



MÉTODO SEGÚN EL *TIE* DE SPINOZA: UNA RECONSIDERACIÓN DE LA OBJECCIÓN DE CIRCULARIDAD DE HAROLD JOACHIM

Method according to Spinoza's *TIE*: a Reconsideration of Harold Joachim's Circularity
Objection

*Esteban Sepúlveda Caro*¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

esteban.s.car@gmail.com

Resumen

En este artículo pretendo reconsiderar y desarrollar una objeción hecha por Harold Joachim a la concepción del método desarrollada por Spinoza en el *TIE*. En concreto, se trata de la circularidad en la que incurre Spinoza al momento de determinar cuál es el mejor tipo de percepción. Mostraré que esta objeción cobra fuerza si se atiende a que, dado que el método requiere partir de una idea verdadera dada, la puesta en marcha del método es dependiente de la previa elección del mejor tipo de percepción. Y, dada la prioridad de la definición, Spinoza no puede decidir cuál es el mejor tipo de percepción sin asumir al inicio cuál es la naturaleza del entendimiento, pero justamente este conocimiento es lo que el despliegue del método pretende alcanzar. Concluiré este artículo distinguiendo dos maneras de comprender la puesta en marcha del método (una estática y otra dinámica), siendo solo una de ellas susceptible a la objeción de Joachim.

Palabras clave: Spinoza, verdad, método, definición genética, criterio de la verdad.

Abstract

In this paper I aim to reconsider and develop an objection posited by Harold Joachim to the conception of method developed by Spinoza in the *TIE*. In particular, the circularity in which Spinoza is guilty when he determines which is the best type of perception. I will show that this objection is sound if we notice that, given that the method must start with a given true idea, the implementation of method depends on the previous best type of perception choice. And, given the priority of the definition, Spinoza can't decide which type of perception is the best without assuming at the very beginning what is the nature of the understanding, but this knowledge is exactly what the implementation of method seeks to achieve. I will finish this paper with a

¹ Estudiante de Magíster en Filosofía de la Universidad de Chile. Becario ANID-PFCHA/Magíster Nacional/Año 2020 — Folio 22201056 y Becario Fundación Volcán Calbuco 2020.



distinction between two ways of understanding the implementation of method (one static and other dynamic), being just one of them open to Joachim's objection.

Keywords: Spinoza, Truth, Method, Genetic Definition, Criterion of Truth.

Fecha de Recepción: 14/10/2021 — Fecha de Aceptación: 07-12-2021

I

En el presente artículo pretendo reconsiderar una objeción hecha por Harold Joachim a la concepción del método que desarrolla Spinoza en el *TIE*. Si bien Joachim presenta varias objeciones, considero que la mayoría son fruto de un malentendido respecto de lo que Spinoza está defendiendo. No obstante, hay una de estas objeciones que, a mi modo de ver, persiste aun cuando se haya aclarado qué es lo que Spinoza está defendiendo. Se trata de la objeción de circularidad en el tratamiento del método (Joachim 25n). Esta objeción es tan solo mencionada por Joachim, pues su comentario quedó inconcluso justo ahí donde había prometido desarrollar tal objeción. En este sentido, lo que haré aquí será reconsiderar y desarrollar tal objeción, mostrando en qué medida ella sí representa un problema para el *TIE*.

Mostrar esto último requiere una reconstrucción fiel de la concepción de método que Spinoza desarrolla en el *TIE*. En esta reconstrucción indicaré no solo mi desacuerdo otras objeciones de Joachim, sino que también mi desacuerdo con otras interpretaciones de Spinoza. El punto central de mi reconstrucción es diferenciar entre dos aspectos de la concepción del método desarrollada en el *TIE*: por un lado, la caracterización de qué es el método; por otro, las indicaciones sobre cómo ejecutarlo. Es en la dependencia de lo primero sobre lo segundo donde se juega toda la fuerza de la objeción de Joachim; en concreto, en la manera en que Spinoza argumenta a favor de un determinado tipo de percepción como el mejor.

En consecuencia con esta distinción, la objeción de Joachim adquiere un matiz especial. No se trata ya de una objeción a lo que plantea Spinoza –podríamos decir: no se trata de una objeción a la “teoría” del método–, sino más bien se trata de una objeción al



modo en que se despliega el método en el *TIE* –dicho con otras palabras: se trata de una objeción a la “práctica” del método².

II

Spinoza abre sus reflexiones sobre el método en *TIE* 30 con el rechazo a la pretensión de poder determinar cuál es el método correcto con anterioridad a la adquisición del saber. Este rechazo se debe a que la perspectiva inversa tiene como consecuencia una regresión al infinito. Pues dar con la verdad en una investigación es algo en lo que podemos tener éxito o fracasar. De ahí la necesidad de un método: un mecanismo que nos asegure que, de emplearlo, tendremos éxito en nuestra investigación de la verdad. Pero determinar cuál es el método para investigar la verdad es algo en lo cual también podemos tener éxito o fracasar. Para asegurar el éxito en esta última empresa, pareciera forzoso encontrar un segundo método que nos asegure que hemos encontrado el método correcto para investigar la verdad. Ahora bien, respecto a este segundo método también podemos tener éxito o fracasar. De ahí que este esquema nos lleve a una regresión al infinito, con lo cual seríamos incapaces de explicar cómo podríamos dar con la verdad sin que ello sea producto del azar.

Ahora bien, Spinoza no pretende afirmar con esto que la investigación certera es imposible³. Tampoco afirma que para investigar no sea necesario un método. Lo único que él concluye de esto es que “no es necesario, para encontrar el mejor método de investigar la verdad, otro método para encontrar el método de investigar verdadero” (*TIE* 30). Pero con

² D. Garrett (171), presenta una objeción al *TIE* en la misma línea. Según él, al presentar su método, Spinoza hace varias afirmaciones dogmáticas que, en su promesa de ser tratadas posteriormente en su *Filosofía*, da la oportunidad de mezclarlas y confundirlas con ideas inadecuadas, lo cual es contrario al objetivo de la primera parte del método: separar la percepción verdadera de las restantes percepciones.

³ Para eliminar esa amenaza, Spinoza observa que el caso de la investigación de la verdad es análogo al de la fabricación de herramientas: sostener que toda herramienta requirió de otras para poder fabricarse no implica que la fabricación de herramientas sea imposible. Pues tal proceso comienza con herramientas innatas (ej.: las manos y las piedras halladas en la naturaleza), con la cual se fabrican las primeras herramientas, todavía imperfectas, las cuales servirán, a su vez, para fabricar herramientas más perfectas, y así progresar en el oficio. De igual modo nuestro intelecto, con su fuerza innata, se hace con ciertos instrumentos para la investigación, con los cuales fabrica otros, y así progresa en la investigación de la verdad (*TIE* 31). Para la relación de este aspecto del *TIE* con la propuesta de Bacon, véase A. Garrett 76-83.



esta conclusión aun no queda claro cómo encontramos el mejor método de investigar la verdad.

Más información nos la entrega el segundo esquema en que Spinoza acusa una regresión al infinito. Si uno asume que, para saber, es necesario saber que se sabe; y además, uno asume que la esencia formal de una idea es algo real e inteligible de suyo, y en esa medida es distinta de su esencia objetiva, entonces tenemos el siguiente esquema: yo sé x ; esto es, tengo una idea verdadera acerca de x . Pero esta idea es algo real e inteligible de suyo, por tanto, para *conocerla*, debo conocer su esencia formal, esto es, debo tener una idea verdadera acerca de esa idea de x . Si tengo tal idea, entonces puedo decir que yo sé que sé x . Ahora bien, como esta segunda idea es también algo real e inteligible de suyo –esto es, su esencia formal es distinta de su esencia objetiva–, entonces, para *conocerla* requiero de una tercera idea, y así al infinito. De ahí que, mientras se exija que para saber x es necesario saber que sé x , no es posible dar cuenta de cómo podemos llegar a saber algo. Así es como Spinoza llega a las siguientes conclusiones: “no es necesario, para saber, saber que yo sé”; “para saber que yo sé, necesariamente debo primero saber <algo>” (*TIE 34*).

Esta última afirmación tiene dos consecuencias importantes. En primer lugar, la determinación de cuál es el método que nos asegure el éxito en la investigación de la verdad no es una tarea que pueda realizarse con independencia de –al menos– una instancia de saber efectivo. De ahí que Spinoza afirme que el método deba partir de una *idea verdadera dada*⁴. Es necesario tener por base una idea verdadera –esto es, es necesario saber algo– para a partir de ahí poder determinar en qué consiste el saber –esto es, saber que se sabe–; y es a partir de este último conocimiento que podemos determinar cuál es el método que nos asegure el éxito en la investigación de la verdad.

En segundo lugar, “la verdad no requiere de ningún otro signo” (*TIE 36*) más que la verdad misma para eliminar toda duda acerca de su verdad. Un signo o criterio de la verdad sería aquello que nos permita *reconocer* cuándo estamos en posesión de la verdad, esto es,

⁴ Con “dada” no hay que entender que ella haya sido introducida en nosotros por un agente externo a nosotros mismos. Al contrario, tal idea es *producida* por la fuerza innata de nuestro intelecto. Que tal idea verdadera sea “dada” ha de entenderse, entonces, así: es una cierta, una determinada idea verdadera, *esta* idea verdadera en particular, la idea verdadera presente, existente en nosotros.



cuándo una determinada idea nuestra es verdadera. Ahora bien, Spinoza dice que para poder *reconocer* cuándo alguna idea mía es verdadera –esto es, para saber que yo sé– es necesario primero tener una idea verdadera. Esto quiere decir que la obtención de un *criterio* (general) de la verdad es dependiente de la idea verdadera (particular) que tenga previamente. Ahora bien, esto significa, por un lado, que si tal idea verdadera ha de servir como base para tal criterio, entonces debo ser capaz de *reconocer* la verdad de tal idea base con anterioridad al establecimiento del criterio general. Por otro lado, significa que este criterio de la verdad debe permitirnos reconocer la verdad no solo de las ideas que aún no he adquirido o que estoy en proceso de adquirir (mediante la investigación), sino que también de aquella idea que sirvió de base para la obtención de tal criterio; es decir, este criterio debe ser capaz de dar cuenta del *reconocimiento* inicial de la verdad de la idea base.

En tal escenario, entonces, es imposible que podamos hacernos con algún criterio de la verdad que sea algo ajeno –externo– a la verdad de tal idea base. Pues si así fuera, entonces o bien (i) seríamos capaces de reconocer la verdad de tal idea base, pero entonces el criterio obtenido no sería capaz de dar cuenta –en cuanto algo ajeno– de ese reconocimiento inicial de la verdad de la idea base; o bien (ii) no seríamos capaces de reconocer la verdad de tal idea base, lo cual nuevamente nos impide dar cuenta de cómo podemos dar con la verdad sin que ello sea producto del azar⁵. Por lo tanto, en la medida en que para saber que sé es necesario primero saber algo, aquello que nos permita reconocer una idea como verdadera debe estar dado *ya* en la idea verdadera base. Dicho con otras palabras: la idea verdadera dada, que sirve de base para el método, contiene en ella misma las condiciones que permiten reconocer cuándo estamos en presencia de una idea verdadera; o bien, “la verdad es norma de sí” (E 2p43s)⁶.

⁵ La externalidad del criterio también trae consigo una regresión al infinito. Véase D. Garrett 154-5 y Mark 36.

⁶ Bajo el mismo razonamiento se llega a la conclusión de que la certeza no es otra cosa que la misma esencia objetiva de una idea. Pues, si la certeza consistiera en algo más que la esencia objetiva, entonces la misma idea no sería suficiente para tener certeza de su verdad. Ahora bien, si el saber en sentido pleno implica certeza, entonces nunca podría estar cierto de ningún conocimiento, pues esa certeza no puede provenir de que yo sé que sé, en la medida en que para ello debo primero saber algo. Por tanto, “para tener certeza de la verdad no necesita de ningún otro signo que no sea tener la idea verdadera” (TIE 35).



A partir de esta última consecuencia, Spinoza ofrece una triple descripción de en qué consiste el método. En primer lugar, Spinoza dice que,

El verdadero método no es buscar el signo de la verdad después de la adquisición de las ideas, sino que el verdadero método es la vía para buscar, en el orden debido, la verdad misma, o las esencias objetivas de las cosas, es decir, las ideas (todas estas cosas significan lo mismo) (*TIE* 36).

Este es un punto anticartesiano de Spinoza. Descartes, en la tercera meditación, encuentra el criterio de la verdad –la claridad y distinción de una idea– luego de haber dado con una verdad: el *cogito*. Desde la perspectiva de Spinoza, este paso es insatisfactorio, pues aún se podría presionar a Descartes con la siguiente pregunta: ¿Qué nos asegura que la claridad y distinción es realmente el criterio de la verdad? La respuesta de Descartes a esta pregunta remite (i) a nuestra incapacidad de no asentir a ideas claras y distintas, y (ii) a la existencia de Dios, siendo éste no engañador. Si uno sigue esta línea, se topa inevitablemente con el círculo cartesiano⁷.

Es importante retener el contraste que Spinoza propone: en vez de buscar signos de la verdad, hay que buscar la verdad misma. Esto no quiere decir que simplemente tengamos que investigar sin preocuparnos por determinar algún criterio de la verdad. Más bien, Spinoza está rechazando el buscar signos de la verdad, pues de lo que se trata es de investigar qué es la verdad. Toda vez que se encuentren signos de la verdad que vayan más allá de nuestra comprensión de en qué consiste la verdad, surge la pregunta de qué nos asegura que esos signos efectivamente correspondan al criterio de la verdad. Y, dado que estos signos van más allá de la verdad de la idea, entonces incurrimos nuevamente en una regresión al infinito⁸– En segundo lugar, Spinoza ofrece la siguiente caracterización de en qué consiste el método:

⁷ Se reproduce el punto tal cual es desarrollado por D. Garrett (154-5).

⁸ En el caso de Descartes, habría que decir que los signos que él encuentra van “más acá” de lo requerido. Pues, desde la perspectiva de Spinoza, la claridad y distinción son *propiedades* de la verdad (véase *CM* I,6/246). Ahora bien, lo que Spinoza está buscando en el *TIE* es la *esencia* de la verdad, solo a partir de la cual serían comprensibles sus propiedades.



El método no es el mismo razonar para comprender las causas de las cosas ni mucho menos es comprender las causas de las cosas, sino que es comprender qué <cosa> es la idea verdadera, distinguiéndola de las restantes percepciones, e investigando su naturaleza, a fin de conocer a partir de ahí nuestro poder de comprensión, y así, restringir el espíritu, para comprender según aquella norma todas las cosas que debemos comprender (*TIE* 37).

Este pasaje indica con toda claridad que para Spinoza el *proceso* de investigación (y, con ello, el conocimiento que vamos adquiriendo en ese proceso) no es una parte del *método*⁹. Más bien, *método* para Spinoza consiste en la elaboración de un conjunto de reglas que, si bien se pretende que nuestra formación de ideas se adecúe a ellas, su rol consiste en *evaluar* las ideas que nos formamos según una determinada *norma*.

Esta *norma* de la verdad la obtenemos investigando qué es la idea verdadera; es decir, investigando en qué consiste la verdad de la idea que el método toma como base. Y esta investigación tiene que ser tal que, mediante esta norma, podamos distinguir las ideas verdaderas de las restantes percepciones. Este último punto conecta con el fin terapéutico del *TIE*: para poder enmendar nuestras ideas confusas, primero hay que ser capaz de identificarlas y también de reconocer cuál es el término respecto del cual estas ideas son enmendadas.

Que Spinoza afirme que el objetivo del método es dar con la norma de la verdad, implica que para él la verdad de una idea no es una propiedad que pueda percibirse directamente mediante introspección¹⁰, ni tampoco que podamos ser inmediatamente conscientes de la verdad de una idea. Pues, si bien algo así puede funcionar bien en el caso de las ideas simples, en el caso de las ideas complejas requerimos, además, la *regla* de la composición de tal idea con preservación de la verdad; esto es, la norma de la verdad. En concreto, para Spinoza es la definición genética la que nos presenta la regla de la

⁹ Esta distinción es hecha por Mark (42).

¹⁰ En este punto se está en desacuerdo con D. Garrett (157). Si bien Spinoza pareciera sugerir lo que defiende D. Garrett en *TIE* 69-70, una lectura atenta de esos pasajes (incluyendo los ejemplos) muestra que ello no es así.



composición, y cómo funciona tal regla es explicado por él con el ejemplo de la esfera (*TIE* 72) y en las reglas de la definición genética (*TIE* 95-7)¹¹.

Para Spinoza, la norma de la verdad debe hallarse investigando qué es la verdad. Pero Spinoza también sostiene que “en las ideas existe algo real por medio de lo cual se distinguen <las ideas> verdaderas de las falsas” (*TIE* 70). Es esto real en las ideas verdaderas lo que nos queremos descubrir cuando investigamos en qué consiste la verdad de la idea que el método toma como base. En este punto, Spinoza vincula el objetivo del método con una tarea de autoconocimiento:

Porque la forma del pensamiento verdadero debe ser situada en este mismo pensamiento sin relación con otras cosas: ni reconoce al objeto, en cuanto causa, sino que debe depender del poder mismo y de la naturaleza del entendimiento (...) Aquello que constituye la forma del pensamiento verdadero debe buscarse en el pensamiento mismo, y debe ser deducido a partir de la naturaleza del entendimiento (*TIE* 71).

Para Spinoza, nuestras ideas verdaderas son expresión del poder que tiene nuestro entendimiento para comprender la Naturaleza. Aquello real que distingue las ideas verdaderas de las falsas consiste justamente en esta expresión de nuestra capacidad para comprender. Spinoza indica que la investigación es posible gracias a la *fuerza innata* de nuestro entendimiento, entendiéndolo por esto “aquello que no es causado en nosotros por causas externas” (*TIE* 31k)¹². Se trata, entonces, de examinar en qué consiste y hasta dónde llega nuestra capacidad para comprender, siendo esta capacidad todo aquello en lo que consiste la verdad de nuestras ideas.

La última consecuencia de esta segunda caracterización del método que me interesa destacar es la siguiente: en cuanto *norma* de la verdad, el método no consiste en el mero proceso de *deducción* de ideas a partir de la idea verdadera dada, sino que se trata de hallar

¹¹ Para un tratamiento de la definición genética, véase Aaron Garrett 144-180.

¹² Si uno lee este pasaje en conjunto con E 2p29s, se sigue que con esta restricción todo conocimiento basado en nuestros sentidos no sirve como idea verdadera dada, a partir de la cual el entendimiento podría conocer su propio poder para comprender.



la regla de la composición de mis ideas complejas con preservación de la verdad¹³. Que esto sea así, puede apreciarse si reiteramos que el método no consiste en la investigación misma, sino que solo nos provee de una norma para *evaluar* nuestros pensamientos¹⁴.

En tercer lugar, Spinoza dice que “el método no es otra cosa que conocimiento reflexivo, es decir la idea de la idea” (*TIE* 38). Con esto, Spinoza recalca nuevamente que el método requiere de una idea verdadera dada¹⁵. Se trataría, entonces, de un proceso de reflexión sobre esa idea verdadera, de examinar *retrospectivamente* en qué consistió la actividad de nuestro entendimiento en la formulación de tal idea verdadera. Pero la dependencia por parte del método de la idea verdadera dada también tiene otra consecuencia: el método será más perfecto mientras más perfecta sea esta idea base (*TIE* 38-9). Esto significa que podremos distinguir de manera más efectiva la verdad de las restantes percepciones y, con ello, hallar la norma óptima de la verdad, una vez que hayamos reflexionado sobre la idea del ente perfectísimo.

Contra esta caracterización del método como conocimiento reflexivo, Joachim (105-7) presenta dos objeciones. En primer lugar, para que haya conocimiento, debe haber una identidad en una disparidad de medios en los que un mismo modo de la substancia es expresado, medios que, siendo dispares (mutuamente excluyentes), son complementarios. Pero en el caso del conocimiento reflexivo (conocimiento del conocimiento), no hay tal disparidad de medios: se trata de uno solo y el mismo atributo del pensamiento. En segundo lugar, Joachim duda que el método pueda cumplir con su labor de guía de nuestros

¹³ En este sentido se está en contra de una de las notas que Morrison (79-80, traducción mía) le atribuye a la verdad en el *TIE: Foundation*: “Usamos una cierta idea verdadera innata para formar todas nuestras otras ideas verdaderas”. Igualmente, esto muestra también en qué medida la noción de método en el *TIE* no está necesariamente vinculado con un proyecto fundacionalista.

¹⁴ Este punto es defendido por Mark (41) y De Dijn (84); Neshier (152) también apunta a esta observación cuando destaca la similitud entre la forma de la verdad en el *TIE* y el “modelo de la naturaleza humana” en E 4praef. En general, se está de acuerdo con la reconstrucción que Neshier hace del método en el *TIE*; sobre si su interpretación de la física de Spinoza es adecuada, y sobre si tal modelo es el que aplica también a la metafísica, eso es algo que está sujeto a discusión.

¹⁵ Ya en este punto debería ser claro en qué medida es problemático afirmar, como Curley (9-10), que Spinoza en el *TIE* suscribiría a una teoría coherentista de la verdad. Pues el requisito de la idea verdadera dada indica que, en principio, es posible reconocer la verdad de una idea con independencia del set coherente de ideas que constituyen mi mente. Ahora bien, esto no niega que tal posición tenga sus aciertos. Sobre la concepción de la verdad en Spinoza, véase el artículo de Schmid 2008.



pensamientos. Pues, como conocimiento reflexivo, deja intacto el contenido del conocimiento base.

Respecto a la primera objeción, hay que responder atendiendo a lo que Spinoza afirma en el *TIE* (70): “a partir de aquí se sigue que en las ideas existe algo real por medio de lo cual se distinguen <las ideas> verdaderas de las falsas”. En este pasaje, Spinoza está indicando en qué sentido hay que entender que una idea sea “verdadera”. En efecto, tal como lo muestran los ejemplos de *TIE* 69, no hay que entender la “verdad” de las ideas en su comparación con el objeto ideado, sino en la expresión de la potencia del entendimiento para comprender. Así, no se requiere tener a la vista la identidad entre dos medios mutuamente exclusivos pero complementarios de expresar un mismo modo del pensamiento. Basta con tener a la vista que la potencia del entendimiento esté plenamente expresada. Con eso solo ya podemos entender en qué sentido el conocimiento reflexivo puede ser verdadero: la investigación acerca de qué es el método puede ser ella misma expresión de nuestro poder para comprender.

Respecto a la segunda objeción, aplica solo al caso de la idea verdadera dada. Hay que recordar, pues, que Spinoza busca obtener una norma *general* de la verdad, con la cual guiar nuestro pensamiento en las restantes ideas que formemos. Al respecto, la norma remite a las reglas de la definición genética (*TIE* 96-7). Así, podemos entender en qué medida esta norma puede guiar nuestros pensamientos: podemos formular ideas tal que los componentes de ella sigan las reglas de la definición genética, o bien formular ideas que no las sigan, siendo estas ideas acerca de lo mismo; esto es, teniendo estas ideas el mismo *ideatum*. Que esto sea así puede apreciarse en los ejemplos de *TIE* 72 y 95-6.

III

Aclarado en qué consiste el método para Spinoza, aún falta algunos aspectos importantes para comprender la puesta en marcha del método. Aclaremos ya que el método debe partir de una idea verdadera dada, a partir de la cual determinará la *norma* de la verdad, con la cual guiar sus pensamientos. Pero, ¿cuál es la idea verdadera dada? A esta pregunta los intérpretes han dado variadas respuestas: la idea de Dios, la idea de sí mismo, o la idea que corresponda



a algún conocimiento matemático¹⁶. No obstante, la respuesta la da el mismo Spinoza: “conocimos cuál es la primera vía por la que el espíritu debe marchar para comenzar bien. Esta <consiste en> continuar la investigación con leyes ciertas <y> según la norma de *cualquier* idea verdadera dada” (*TIE* 49, énfasis mío)¹⁷.

Aun así, cabe hacer una aclaración. Pues sí hay una restricción en lo que puede servir como idea verdadera dada. En efecto, la idea que sirva de base para el método y que, por tanto, sirva para que nuestro entendimiento conozca cuál es su poder de comprensión, es una idea que nuestro entendimiento haya producido por sí mismo. De lo que se trata es de que la idea verdadera dada sea una expresión de la *fuerza innata* de nuestro entendimiento. Así, no cualquier idea sirve como base para el método, sino que solo sirve cualquiera que el entendimiento haya producido por sí mismo.

En este punto uno podría preguntarse si es que la idea verdadera dada es *innata*. Sí, al menos, en el sentido en que tal idea sirve *como* un instrumento innato (*TIE* 39). Pero esto no quiere decir que tal idea haya sido puesta en nosotros por Dios, ni tampoco que esté ya en nosotros en el instante mismo en que somos creados. La idea verdadera dada, pese a ser el

¹⁶ Que la primera opción no pueda ser, se sigue de que el método pueda ser *más* perfecto, si tiene por base la idea del ente perfectísimo. Nelson (53) critica esta primera alternativa indicando que la idea de Dios debe obtenerse *mediante* el proceso de enmendación del entendimiento, y por tanto no podemos asumirla *al inicio* de tal proceso. Nelson (54, 56) también critica la tercera alternativa, aunque sus criterios para rechazarla no parecen satisfactorios en virtud de la evidencia textual que ya se ha resaltado en este artículo. La segunda alternativa es defendida por Morrison (88-9), la cual parece tan correcta como insuficiente. Pues, si bien es cierto que, en la medida en que nuestra mente es una idea, todas las ideas que tenemos, en cierto modo, dependen de ella –y en este sentido, tal idea es dada–; ello no quiere decir que tengamos *al inicio* una idea clara de nosotros mismos. Es más, todo el proyecto terapéutico de Spinoza consiste justamente en eso: en aumentar el conocimiento de nosotros mismos y de nuestro lugar en la Naturaleza.

¹⁷ Si bien Nelson (62-63) también defiende que la idea verdadera dada puede ser cualquiera, se está en desacuerdo con la manera en que él interpreta este “cualquiera”. Pues, según él, “cualquier idea puede ser considerada como verdadera cuando es considerada reflexivamente como la acción de una cosa pensante, esto es, la mente del lector del *Tratado*” (Nelson 63, traducción mía), siendo la “verdad” de tal idea su posición relativa en una cadena deductiva –en el sentido de las *Regulae*– cuyo ápice es la idea de Dios. El primer problema con esta interpretación es que transforma el método en la elaboración de una cadena deductiva, en vez de consistir meramente en la obtención de una norma para evaluar mis pensamientos. En segundo lugar –aunque esto no se puede defender aquí con profundidad–, se considera que Spinoza estaría en desacuerdo con el modelo de certeza de mi propia actividad mental que propone Nelson. Pues, (i) la intencionalidad –referencia a un modo comprendido bajo otro atributo– es el rasgo definitorio de las ideas (esto se sigue de la interpretación que Della Rocca (2003) hace de E 2p49); (ii) una idea no puede ser el objeto intencional de otra idea (esto se sigue de la identidad numérica entre la *idea* y la *idea ideae* afirmada por Spinoza en E 2p21s); por tanto (iii) el carácter verdadero o falso de una idea no es independiente de qué tan fielmente retrate su objeto intencional, que por (ii) no puede ser otra idea.



instrumento innato del método, es *producida* por nosotros: se requiere que ella sea un producto que refleje la fuerza innata de nuestro entendimiento. Lo innato, entonces, en rigor es solo esta fuerza de nuestro entendimiento para formar ideas verdaderas: y estas ideas producidas serían “innatas” en cuanto el entendimiento no requiere de nada más que su propio poder para producirlas. Se trata, pues, de un innatismo de capacidad.

Y en esto también hay que aclarar otra cosa: aun cuando varias de las ideas que tenemos son “innatas” en este sentido, ello no quiere decir que sean inmediatamente entendibles. En efecto, tal como Don Garrett (159) lo muestra, la situación en el *TIE* es justamente la contraria: *confundimos* ideas verdaderas con ideas falsas, ficticias o dudosas, y se requiere un gran trabajo intelectual –“comprender qué <cosa> es la idea verdadera, distinguiéndola de las restantes percepciones” (*TIE* 37)– para eliminar esta confusión y así “enmendar” el intelecto¹⁸. Que tales ideas “innatas” no sean inmediatamente entendibles es el problema mismo del cual surge el *TIE*.

En síntesis, el método requiere que nos sea provisto antes un ejemplar –cualquiera– de idea verdadera que sea un reflejo de nuestro poder innato de entender. Pero ahora surge esta otra pregunta: ¿De dónde obtenemos este ejemplar? A mi modo de ver, no de otro lugar que de la sección inmediatamente anterior: la determinación de qué tipo de percepción hemos de utilizar en la investigación (*TIE* 18-29). Que exista esta relación de dependencia lo afirma el mismo Spinoza: “Después de saber qué conocimiento es necesario para nosotros, hay que considerar la vía y el método para llegar a conocer, *con un conocimiento de este tipo*, lo que tenemos que conocer” (*TIE* 30, énfasis mío)¹⁹.

El mecanismo mediante el cual hallamos la norma de la verdad es dependiente de que se nos provea de una idea verdadera dada. Pero esta idea verdadera dada es una *instancia* de un tipo de percepción; esto es, de un género de conocimiento. En este sentido, cuál sea la norma de la verdad es dependiente del tipo de percepción cuya instancia sea la idea verdadera dada. De ahí que toda la puesta en marcha del método por parte de Spinoza para determinar

¹⁸ Lo mismo está sugerido en la manera en que A. Garrett (86-93) presenta el proyecto de enmendación del intelecto por parte de Spinoza.

¹⁹ De Dijn (77, traducción mía) también presenta esta relación de dependencia: “Spinoza puede, por supuesto, afirmar que tenemos ideas verdaderas en vistas a lo que fue dicho acerca del cuarto tipo de percepción”.



cuál es la norma de la verdad²⁰ depende de la cuestión previa de bajo qué mecanismo podemos seleccionar un tipo de percepción o género de conocimiento como el mejor.

IV

En este punto puedo desarrollar la objeción de Joachim. Se trata de una acusación de circularidad:

Para obtener el conocimiento que es nuestro Fin, debemos primero divisar un Método para purificar el intelecto. Pero, *para divisar el Método*, debemos ya *en cierto sentido 'conocer'* la verdadera naturaleza de nuestra mente; y, *al divisarlo*, estaremos en parte obteniendo el completo conocimiento que deseamos (Joachim 25n, traducción mía).

Esta acusación de circularidad aparece en el contexto de la elección del mejor tipo de percepción²¹. Allí, Spinoza subordina tal elección al fin que él persigue en el *TIE*: “el conocimiento de la unión que tiene el espíritu con toda la Naturaleza” (*TIE* 13). Los criterios para la elección del mejor tipo de percepción son los *medios* para alcanzar tal fin (*TIE* 25). En este sentido, un cierto conocimiento de cuál es la naturaleza de nuestro entendimiento es necesario para poder determinar los medios –y, con ello, los criterios para elegir el mejor tipo de percepción– para alcanzar tal fin. Así, la circularidad consiste en que debemos suponer de antemano un cierto conocimiento (la naturaleza de nuestro entendimiento) para poder determinar el método que nos permita adquirir ese mismo conocimiento: la naturaleza de nuestro entendimiento y su unión con la Naturaleza.

Esta objeción, sin embargo, pierde fuerza una vez que se considera que el método consiste en una ganancia *progresiva* de ese conocimiento, ganancia cuyo punto de inicio no

²⁰ Que Spinoza sí haya determinado cuál es esta norma se puede apreciar tanto en su teoría de las definiciones genéticas como en *TIE* 85.

²¹ Esta es la primera aparición de la objeción que, según el mismo Joachim, tratará a fondo más adelante. Hay otras dos menciones a esta objeción (véase Joachim 134, 199), pero el comentario de Joachim queda inconcluso justo antes de abordar a fondo esta objeción. Lo que se presentará aquí puede verse, entonces, como un intento de reconstruir ese abordaje prometido por Joachim.



es la ignorancia total, pero que tampoco es la claridad plena, sino que esto último es lo que se pretende alcanzar²². Así, en este punto Spinoza requiere asumir tan solo una comprensión básica sobre la naturaleza de nuestro entendimiento. No veo problemas en parafrasear esto último diciendo que, al inicio, tenemos una comprensión solo de algunas propiedades de nuestro entendimiento, pero que un conocimiento completo de él es lo que se quiere alcanzar.

Es en este punto, sin embargo, donde la objeción de Joachim cobra mayor fuerza aún. Pues de ser así, Spinoza estaría incurriendo en un paso que él mismo niega como válido, a saber, que “no se comprenden las propiedades de las cosas mientras se ignoren las esencias de las mismas” (*TIE 95*)²³, donde la definición es la encargada de explicar la esencia de una cosa; de ahí que “la vía correcta de investigar es formar los pensamientos a partir de una definición dada” (*TIE 94*). El problema surge en virtud de la prioridad de la definición a la hora de investigar algo.

Esta prioridad de la definición no significa que, según Spinoza, no podamos tener ninguna noción acerca de la cosa, a menos que tengamos la definición de ella. Más bien, su punto es que la norma de la verdad –con la cual evaluamos el conocimiento que tenemos de tal cosa– requiere que se tenga una definición de la cosa tal que a partir de ella se comprendan todas las propiedades de la cosa. Recuérdese que Spinoza sí admite que tengamos un conocimiento inadecuado –esto es, parcial y confuso– sobre las cosas, y todo el punto del *TIE* es someter a nuestro entendimiento a una enmendación de tales ideas inadecuadas, transformándose así en un conocimiento adecuado –esto es, completo²⁴. Así, este punto de

²² De Dijn 87 parece tener este punto a la vista cuando considera que el método en Spinoza debe entenderse como un proceso dinámico, que evoluciona conforme aumenta la ganancia de conocimiento. Más adelante también me referiré a una ejecución “dinámica” del método, aunque no en el mismo sentido en que de Dijn. Pues, el dinamismo al que me referiré concierne a la elección del mejor tipo de percepción; pero no alcanzo a ver si de Dijn tiene esto mismo en mente cuando se refiere al carácter progresivo-evolutivo del método.

²³ Esta afirmación hay que entenderla en su vínculo con una de las reglas de la definición genética tanto de las cosas creadas como de las cosas increadas: “se requiere tal definición, o lo que es lo mismo, concepto de la cosa, que todas las propiedades de esta, mientras se considera aislada, y no unida a otras, puedan concluirse de ella” (*TIE 96*).

²⁴ La completud e incompletitud o parcialidad del conocimiento se puede medir en virtud de las propiedades conocidas de los objetos. Si solo conozco algunas propiedades del objeto, mi conocimiento es parcial. Pero si conozco todas las propiedades de tal objeto, mi conocimiento es completo. Y el sentido en el que podemos tener un conocimiento de todas sus propiedades es el siguiente: conocemos la definición de la cosa, a partir de la cual podemos deducir todas sus propiedades. Este punto es destacado por Nadler (163-4).



Spinoza sobre la prioridad de las definiciones es perfectamente compatible con que estas definiciones genéticas se obtengan mediante un proceso de reconstrucción que tenga en cuenta, por un lado, el aparatage conceptual básico de la metafísica de Spinoza, y por otro lo ya conocido de tales cosas definidas²⁵.

Ahora bien, que en el caso del método también rijan la prioridad de la definición se puede apreciar por el siguiente pasaje: “aquello que constituye la forma del pensamiento verdadero, debe buscarse en el pensamiento mismo, y debe ser deducido a partir de la naturaleza del entendimiento” (*TIE* 71). Pero esto último es algo que el mismo Spinoza admite no tener al final del *TIE*:

Pero hasta ahora no hemos tenido ninguna regla para hallar definiciones y, puesto que no podemos tratarlas, a no ser que se conozca la naturaleza, o lo que es lo mismo, la definición del entendimiento y su poder, de aquí se sigue que la definición del entendimiento debe ser clara de suyo, o bien no podemos entender nada. Sin embargo, ella no es absolutamente clara por sí misma. En cambio, ya que todas sus propiedades, como todas las cosas que tenemos a partir del entendimiento, no pueden percibirse clara y distintamente, a no ser que se conozca su naturaleza, luego, la definición del entendimiento se dará a conocer de suyo si atendemos a las propiedades de él que comprendemos clara y distintamente (*TIE* 107)²⁶.

Sin embargo, el tratado queda inconcluso justo ahí donde Spinoza debía presentar la definición del entendimiento.

Así, la objeción de circularidad cobra la siguiente forma. La determinación de la norma de la verdad tiene como consecuencia la prioridad de la definición. Pero el mecanismo

²⁵ Este punto es puramente especulativo. Pues Spinoza deja inconcluso el *TIE* justo ahí donde se proponía indicar la regla para hallar definiciones (*TIE* 107). Lo que aquí se propone se recoge de la estrategia con la que él pretende obtener la definición del entendimiento –examinar las propiedades de él que comprendemos clara y distintamente–, en conjunto con la interpretación que Renz (65-6) hace de la distinción entre *deducir* y *explicar* hecha por Spinoza en la carta 83.

²⁶ Como se puede apreciar, este paso es contrario a lo ya establecido en el método: la prioridad de la definición. Esto mismo es, para Joachim (199) –y también para este escrito–, lo que explicaría por qué este tratado quedó inconcluso. Pues al ir este último paso en contra de lo establecido anteriormente y al ser, sin embargo, necesario proceder así –pues la naturaleza del entendimiento ni es comprensible de suyo ni tampoco se trata de que no podamos comprender nada en absoluto–, se requeriría una revisión completa de la manera en que se ha ejecutado el método a lo largo del *TIE*.



mediante el cual Spinoza hace posible la determinación de la norma de la verdad –los criterios con los que elige el mejor tipo de percepción– exige que la definición no tenga prioridad; pues en tal punto no se tiene aún la definición del entendimiento ni tampoco ésta es comprensible de suyo. De este modo, en rigor para Spinoza la verdad *no* es norma de sí. Porque la norma de la verdad que obtengo a partir de la idea verdadera dada –esto es, a partir del ejemplo de un tipo de percepción– no puede dar cuenta de sí misma. No es capaz de dar cuenta de un aspecto de su verdad: el mecanismo mediante el cual reconocimos, en primer lugar, la superioridad de tal tipo de percepción –y, en esa medida, su carácter de ser apropiado para servir como base para el método–, superioridad consistente en su capacidad para expresar el poder de nuestro entendimiento para comprender. Este problema solo podría solucionarse si se conociera, desde el inicio, cuál es la naturaleza del entendimiento; pero esto sería justamente asumir al inicio lo que la investigación posterior –el método como tarea de autoconocimiento de nuestro entendimiento– debe mostrar²⁷.

Cabe hacer un par de aclaraciones acerca del estatus de la objeción recién presentada. En primer lugar, esta objeción aplica incluso si se acepta que el mecanismo para *hallar* definiciones asume una perspectiva retrospectiva: a partir de propiedades ya conocidas, reconstruir la definición a partir de la cual sean comprendidas éstas y el resto de propiedades. Pues la objeción ataca no tanto a la manera en que Spinoza se propone hallar la definición del entendimiento, sino más bien ataca a la manera en que el método podría dar cuenta de su propia rectitud. En efecto, la norma de la verdad –con la cual evaluamos la rectitud de una investigación– exige que “la vía correcta de investigar es formar los pensamientos a partir de alguna definición dada” (*TIE* 94). Pero el método mismo no ha procedido a partir de una definición dada del entendimiento. Es más, hallar esa definición es, según el mismo Spinoza, “la parte principal” (*TIE* 106) de su método. Así, la investigación sobre la norma de la verdad

²⁷ Esta objeción también puede plantearse así. El método no requiere de una regresión al infinito: las condiciones que muestran su rectitud yacen en nuestra capacidad de reconocer la verdad de una idea y, junto con ello, en el reconocimiento de qué es lo que hace a tal idea verdadera. Pero, como se acaba de mostrar, el método tal como es llevado a cabo por Spinoza no es capaz de esto, pues la norma de la verdad –con su exigencia de la prioridad de la definición– no aplica al mismo mecanismo mediante el cual determinamos cuál es el método correcto.



no procede según el estándar con el cual ella pretende evaluar las restantes investigaciones. Luego, tal como Spinoza procede en el *TIE*, la verdad no es norma de sí.

En segundo lugar, esta objeción no ataca a la comprensión que Spinoza tiene del método; esto es, que esta objeción sea correcta no significa que la noción de método que Spinoza desarrolla en el *TIE* sea errónea. Más bien, la objeción ataca a la manera en que Spinoza *ejecuta* el método. Las descripciones que Spinoza ofrece del método en *TIE* 30-42 son aún formales o indiciarias: la puesta en marcha de tales indicaciones sobre lo que el método requiere determinar en primer lugar cuál es la idea verdadera dada, lo cual a su vez requiere determinar cuál es el mejor tipo de percepción. Pero la objeción ataca justamente los criterios con los que Spinoza elige el mejor tipo de percepción. Así, la objeción aplica no a la manera en que Spinoza concibió el método, sino a la manera en que él lo ejecutó.

Con esto, es posible distinguir dos maneras de ejecutar el método tal cual es concebido en el *TIE*. Por un lado, uno puede aplicarlo estáticamente. En tal caso, se considera que ya se está en posesión de todos los elementos que permiten determinar cuál es la norma de la verdad. Así es como Spinoza aplicó su propio método; y ya señalé que esta manera de aplicarlo está sujeta a la objeción antes indicada. Por otro lado, uno puede aplicarlo dinámicamente. En tal caso, la determinación de cuál es el mejor tipo de percepción es ello mismo una tarea del cual el método debe hacerse cargo. Así, se requiere idear un mecanismo que, por un lado, nos permita decidir cuál de todas las alternativas es el mejor tipo de percepción; pero que, por otro, no traicione la tesis fundamental del método: la verdad es norma de sí²⁸.

²⁸ A mi modo de ver, el modo en que Hegel concibe la “exposición del saber que aparece” en la *PhG* §76 es un modo en que el método de Spinoza es aplicado dinámicamente. Esta afirmación, sin embargo, requiere una gran cantidad de trabajo para ser acreditada, y defenderla cae fuera del propósito de este artículo. Esta misma idea está sugerida en Sepúlveda 2020, y espero poder desarrollar esta investigación en futuros artículos.



Bibliografía

- Curley, Edwin. “Spinoza on Truth”, *Australasian Journal of Philosophy* 72 /1 (1994): 1–16.
- Della Rocca, Michael. “The Power of an Idea: Spinoza’s Critique of Pure Will”, *Nous* 37/2 (2003): 200–231.
- Dijn, Herman de. *Spinoza. The Way to Wisdom*. Indiana: Purdue University Press, 1996.
- Garrett, Aaron. *Meaning in Spinoza’s Method*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Garrett, Don. “Truth and Ideas of Imagination in the *Tractatus de Intellectus Emendatione*”. 1986. *Nature and Necessity in Spinoza’s Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2018. 151–175.
- Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hans-Friedrich Wessels & Heinrich Clairmont. Hamburg: Feliz Meiner Verlag, 1988.
- Joachim, Harold H. *Spinoza’s Tractatus de Intellectus Emendatione. A Commentary*. London: Oxford University Press, 1958.
- Mark, Thomas Carson. *Spinoza’s Theory of Truth*. New York: Columbia University Press, 1972.
- Morrison, John. “Truth in the *Emendation*”. *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, ed. Yitzhak Melamed. New York: Oxford University Press, 2015. 66–91.
- Nadler, Steven. *Spinoza’s Ethics. An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Nelson, Alan. “The Problem of True Ideas in Spinoza’s *Treatise on the Emendation of the Intellect*”. *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, ed. Yitzhak Melamed. New York: Oxford University Press, 2015. 52–65.



- Nesher, Dan. “Spinoza’s Theory of Truth”. *Spinoza. The Enduring Questions*, ed. Graeme Hunter. Toronto: University of Toronto Press, 1994. 140–177.
- Renz, Ursula. *The Explainability of Experience. Realism and Subjectivity in Spinoza’s Theory of the Human Mind*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Schmid, Stephan. “Wahrheit und Adäquatheit bei Spinoza”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 62/2 (2008): 209–232.
- Sepúlveda, Esteban. “Método de ejecución y criterio interno de la verdad en la *Fenomenología del Espíritu*”, *Síntesis*, 3/2 (2020): 60–81.
- Spinoza, Baruch. *Correspondencia*, trad. Atilano Domínguez. Madrid: Guillermo Escolar, 2020.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el Orden Geométrico*, trad. Atilano Domínguez. Madrid: Guillermo Escolar, 2019.
- Spinoza, Baruch. *Pensamientos Metafísicos*, trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 2014.
- Spinoza, Baruch. *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, trad. Luis Placencia y Boris Eremiev. Buenos Aires: Colihue, 2008.