hay dos maneras de ser: la extensa y la pensante. Mi alma pertenece a la pensante, mi cuerpo a la extensa, pero los objetos también pertenecen a ella: soy un pedazo de mundo.

Por otra parte, aunque Spinoza considera que la razón es superior a los sentidos, no considera que la razón sea el tipo de conocimiento más perfecto y acabado, pues, de hecho, existe un tercer género del conocimiento que no es racional. Es decir, es necesario algo más que la razón.

### III. EL PAPEL DE DIOS EN EL CONOCIMIENTO

El racionalismo clásico otorga a Dios el papel de garante del conocimiento, porque mediante el proceso de duda radical solamente sobrevive Él (en mi pensamiento), como límite último que permite mi conocimiento de objetos; si la experiencia es dudosa y solamente es seguro mi propio acto de pensar, el conocimiento que yo pueda tener de los objetos externos depende de que exista un puente (Dios) entre éstos y yo.

Para Spinoza el asunto es absolutamente distinto: desde el principio, lo único que garantiza mi conocimiento de objetos es Dios (entendido como totalidad de lo existente, como naturaleza), pues, tanto los objetos como yo, hacemos parte de, al menos, dos atributos de Dios (es decir, hacemos parte de Dios): extensión y pensamiento. Mediante el atributo de la extensión explico el origen de la captación sensible en general y, a través de ella, mi captación sensible en particular (pues la captación sensible se explica por el choque entre cuerpos); concluyo que la sensibilidad no nos da las causas de lo que es y, por eso, nos presenta sensaciones confusas que, incluso, pueden llevarnos a afirmar la existencia de lo que no existe; ella no es suficiente para el conocimiento (aunque, de hecho, he garantizado que los objetos externos son cognoscibles).

Si examinamos la razón mediante el mismo procedimiento, nuestras ideas y las ideas de los objetos son parte del mismo atributo de Dios (pensamiento) y, por ello, puede afirmarse (E2p32) que, en cuanto referidas a Dios, todas las ideas son claras y distintas, idea que se complementa mediante E2p37-38. En pocas palabras, allí se dice que de lo que es común a la parte y al todo (a nosotros, a los objetos y a Dios) solamente podemos tener ideas adecuadas porque, en la medida en que se refieren a Dios, manifiestan dos modos de un mismo atributo.

En E2p39 encontramos la respuesta específica a nuestro problema inicial: en tanto que las ideas de los cuerpos exteriores y la del cuerpo humano se refieren a algo común a la parte y al todo (al atributo extensión), son adecuadas. Esto, en



<sup>6</sup> No veo la manera de justificar el hecho de que existan infinitos atributos en Dios, salvo que se considere que, siendo Dios un ser infinito, dos atributos son muy poco, lo que me parece frágil y cuestionable a la luz del mismo Spinoza. En último término, no entiendo por qué la naturaleza no puede identificarse con todo lo extenso y todo lo pensante.

principio, permite concluir que el conocimiento de objetos externos no es un problema para Spinoza porque él no plantea exactamente el asunto en términos de un sujeto que conoce y un objeto conocido que se vinculan temporalmente, sino de dos modos al interior de un mismo atributo, dos modos que están ligados por un vínculo eterno (la comunidad de origen). Dios es la sustancia poseedora del atributo y, por eso, su papel deja de ser el de un creador lejano que, sin embargo, mantiene el mundo y con él, la existencia (es decir, la posibilidad de conocimiento) de los objetos externos.

El papel de Dios en Spinoza es, a la vez, más próximo y más objetivo; más próximo por lo que acabo de decir, más objetivo porque ya no adquiere la forma de un veleidoso creador que puede hacer desaparecer el mundo a capricho: Dios es la naturaleza misma, el mundo considerado como extensión y el mundo considerado como pensamiento; es todo lo que se puede concebir y, además, la perspectiva adecuada del mundo, es decir, la perspectiva que pone de manifiesto las necesarias conexiones entre las cosas.

Esta perspectiva supone, por supuesto, abandonar la visión del mundo según la cual algo se puede concebir adecuadamente desde la temporalidad (E2p30-31 y 44Cor 1y2), por una que afirma que el mundo (Dios) debe concebirse desde sí mismo, es decir, al margen de la duración. Es necesario, por tanto, superar el punto de vista de la “imaginación”.

Lo que resulta un poco más difícil es justificar la superación de la razón, pues, según II, la razón considera las cosas al margen de la duración y de manera necesaria. El problema se hace más grave si aceptamos, con Spinoza, que el tercer grado del conocimiento tiene una utilidad fundamentalmente ética (E2p47) porque no parece que tenga utilidad teórica y se lo podría introducir únicamente para justificar su uso en la parte quinta de la Ética.

Sin embargo, creo que, a partir de lo que dice Spinoza en E2p47, se puede intentar una reconstrucción del argumento que podría hablar a favor del tercer género del conocimiento: si, como hemos visto, la filosofía de Spinoza se puede describir adecuadamente mediante el término naturalismo, con la ciencia intuitiva Spinoza está haciendo referencia a la posibilidad de considerar la naturaleza (a Dios) como un todo, necesario y atemporal. ¿Cuál sería la diferencia con respecto a la razón? No estoy muy seguro, pero creo que uno podría atribuir a Spinoza la idea de que, aunque la razón concibe las cosas de manera adecuada, no sabe en virtud de qué se da esta comprensión correcta; es decir, aunque la razón muestra que las cosas son necesariamente así, no sabe que las cosas son así en virtud de la esencia misma de la naturaleza, de la esencia misma de Dios: sabe de los árboles, pero no sabe del bosque.

Mi reconstrucción puede ser desafortunada, pero quisiera llamar la atención sobre lo que Spinoza está diciendo: la razón, en tanto que remite al pensamiento, remite a un atributo de Dios; pero la razón sigue, desde este punto de vista, bajo uno de los *infinitos atributos de Dios*<sup>6</sup>; es decir, la razón no puede concebir a Dios como un todo, mientras que una captación directa de la unidad (bordeando en la mística, pero no necesariamente en la irracionalidad) sí lo puede lograr. Esta captación se identifica, para Spinoza, con el tercer género del conocimiento, con la ciencia intuitiva. Hay, entonces, una diferencia más con respecto al racionalista clásico: aparte de que la razón no es suficiente (lo que ya se había enunciado en II), esa insuficiencia de la

razón pone de manifiesto una necesidad, si bien no irracional, sí, al menos, extraracional; la necesidad de conocer el lugar propio en el mundo y, mediante ese conocimiento, hacerse uno con la naturaleza, interiorizar la naturaleza mediante un proceso de reflexión que enriquezca y haga propia la necesidad externa, teniendo en cuenta los deseos personales.

En cualquier caso, Spinoza parece haber mostrado que no es necesario abandonar el racionalismo para poder asegurar el conocimiento de los objetos externos y que el único límite de la razón viene dado por una comprensión que, en principio, es racional.

En ese sentido, la filosofía de Spinoza es naturalista y, de esta manera, se diferencia del racionalismo clásico, encarnado en Descartes. Si se pudiera resumir en unas pocas palabras en qué consiste la diferencia, yo diría que Spinoza aprende a reconocer la continuidad donde Descartes sólo ve ruptura, como entre los objetos y el sujeto, para volver al ejemplo inicial.



#### BIBLIOGRAFÍA

**Spinoza, Baruch (1995)**

*Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid.

**Deleuze, Gilles (1975)**

*Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores.

**Bennet, Jonathan (1990)**

*Un Estudio de la ética de Spinoza*, FCE, México.