

El intento de salir de la perplejidad o la propuesta metódica del racionalismo: el caso de Spinoza

Resumen: *El artículo expone una dificultad inviscerada en el método del representante más emblemático del racionalismo epistémico y ontológico de la modernidad: Baruj de Spinoza. La propuesta apunta a la aserción de que la renovación del método con la intención de depurarlo para permitir su máximo rendimiento es incapaz de reparar en su propio límite: mientras está oculto se lo proyecta como auténtica ganancia en orden a una averiguación sobre la trascendencia lograda (¿o no?) por el conocer. Podrá apreciarse que dicho límite no detectado importa la dificultad más prominente para una metafísica realista como la de Spinoza que, precisamente en cuanto puede reconocerse realista, ha otorgado gran atención al método. El presente trabajo pretende realizar una lectura del Tratado de la Reforma del Entendimiento –Tractatus de intellectus emendatione (1662)– alrededor de la cual girará la referencia al pensamiento textual que el Sefardí ha vertido en otras obras de su autoría.*

Palabras clave: *Evidencia. Intencionalidad. Polo. Racionalismo. Realismo. Spinoza. Suposición.*

Abstract: *The article exposes a difficulty inviscerated in the representative's method more emblematic of the epistemical and ontological rationalism of the modernity: Baruj de Spinoza. The proposal aims to the assertion that the renovation of the method with intention of purifying it to allow its maximum yield is unable to repair*

in its own limit: while it is hidden he projects it as authentic gain in order to an inquiry about the achieved transcendency (or not?) for knowing. It will be been able to appreciate that said not detected limit cares most prominent difficulty for a realistic metaphysics as that of Spinoza that, in fact as soon as realist can be recognized, he has granted great attention to the method. The present work seeks to carry out a reading of the Treatise on Reformation of the Understanding –Tractatus de intellectus emendatione (1662)– around which will rotate the reference to the textual thought that the Sephardic has poured in other works of its responsibility.

Key words: *Evidence. Intentionality. Polo. Rationalism. Realism. Spinoza. Supposition.*

I. Introducción

Por 'racionalismo' comprendemos una exigencia metódica de inteligibilidad. Hacemos eco, con ello, de prólijas elucidaciones por parte de estudiosos como Martial Gueroult¹ o Leonardo Polo².

Particularmente para L. Polo tal exigencia obedece a una insuficiencia que el método no puede colmar: es una insuficiencia de realidad no de inteligibilidad de la esencia, en cuanto acontece pensada. La tesis poliana es que el racionalismo intenta solventar tal insuficiencia de la manera

más obvia, incrementando la inteligibilidad de la realidad asimilando esta última a la esencia inteligida.

La esencia en cuanto realidad habrá de mostrar sus credenciales metódicamente, es decir, la esencia habrá de mostrar que existe realmente tanto como que ella es suficientemente lo que es.

Es entonces, cuando el racionalismo de Spinoza se topa con el "límite del pensamiento".

La presencia objetual hace de "límite" en la justa medida en que *no se detecta*³.

La presencia del objeto es un conferimiento, una concesión del acto cognitivo al objeto o contenido conocido, pues el objeto o lo conocido no contiene ni un indicio del acto de cognición. Al conferir la presencia el acto se mantiene *oculto*, mientras comparece lo conocido. De acuerdo con ello, el objeto está *supuesto* y cabe no detectar la presencia que, en tal situación, se confunde con el ser: toda vez que el acto cognitivo *presenta ocultándose* supone el objeto. La *suposición* puede ocultarse a su vez, ya que el acto objetivante no es reflexivo respecto de sí, ni aparece en el objeto⁴.

Por cuanto se oculta, la presencia no es objeto, no es *lo presente*. En tal sentido, importa discernir el acto intencionalmente presentante respecto de la presencia fenomenológicamente descrita. La presencia descrita no es objeto intencional, porque no es nota consistente del objeto o contenido —según aseveramos— como el color o la figura visibles o los 180 grados que suman los ángulos internos de un triángulo proyectado en el espacio euclídeo...

El acto cognitivo puede ser notado conscientemente, pero describirlo como acontecer unificado hace emerger la presencia: como *unicidad* y *mismidad* objetuales o respecto del objeto⁵ y como *suposición* (del objeto) y *antecedencia* del acto (que se oculta) respecto del objeto.

La mismidad de la presencia no es más que inalterabilidad de las notas objetivas; éstas no se alteran *por causa de* la presencia, pues ella no es agente causal, ni disposición selectiva de consistencia objetual. Confundir la presentación del objeto, en sus notas consistentes, con una concentración de la atención mental es un reduccionismo psicologista que en poco o en nada atañe al asunto que preocupa. Más bien, la presencia por ser puramente *antecedente* no está en dependencia

efectual de la atención psicológica, ni es ella (la atención) condición posibilitante de la consistencia del objeto.

Empero, es necesario reparar en que lo presente *consiste*⁶. El objeto consiste de sus notas y no de su estar presente, pues la presencia no aparece en el contenido objetivado.

La presencia *no comparece* porque ella *antecede*: el acto cognitivo *antecede* porque se oculta, no porque sea temporalmente anterior al objeto. El acto se oculta y ocultándose él no oculta al objeto, sino que *lo supone*. La antecedencia es supositiva del objeto. Suponer equivale a comparecer objeto, pero no a comparecer que se está conociéndolo. La *suposición* involucra la irreflexividad de la presencia objetual, o bien se significa que el objeto no manifiesta el estar siendo conocido. Así pues, el objeto es *lo supuesto*. Suponer el objeto significa su *estar compareciendo* y nada más. 'Nada más' es indicativo del objeto o contenido (en ostensión o aparición): nada más que él y no presencia.

En la medida en que describimos la presencia como suposición objetual comenzamos a *abandonar* la presencia. En cuanto no detectado, el pensamiento es su propio límite *constante*, porque la antecedencia supositiva del pensar no sorprende: es fácil que se oculte su ocultamiento; la dificultad radica en abandonar el límite sin tratar de evadirlo o negarlo (Polo, 1964, p. 14).

La *evasión* o *negación* de la limitación del pensar es característico de la *perplejidad*, al interior de la cual la presencia no se considera obturadora del conocer. Permanecer perplejo significa evadir el límite como obstáculo que cierra el paso a la actividad cognitiva (*Op. cit.*, p. 18).

Actitud típica del racionalismo es evadir la perplejidad *al intentar salir de ella*. Tal actitud — como se adelantó parcialmente— trata de alcanzar un saber que elimine la perplejidad esclareciendo las zonas oscuras o confusas del conocimiento. Es característico del racionalismo de Spinoza evadir el emergente asunto del límite, es decir, no detectarlo y no saberse perplejo al llevar a cabo la empresa de exigir inteligibilidad de lo conocido.

Por el momento, el dogmatismo racionalista parece tener raíces más profundas que las que avistó Kant, puesto que la perplejidad impide rotundamente notar el límite y, en cuanto no se

nota, el logro cognitivo parece auténtica ganancia. Sostenemos, claro está, que necesariamente lo parece, porque el conocer objetivante no se anuncia a sí mismo, ni *aparece* en el objeto.

Valga la aclaración que evadir el límite no significa detectarlo de alguna manera, porque se requiere *abandonarlo en el acto mismo de su detección*. De otro modo, la perplejidad es peculiarmente insuperable: el pensar se conduce como límite u obstáculo respecto de sí.

Sumidos en la perplejidad se lleva a cabo una precisiva consideración del pensar que no lo lleva más allá de sí⁷.

II. Presencia y evidencia

El intento de vincular la presencia objetual con la evidencia tiene el propósito de dilucidar cómo el saber actualizado en la *idea* no alcanza a ser una reflexión pura, en la exacta medida en que el saber *necesita presencia*. No obstante, Spinoza contempla en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TRE)* referir el saber a un fundamento *desde* el cual se constituya reflexivamente, esto es, se autoesclarezca.

Designaremos ‘principio del saber’ a la condición indefectible y originaria de todo saber, según la cual éste se constituye en actualización de lo conocido u objetivado y es, por ello, la *primera evidencia* al conocer cualquier cosa.

Por ‘fundamento’ designaremos, entonces, aquello sólo desde lo que es posible que el saber se autoesclarezca⁸. Por el momento puede adelantarse que la pretensión de autoesclarecimiento abarca la noción de “fundamento” porque el principio del saber es elusivo, es decir, no es absolutamente claro *por sí mismo*. Dedicaremos a esto último el presente apartado.

La motivación gnoseológica del método reside en que, frente a Descartes, el Sefardí sostuvo que no se posee certeza de aquello de lo que ni siquiera se tiene una *idea*⁹. Empero, es indubitable que está dada alguna *idea*:

[...] se desprende que el método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea. Y como no hay idea de idea, si no se da primero la idea, no se dará tampoco método

sin que se dé primero la idea. Por consiguiente, buen método será aquel que muestra cómo hay que dirigir la mente conforme a la norma de la idea verdadera dada (Spinoza, 1988, p. 89)¹⁰.

La idea verdadera *dada*, no inferida de otras, es la propia mente actuante. La mente es su esencial acto ideativo, existe como ideación¹¹.

La ideación verdadera es, además, adecuada por cuanto es intrínsecamente clara, distinta y completa¹²; entraña y se identifica con la *certeza* o por ello quien posee una idea verdadera *sabe que la tiene* y no puede dudar de ello¹³.

La adecuación de la idea verdadera según la *Ética*, tiene su exposición en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* como *forma de la verdad*:

En efecto, por lo que respecta a aquello que constituye la *forma de la verdad*, es cierto que el pensamiento verdadero se distingue del falso, no sólo por una denominación extrínseca, sino, sobre todo, por una denominación intrínseca. Pues, si un artífice concibe correctamente una obra, su pensamiento es verdadero, aunque esa obra no haya existido nunca ni siquiera haya de existir: el pensamiento es el mismo exista o no exista tal obra. En cambio, si alguien dice que Pedro, por ejemplo, existe, pero no sabe que Pedro existe, ese pensamiento respecto de ese tal, es falso o, si se prefiere, no es verdadero, aunque Pedro exista realmente (1988), p. 104)¹⁴.

La *forma de la verdad* es la conformidad “interna” de la idea, porque no es verdadera porque “convenga” con el objeto sin más. Esto último parece expresarse mejor si introducimos la sugerencia siguiente: la denominación intrínseca vigente en el enunciado ‘Pedro existe’ significa, de conformidad siempre con el supracitado texto, que dicho enunciado es *lo mismo* que es toda vez que *está en actual aprehensión* la existencia de Pedro. La verdad de la proposición ‘Pedro existe’ radicaría en que ésta expresa cognitivamente un “estado actual de cosas” y no otro¹⁵. Cabría aseverar otro tanto respecto de la idea del artífice.

El meollo del asunto está en que tal proposición expresa *un estado de cosas y no otro*¹⁶. *Objetivamente* no puede contener más que lo que se expresa en la proposición en cuestión. De acuerdo con nuestra "Introducción", la presencia es unicidad y mismidad de la consistencia supuesta y, ya que la presencia es la virtud o es según virtud de la suposición, la presencia no aparece como nota del contenido¹⁷.

Manifiestamente, la descripción fenomenológica hace accesible la presencia, pero no como lo presente en cada ocasión, pues ello es contenido objetivo y no *acto*. Necesitábamos rescatar y poner de relieve que el acto cognitivo sólo puede ser conocido con otro acto cognitivo (hábito): la presencia es el acto unificado con el objeto que *no constituye al objeto ni se confunde con él*. La mencionada confusión es característica del idealismo.

Spinoza, en el *TRE*, adversa esta confusión idealista, por cuanto desconoce una noción de autointencionalidad, de acuerdo con la cual una autoevidencia o evidencia de evidencia carece de sentido, pues aquella noción legitima una evidencia excluyente de objetos o múltiples contenidos distintos del acto ideativo:

Pedro, por ejemplo, es algo real; a su vez, la idea verdadera de Pedro es la esencia objetiva de Pedro y, en sí misma, algo real y totalmente distinto del mismo Pedro. Dado, pues, que la idea de Pedro es algo real que posee su esencia peculiar, también será algo inteligible, es decir, objeto de otra idea, la cual idea tendrá, en sí misma, objetivamente, todo lo que la idea de Pedro tiene formalmente [...] (1988, p. 87)¹⁸.

Ahora bien, desde el punto de vista de la evidencia, lo logrado en ella es límite de capacidad o del *poder ejercido* por la mente y, por lo tanto, a la vez, una exclusión del agnosticismo¹⁹. De tal manera reconocer el poder actual del entendimiento es ejercer el *método reflexivo* y poseer la *forma de la verdad* (véase *TRE*, 105)²⁰.

La respuesta del Sefardí a la actitud escéptica es, en efecto, más pertinente que la de Descartes, por cuanto la suspensión del juicio se explica porque *se percibe* algo de lo cual no se tiene

idea adecuada, esto es, idea clara, distinta y completa²¹. Para Renato Descartes el criterio de evidencia existe porque el ego puede separarse de la objetivación eidética como autoevidente.

El Sefardí alude preclaramente a que el principio de todo saber, en cuanto efectivamente evidenciante, debe ser elusivo en Descartes porque no conoce un *fundamento*, aquello desde lo cual comparezca totalmente el principio y suprima la duda y el agnosticismo respecto de su poder o alcance²².

Según decimos, con el fundamento se alcanza el autoesclarecimiento del saber en su principio, como poder o *fuerza natural*, pretendiendo con ello eliminar la oscuridad del escéptico que pretende ignorar por qué sabe lo que sabe (*TRE*, 47), negando o dudando que sabe.

III. Disertación acerca del fundamento del saber

La propuesta central del *Tratado* en torno de la que gira la "reforma" (*emendatio*) spinoziana es el reconocimiento de que el entendimiento es poder intrínseco y capaz, con ello, de dotar de autoesclarecimiento al saber²³.

Empero, dicho autoesclarecimiento no es una reflexión pura u originaria²⁴, ni siquiera una evidencia de evidencia (noción de autointencionalidad), pues ella ha sido descalificada en el *TRE* por Spinoza: la idea de la idea es *otra* esencia objetiva.

De tal manera, el principio del saber queda medido y constreñido por la evidencia, la cual *se limita* a suscitar en presencia al objeto o contenido objetivo.

¿Acaso no insistirá el escéptico en interrogar por qué sabe lo que sabe?

La confutación spinoziana abarca, por ello, la explicación de por qué se sabe. Deberá acudir al saber como poder o *fuerza natural*.

Dada una idea clara, distinta y completa de una cosa o acción (*TRE*, 65) es *imposible* fingir algo respecto de ella²⁵.

Ahora bien, aquella idea que ostenta un poder de la mente tal que la hace no susceptible

de fingimiento o duda es la idea que exhibe la génesis de la cosa conocida.

El poder de suscitación del que hablamos –la *fuera natural* del entendimiento– reclama que a la visión intelectual no se oculte ni se encubra nota alguna de contenido objetivo.

De tal manera que entre los *modos de percepción* enumerados en el *TRE*, 19, el III y el IV, no hay solución de continuidad respecto a la original motivación de que la esencia de alguna cosa comparezca²⁶.

No se insinúa con ello que el modo III sea “menos” verdadero²⁷, sino que sólo es verdadero según su grado (o nivel) de aprehensión, el cual ha de ser jerárquico. Y ha de serlo necesariamente, toda vez que sus objetos correlativos de ideación no esconden nota alguna.

No obstante, Spinoza advierte la “deficiencia” del nivel inferior a la *scientia intuitiva* y al II género (*Ética*), puesto que no nos instala en la totalidad conexas de las cosas con la Naturaleza (*TRE*, 39-42). Todavía más: tampoco el III modo de conocimiento (*Tratado*) está cabalmente capacitado para suprimir perturbaciones escépticas si no se da apropiada expresión al cómo o por qué existe real o formalmente aquello que conozco con claridad²⁸. La expresión apropiada es la teoría de la definición genética, a la cual ya aludimos.

Ahora bien, el Sefardí prepara la exposición de la definición y sus clases recordando que:

[...] la idea verdadera es simple o compuesta de ideas simples y manifiesta cómo y por qué algo se hace o fue hecho, y que sus efectos objetivos en el alma (*anima*) proceden conforme a la razón de la formalidad del mismo objeto. (Spinoza, 1988: p. 112)²⁹.

Si nuestra estimación de que los modos distintos de percepción son jerárquicos es sustentable, el género II o modo III (de la *Ética* o del *Tratado* respectivamente) no ocultan algo de sus correspondientes objetos, pero con aquel género o modo no se puede conocer todo lo que puede conocerse: el “cómo” y el “por qué” de alguna cosa³⁰. Únicamente el III género de conocimiento (*Ética*) o IV modo de percepción (*Tratado*) proporcionarían un tal saber.

La *primera evidencia* (*sum cogitans*) si es jerárquica según un orden ascendente deberá poder llevarnos al fundamento esclarecedor del saber como *fuera natural* (*vis nativa*) o poder suscitante de objetividad, es decir, el fundamento permitiría comparecer al principio como tal poder actual, de acuerdo con el *TRE*, 38-39.

El autoesclarecimiento del saber desde el fundamento minaría la incertidumbre escéptica procedente de la opinión de que para saber se requeriría saber que sé y un método para investigar el método de investigar la verdad y así al infinito (*TRE*, 30)³¹.

La más interesante articulación surge entre la confutación del escepticismo y la alcurnia realista de la epistemología spinoziana de la lógica de la definición *adecuada*:

Es decir, si la cosa existe en sí o, como vulgarmente se dice, es causa de sí, deberá ser entendida por su sola esencia; en cambio, si la cosa no existe en sí, sino que requiere una causa para existir, entonces deberá ser entendida por su causa próxima. Ya que, en realidad el conocimiento del efecto no es más que adquirir un conocimiento más perfecto de la causa. (Spinoza, 1988: p. 115)³².

Bien que adquirir el conocimiento más perfecto es el adecuado según que se conoce la esencia de la cosa o su causa próxima (*TRE*, 96-97), el entendimiento o intelecto ha de entenderse a su vez con un tal poder de cognición radicado en su esencia o en aquello de lo cual se derivan sus propiedades innatas (*TRE*, 107-108).

El entendimiento en cuanto *vis nativa* es justamente el propio entendimiento *qua* causa inmanente de sus ideas, esto es, no una causa externa o bien no una causa transitiva, sino *interna*³³.

Ahora bien, el entendimiento *qua* causa inmanente de sus ideas no existe en sí, puesto que no se concibe por sí (de acuerdo con la definición de una cosa que existe en sí y por sí: *TRE*, 92), además:

[...] se sigue que o bien la definición del entendimiento debe ser clara por sí misma o bien no podemos entender nada. Absolutamente clara por sí misma, sin duda que no es. (Spinoza, 1988: p. 88: p. 20)³⁴.

Por lo tanto, el entendimiento *qua* causa inmanente es el propio Dios por cuanto éste es causa de sí y, consecuentemente, causa activa de todo lo que existe creado³⁵.

Decimos que el fundamento es la comparación de la primera evidencia, como antecedente lógico-ontológico de una derivación cognitivamente suficiente de sus propiedades claramente entendidas³⁶.

Finalmente, sólo desde el fundamento del ente comparece absolutamente clara y completa nuestra idea del entendimiento como *vis nativa* o poder intrínseco de objetivación o ideación (TRE, 33).

No tratamos, entonces, con una mera deducción a priori del principio del saber, rotundamente carente de propósito metódico, sino de potenciar su estatus de primera evidencia orientadora o rigurosamente metódica: principio del saber.

La mente que muestra en sus ideas verdaderas las naturalezas simples y las compuestas de simples (TRE, 63-64), tiene el poder de manifestar el cómo y por qué de las cosas así conocidas, esto es, a partir de la definición adecuada de una cosa se alcanza convicción sobre su existencia.

Apreciamos que la perplejidad campea ya, subrepticamente por supuesto, al tratar que la evidencia concentre la atención de la mente en aquello que da razón causal de la existencia *formal* de lo contenido *objetivamente*³⁷.

No existe manera de controlar la dispersión de la atención —que desemboca en el escepticismo— si no se exige la prosecución de una inteligibilidad ascendente por parte de la mente.

Reflexiones conclusivas

La propuesta que comprende la exigencia de inteligibilidad ascendente del racionalismo spinoziano como método seguro de conocimiento verdadero y libre de toda regresión al infinito ha intentado sugerir que en la concisa obra del *Tra-tado* se perfila perspicuamente aquella exigencia, aunque con un déficit que Spinoza no advierte explícitamente y que puede expresarse interrogativamente: ¿qué inteligibilidad intuitiva se le reconoce a la existencia formal de lo ideado?

Sin duda parece una idea simple, toda vez que la consideramos distintamente y no “abstractamente” o *en general*, por ello se comprende claramente que la existencia no se diferencia de la *actualidad* de la cosa misma:

[...] la diferencia que existe entre la esencia de una cosa y la de otra, es la misma que la que se da entre la actualidad o existencia de esa misma cosa y la actualidad o existencia de la otra. De suerte que, si queremos concebir por ejemplo, la existencia de Adán mediante la sola idea de existencia en general, será lo mismo que, si para concebir su esencia, sólo atendiéramos a la naturaleza del ser, de forma que lo definiéramos diciendo que es un ser. (*Ibid.*: p. 96)³⁸.

Concebir distintamente la existencia de una cosa es entenderla como hecha efectiva por alguna causa, lo sea ésta del devenir (*fieri*) o del ser (*esse*)³⁹.

Dios es causa de ambos. Asimismo, Dios como causa del *esse entium* es el poder con el que todo lo creado (y lo que ha devenido) persevera en la actualidad. El propio Dios en cuanto es la vitalidad misma, persevera en actualidad en cuanto potencia autoconstituyente, es decir, autopuesta⁴⁰.

En la misma medida en que dicha perseverancia no rebasa la actualidad de la cosa misma, la existencia es el “estar” de una mera posición automantenida.

Nuestra propuesta puede condensarse así: desde el fundamento esclareciente del saber en su primera evidencia, como intuición objetivante con su poder o fuerza intrínseca, sólo puede recabarse la existencia como poder de automantenición: la idea de actualidad en conjunción con la idea de poder.

El asunto concerniente no es tanto si la existencia pueda considerarse una idea de naturaleza simple, sino más bien que de ella pueda o deba darse razón suficiente con la idea de poder. Una vez que consideremos esta posibilidad, introducimos en la idea de existencia la de su constitución.

En conexión con ello: o bien la perseverancia en la actualidad se debe a una razón extrínseca a la esencia, o se debe a una razón intrínseca a ella.

A una razón extrínseca no puede deberse porque, al menos, la actualidad no puede distinguirse de la esencia actual, excepto, claro parece,

como idea general. Ahora bien, ha de deberse a una razón intrínseca o esencial.

Desde la perspectiva de una razón esencial, constitutiva de la existencia *actu*, la inteligibilidad que cabe recabar para la existencia es idéntica a la explicación de la actualidad esencial.

En consonancia con nuestra "Introducción", la idea de actualidad se debe a la presencia objetual y la idea de poder a la exigencia de dar razón fundacionalmente de la actualidad del objeto como consistencia suya. Ambas ideas ceden a la influencia del límite no detectado⁴¹.

Ahora bien, en cuanto no se detecta el límite, la suposición objetual puede conferir estatus positivo a la presencia, es decir, *algo* afirmado del objeto, a saber, la idea de actualidad. No obstante, el estatus positivo de *algo* se debe al ocultamiento del límite y es designación suya en cuanto oculto.

El intento de salir de la perplejidad es tanto menos consciente en cuanto que el límite no se detecta: Spinoza sabe de la conciencia instantánea del acto intelectual objetivante, pero no existe una descripción de la presencia como *constante* (véase nuestra nota n. 19). Sin embargo, hay una alusión a la *mismidad* de la consistencia presente en la identidad reconocida por el *TRE* entre certeza y verdad (véase nuestro apartado II)⁴².

Con todo, la mismidad de la consistencia supuesta, en la medida que absorbe la atención de la mente, la vuelve incapaz de detectar el límite, por cuanto la mismidad objetual es la propia irreflexividad de la presencia.

El realismo metódico racionalista es un intento de salir de la perplejidad, es decir, hacerlo desde la presencia *sin* abandonarla. Ello motivaría la versión autoconstitucional de la actividad extramental como actualidad automantenida⁴³.

Notas

1. Véase Moya Bedoya, J. D., 2007, p. 12.
2. *El acceso al ser*, 1964, pp. 291-292.
3. Polo, 1964, pp. 13-14 y 1966, p. 15. Polo repara en que 'detectar el límite' conserva una resonancia metafórica que al referirse al pensar adquiere un sentido *técnico* concreto.

4. "Cuando pienso que pienso, el pensar que pienso está objetivado; es decir, lo presente es que pienso; pero el pensar como objeto no es el acto por el que lo pienso, sino que es el objeto pensado: no hay reflexión en el objeto mismo" (Polo, 1989, p. 128).
5. *Unicidad* significa que el objeto está todo él, íntegro, en la actividad cognitiva; que al objeto no le falta ni le sobra algo para estar presente. Según ello, la presencia no se refiere intencionalmente a otra presencia y, en tal medida, la presencia es *única*; el objeto puede evocar o remitir a otro objeto, pero no a otra presencia: la *mismidad* también es nota de la *presencia*.
Lo mismo en cuanto *presente* no es otra u otro; la presentación no altera algo: 'el tres no es el dos' es un enunciado cuyo contenido es una diferencia, pero este contenido es *el mismo* que es *enunciativamente objetivado* (Polo, 1989, pp. 104-106).
La unicidad y la mismidad de la presencia se correfieren o se correlacionan.
6. Es necesario reparar en ello por dos razones, al menos:
 - a. De acuerdo con la unicidad objetual no acontece que un contenido esté más o menos presente, sino que tenga mayor o menor "vivacidad" (diríamos con D. Hume).
 - b. No hay objeto carente de consistencia. Esta última guarda alguna afinidad con la noción tradicional de "esencia", con la salvedad de que ésta se encuentra incardinada en la problemática de la principialidad del ente. En ese marco es abordada la esencia racionalista en los estudios polianos acerca de la distinción virtual (Polo, 1964, p. 360). Sin embargo, más afín a la noción gnoseológica de *consistencia* es la de *aliquidad*. Confusamente tenida por un trascendental por connotados escolásticos, *algo* es la designación propia del límite mientras éste permanece oculto, de acuerdo con Polo (1966, p. 82).
Aunque a propósito de la kantiana "tabla de la nada" (Kant, 1985, 294-296. *Crítica de la Razón Pura Especulativa*, A 290-B 349) cabría un estudio pormenorizado de sus momentos, no es el caso que pueda presentárenos la nada absoluta, o bien reparamos en que el objeto del pensamiento "la ausente realidad de determinación alguna" es *algo* y *lo mismo* en cuanto presente. Asimismo, la hegeliana negación de determinaciones al pensar el ser es *algo*; no obstante "ser" y "nada" no son *lo mismo* y *algo* no es género alguno

- ni trascendental ontológico. *Algo* como límite es la presencia, no algo pensable o dado, pues *algo* no es lo dado, ni lo pensado lo contiene. La diferencia que sostiene Hegel es, más bien, entre “todo” y “nada” (negativa), cada cual es *lo mismo que es y*, por lo tanto, *algo*.
7. ““Salir” de la mente, esa empresa contradictoria para quien la interpreta como pensar fingiendo que no se piensa, se entiende aquí como abandono de un límite”. Polo Barrera, Leonardo. “La cuestión de la esencia extramental”. <http://www.leonardopolo.net/articulosde.htm>.
 8. Sin duda, la noción de “fundamento” tiene una connotación ontológica mayor: se trata de la noción de “causa sui”. Su preclara exposición ocurre en el *Tratado Breve*, Parte Primera, Cap. III: en virtud de su sola perfección Dios es causa de sí y, consecuentemente, causa de todo. Empero, en esta temprana exposición ya se perfila que la comparecencia del principio del saber es desmembramiento del fundamento: Parte Primera, Diálogo 1º, 12 (Spinoza, 1990: p. 74). De conformidad con el TRE, 38-39, *reflexionar* acerca de la idea del ser perfectísimo abre al conocimiento de las esencias formales de las cosas.
 9. Señalamos la importancia de poner de relieve que el cogito-sum cartesiano no es una idea, ni en la acepción de Spinoza, ni en la del exacto contemporáneo empirista del Sefardí, John Locke. Tanto más para el empirista, quien ocasionalmente también designa ‘idea’ al objeto noemático de la ideación (véase *Essay*, “Introduction”, 8 y II, I, 1 y XXXII, 1-3). Zubiri expresó este discernimiento entre cogito-sum e idea en estos términos: “la inconcusa realidad de que Descartes nos habla a propósito del pensamiento no es la inconcusa realidad del pensamiento pensado, sino justamente del pensamiento pensante” (1994, p. 132).
 10. TRE, 38 (los números corresponden a los párrafos de la edición de A., Domínguez, Alianza Editorial, 1988).
 11. *Sum cogitans*, es la idea que es la mente humana (cuyo objeto es el cuerpo actualmente existente). Véase la Demostración de la Proposición XI y Escolio de la Proposición XXI de la *Ética*, II. La mente allí es el alma del cuerpo.
 12. Explicación al Axioma IV de la II Parte de *Ética*.
 13. TRE, 34 y 35. Si bien en Descartes la certeza todavía tenía un anclaje psico-subjetivo, una certeza *para el sujeto que la experimenta*, en cuanto a Spinoza la certeza está anclada en la diafanidad intelectual misma (Demostración y Escolio de la Proposición XLIII de *Ética* II y *Pensamientos Metafísicos*, Cap. VI (1988, p. 245).
 14. TRE, 69, *La forma de la verdad* es norma para discernirla a ella y a lo falso (TRE, 70-71).
 15. Resultaría a menos pertinente para Spinoza la distinción imaginativa que realiza Wittgenstein entre “estado de cosas” y “figuración de los estados de cosas” (Proposición 2.11 del *Tractatus*), a propósito de lo que nos ocupa: la identidad de certeza y verdad.
 16. Resulta imposible que ‘Pedro existe’ exprese cognitivamente más de *un* estado de cosas, puesto que “Pedro” o “existente” son objetivaciones distintas también.
 17. Perspicuamente, la presencia consta de sus propias notas. No obstante, dichas notas no pueden exhibirse en los objetos y por ello sugerimos que el conocimiento de la presencia no es intencionalmente objetivante, no tratamos con una generalidad, sino con una noción habitual: el hábito cognitivo es manifestativo del acto de presentación (intencional) como antecedencia supositiva del objeto, es decir, aquel acto sin el cual no comparece, contenido u objeto alguno. De acuerdo con su cognición habitual, la presencia no es nota común a todo objeto, sino que se dice *constante*: “la constancia equivale a la presencia y quiere decir que la suposición es la misma aunque los contenidos no sean los mismos: en definitiva, la suposición no forma parte del objeto” (Polo, 1989: p. 158).
 18. TRE, 34.
 19. Advuértase, entonces, que la supresión de la actitud agnóstica hacia la cual se ve abocado el escéptico —de acuerdo con el TRE, 47 y 48— ocurre contundentemente cuando se identifica certeza y esencia objetiva (TRE, 35-36).
 20. En consideración tenemos la aclaración de Atilano Domínguez acerca de que Spinoza comprende que el *fundamento* por el que se han de dirigir nuestros pensamientos es la *forma de la verdad* según el *método reflexivo*, constituyendo la fuerza o poder intelectual (véase TRE, 104-105; 1988: p. 314, nota 119). Agregaríamos que la autoaclaración del saber no se alcanza hasta hacer comparecer el principio como poder fundamental, aquel que está en la causa de todas las cosas. Volveremos sobre esto último.
 21. Véase Escolio de la Prop. XLIX de la *Ética* II. De acuerdo con este Escolio, por la Prop. XLIII, la certeza es algo positivo y, en su virtud, aún con ocasión de un asentimiento de lo falso en la que

- no se deja de percibir*, existe la idea verdadera de una percepción de la mente (*TRE*, 66).
22. Descartes pudo lo más poseer un criterio de evidencia, tal y como lo expone Polo (1963: pp. 148-151), pero no *conocer* el principio indefectible de todo saber, como poder o *fuerza natural*, según observaremos (*TRE*, 30). En los *Principios de filosofía de Descartes*, Proposición 4 con su Escolio, Spinoza alude a que “yo existo pensando” no es *principio*, porque *primero pienso* y luego me conozco pensando y existiendo.
 23. En nota a pie de página, parágrafo 31: “por fuerza natural entiendo aquello que no es causado en nosotros, por causas externas [...]” (1988: p. 56).
 24. Dicha reflexión en cuanto es como acto desde ella misma es el sentido de la identidad como existencia divina: Dios existe en acto poseyéndose a sí mismo *ex se* y por ello la noción de *causa sui* no es pertinente para él, quien simplemente está-consigo-mismo (Polo, 1966: pp. 291-292). La existencia divina no es mera posición de su potencia eterna, sino la posesión originaria en identidad de la actividad propia. La identidad divina aquí repele totalmente lo que designamos como ‘suposición objetual’.
 25. En el *TRE*, 52-55 y 100-101, Spinoza comprende ideas de esencias y verdades de un orden eterno y de existencias en concordancia con un orden natural. Véase nota 116 de Domínguez en Spinoza, 1988, p. 313 y la lúcida aportación de Moya Bedoya, 2007: p. 236.
 26. Por ello existe una distinción gradual entre esos *modos* por lo que respecta al logro o alcance de cada uno, pues en el IV modo se conoce lo que en el III se ausentaba: la causa próxima.
 27. Véase *TRE*, 28-29. Los modos III y IV que en la *Ética* corresponden a los géneros gnoseológicos II y III respectivamente, son ponderados de necesariamente verdaderos, pues sus objetos de ideación no pueden ser ideados de otra manera según lo que ellos son (ideas de las *nociones comunes*: Demostración y Corolario de la Prop. XXXVIII de la *Ética* II). Por las Proposiciones XLII y XLIII de la *Ética* II, los modos o géneros de conocimiento II y III son adecuados según su nivel jerárquico.
 28. Recordemos que desde el párrafo 61 del *TRE*, Spinoza viene insistiendo en lo que ya poníamos de relieve: cabe fingir cosa alguna mientras percibamos clara y distintamente; pues sólo así *imaginaríamos* (84) un círculo cuadrado o un alma cuadrada (64). Esto es tanto como decir que el *entendimiento* según su poder *no puede fingir* cosa alguna.
- Preocupación pertinente expone la *Carta IX* cuando ilustra la definición de primer género como descripción de un determinado objeto y que es, por ello, verdadera: “por lo tanto una mala definición es aquella que no se concibe” (Spinoza, 1989: p. 63).
 29. *TRE*, 85. Véase parágrafos 63-64 de la edición referida de Domínguez, 1988.
 30. El Sefardí explica cómo concibiendo claramente una propiedad o acción de alguna cosa no entendemos de su causa nada con la misma claridad (*TRE*, 21). Es el caso que puede entender una propiedad general de alguna figura como lo es la curvatura de la línea, no obstante con ello no conoce su causa próxima, pero tampoco la confunde con el cuadrado.
 31. Obsérvese que la recusación de una “búsqueda al infinito” radica para Spinoza en que la idea verdadera dada es poder activo de ideación objetivante (Falgueras, 1976: pp. 69-72) o bien –como sugerimos– poder suscitante de comparecencia, de manera tal que si lo primero conocido es *un inteligible*, ha de ser conocido por los modos perceptivos superiores al primer modo, cuya absolutización explicaría la emergencia de la incertidumbre respecto de lo que se presupone sabido, es decir, respecto del objeto (*ideatum*). Acerca del deseo de conocer surgido de la superioridad jerárquica del entendimiento: Proposición XXVIII de *Ética*, Parte V.
 32. *TRE*, 92, de la edición referida.
 33. Véase *Tratado Breve* II, Capítulo XXVI, parágrafo 7 de la edición referida.
 34. *TRE*, 107, de la edición referida.
 35. Véase la nota 10 de este artículo. El pensamiento textual de *Ética* I expone la doctrina del fundamento *more geometrico*: una vez que todo existe en Dios y sin él nada existe ni puede concebirse (por la Proposición XVIII), la inmanencia objetiva y entitativa de todas las cosas en Dios (por la Prop. XV) radica en que sólo Dios puede concebirse por sí y no por otro (Axioma II). Por lo tanto, la causa de todas las cosas ha de ser causa de sí (Definición I). Dios es causa inmanente de la mente humana *por razón* de que es causa de sí y no sufre causalidad externa (ver Escolio de la Proposición XXV con su Corolario).
 36. A Propósito de la causalidad inmanente del entendimiento respecto de sus ideas: las II, III y VI propiedades enumeradas por Spinoza en el *TRE*, 108 (de la edición referida).

37. Primera propiedad del entendimiento: la certeza (*TRE*, 108).
38. *TRE*, 55, de la edición referida.
39. Ser causa del *feri* es ser causa de la existencia que tiene un despliegue en la duración. (Prop. XXVIII y XVII de la *Ética* I). En cuanto se dice que Dios es causa del ser (*esse*) como naturaleza del existir (Escolio de la Prop. XLV de *Ética* II) se lo concibe bajo el aspecto del atributo por el que se conoce el efecto (Prop. VI, II).
40. Comenta con acierto Moya Bedoya: “así pues, la naturaleza misma de la existencia, esto es, el ser de las cosas en la naturaleza esencial divina, es la *Vita Dei*, la cual pervade cuanto existe [...]” (Moya Bedoya, 2007: p. 211).
- La noción de *Vita Dei* carga a costas con la insuficiencia propia de la de *causa sui*: la idea de una posición automantenida que oscurece la comprensión de un estar que se excede o “crece” intensivamente y es así *persistir*. Véase Polo, 1966: p. 223 y nota 32.
41. La idea de poder es un supuesto consistente y por ello no desoculta la presencia objetual. De conformidad con la sugerencia poliana, una vez que se detecta la presencia la consistencia deja de ocultar el ser (Polo, 1964: p. 15). De otra manera: la existencia deja de consistir en unas cuantas notas *de* la esencia actual.
42. Si no comprendiéramos con el *TRE* la identidad entre certeza y verdad, el conocimiento versaría sobre las meras proposiciones y no sobre el “estado actual de cosas” que ellas representan. Notemos, a propósito de la mismidad objetual, que las equivalencias semánticas (de la forma “Y=Y”) son objetivamente *lo mismo*, es decir, no desocultan la suposición objetual: ‘A=A’ es lo mismo en cuanto *ya conocida*.
43. Asunto de fondo que no desarrollamos es la sugerencia de que la interpretación constitutiva o autoconstitutiva de la existencia *actu* encubre una idea de la nada como una cierta “amenaza” para la perseverancia en el ser.

Bibliografía

Escritos de la autoría de Baruj de Spinoza.

Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos. Introducción, traducción y notas de

Atilano Domínguez. Madrid, Alianza Editorial S.A. 1988.

Tratado de la Reforma del Entendimiento y otros escritos. Estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean P. Margot. Madrid, Tecnos S.A., 1989.

Ética demostrada según el orden geométrico. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid, Editora Nacional, 1980.

Tratado Breve. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza Editorial S.A., 1990.

Otras Fuentes

Falgueras Salinas, Ignacio. (1976) *La “res cogitans” en Spinoza.* Pamplona: EUNSA.

Kant, M. (1985) *Crítica de la Razón Pura.* Traducción y notas de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara Ediciones S.A.

Locke, John. (1959) *An Essay concerning human understanding* (Vol. I). Collated and annotated with prolegomena, biographical, critical and historical by Alexander Campbell Fraser. New York: Dover Publications, INC.

Moya Bedoya, Juan Diego. (2007) *La agonía de la preternaturalidad. La confutación spinoziana del milagro.* San José, Costa Rica: Editorial Arlequín.

Polo Barrena, Leonardo. (1964) *El acceso al ser.* Madrid: Ediciones Rialp.

Polo Barrena, Leonardo. (1966) *El Ser I. La existencia extramental.* Madrid: Ediciones Rialp.

Polo Barrena, Leonardo. (1989) *Curso de Teoría del Conocimiento II.* Pamplona: EUNSA.

Polo Barrena, Leonardo. “La cuestión de la esencia extramental”. En: *Interhominis.com.* Dirección URL: <http://www.leonardo polo.net/articulosde.htm>.

Polo Barrena, Leonardo. (1963) *Evidencia y Realidad en Descartes.* Madrid: Ediciones Rialp.

Wittgenstein, Ludwig. (2003) *Tractatus logico-philosophicus.* Versión e Introducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial S.A.

Zubiri, Xavier. (1994) *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental.* Madrid: Alianza Editorial.