

## **EN DEFENSA DE DESCARTES Y EN POS DE SPINOZA**

*Jorge Aurelio Díaz A.*

Es natural que una figura tan importante en la historia de las ideas haya sido objeto de duros y repetidos ataques. No solamente se busca en él el origen de corrientes de pensamiento o de ideas que se considera necesario rechazar, o al menos precisar y reorientar, sino que su misma grandeza resulta un atractivo para quien pretende oponérsele. Descubrirle una falla o detectar una insuficiencia parece redundar en honor para quien lo haya logrado.

Si nos fijamos en las diversas críticas que se han hecho a Descartes o al cartesianismo, no resulta fácil organizarlas con claridad, ya que algunas resultan en parte contradictorias. Tanto más, cuanto que la figura de Descartes ha venido adquiriendo en este siglo una serie de facetas muy diversas y nada fáciles de integrar. De campeón e iniciador de la Modernidad, ya sea por haber apostado a la razón, ya por haber destruido la visión aristotélica del mundo, ya por su exaltación de la conciencia individual, ya por la formulación del método o la matematización del conocimiento, la figura de Descartes aparece igualmente como el defensor de la tradición medioeval, como el último gran luchador en defensa de un mundo en vías de extinción: por la búsqueda de una metafísica dogmática o de un espiritualismo sin concesiones, por el rechazo al escepticismo y su sometimiento de la razón a la omnipotente voluntad divina, por la preminencia en el hombre de la voluntad infinita frente al entendimiento limitado, por su justificación de los milagros y de los dogmas revelados, así como por la necesidad de Dios para darle apoyo a la certeza en busca de verdad. Todo ello nos muestra una figura de Jano, con un rostro mirando hacia el pasado y otro avizorando el futuro. Y entonces cabe preguntar ¿quién es Descartes? ¿de cuál Descartes se trata cuando se le lanzan críticas o se defienden sus logros? Cuando hablamos de defender a Descartes ¿estaremos acaso tratando de

justificar su ambivalencia o de rendirle honores al personaje de la doble faz? Su figura podría hacerse aún más compleja, si tomamos en cuenta la propuesta de ver en el pensador francés a un verdadero precursor de la crítica postmoderna a la razón, por su tesis según la cual Dios no está sometido a las condiciones de la racionalidad, lo cual abre perspectivas para reconsiderar su racionalismo.

Pero entonces podemos volver a preguntar: ¿a cuál de todos esos Descartes pretendemos defender? ¿O nos proponemos acaso, digámoslo una vez más, defenderlos a todos en su innegable ambivalencia? Para responder la cuestión, resulta indispensable establecer un cierto orden en las diversas críticas que se han formulado al pensamiento cartesiano, para lo cual proponemos agruparlas en tres grandes capítulos, que si no recogen todas y cada una de las objeciones contra el cartesianismo, creemos que logran hacer justicia a las más significativas. Esos grandes capítulos, íntimamente ligados entre sí, son: a) la matematización del conocimiento; b) la distinción real entre alma y cuerpo; c) la construcción de una metafísica realista.

### 1. *La matematización del conocimiento.*

No se trata de repetir lo que se ha dicho a este respecto, y cuya formulación más profunda sea tal vez la de Heidegger, en su escrito "*La época de las concepciones del mundo*". Lo que nos interesa recordar y subrayar es el sentido de esa claridad y distinción, que guió a Descartes hacia las matemáticas y que, a su vez, lo condujo de éstas a la búsqueda de una nueva filosofía.

La búsqueda de claridad es una necesidad perfectamente justificable, y no es por ella por lo que se le hacen reproches a Descartes. Lo que no parece resultar aceptable para muchos es que hubiera tomado como principio inmovible lo enunciado por la Regla 2a.: "No hay que ocuparse sino de los objetos de los cuales nuestro espíritu parece capaz de adquirir un conocimiento cierto e indudable". Y que para ello, además, hubiera llegado hasta procurar

*"engañarme a mí mismo por todos los medios, fingiendo que todos esos pensamientos (que suelo tener antes de entrar a dudar de todo) son falsos e imaginarios, hasta que, habiendo contrabalanceado mis prejuicios de tal modo que no puedan hacer inclinar*

*mi parecer de un lado más que de otro, no se vea mi juicio sin embargo dominado por malos hábitos y apartado del recto camino que lo puede conducir al conocimiento de la verdad. Pues estoy seguro de que no puede haber peligro ni error en ese camino y de que no será nunca excesiva la desconfianza que hoy nuestro, ya que ahora no es cuestión de actuar, sino solamente de meditar y de conocer". (1a. Med. A.T.IX, 17).*

No lo olvidemos, el criterio de claridad y distinción es válido únicamente cuando "no es cuestión de actuar, sino solamente de meditar y de conocer". Ahora bien, ese criterio, cuyo modelo son las matemáticas, aunque su fundamento ontológico sea el *cogito-sum* y Dios, es el que nos abre el camino para dominar al mundo, para objetivarlo y reconstruirlo a nuestra imagen y semejanza. Y ¿qué hay de malo en ello? Que por ese camino, se nos responde, convertimos la razón en razón instrumental, en instrumento de dominación y de poder. Pero tampoco en ello hay de por sí nada reprochable, ya que dominar el mundo fue precisamente aquello para lo cual, según la Biblia, Dios creó al hombre:

*"Tengan muchos, muchos hijos;  
llenen el mundo y gobiérnenlo;  
dominen a los peces y a las aves,  
y a todos los animales que se arrastran".*

*(Gen. 1, 28)*

Lo reprochable aparece cuando ese propósito de dominación se vuelve dominante, ya que entonces

*"los hombres pagan el aumento de su poder con la alienación con respecto a aquello sobre lo que ejercen tal poder. La Ilustración se comporta con las cosas como el dictador con los hombres. Los conoce en tanto los puede manipular. El hombre de ciencia conoce las cosas en cuanto puede hacerlas"<sup>1</sup>.*

Pero tal vez ello no sea más que el cuadro fantástico de una pesadilla pasajera. Como todo poder, la dominación del mundo comporta innegables

---

<sup>1</sup> Max Horkheimer und Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. Fischer, Frankfurt am Main 1961. S. 15.

peligros, pero son peligros, no esencias inmutables. Que los poderes alcanzados en el dominio de las fuerzas naturales hayan sido fuente de abusos y acarreado sufrimientos y destrucción, precisamente entre quienes habían avanzado en ese dominio, sólo indica que podemos abusar de esos poderes y que el aprendizaje de su manejo adecuado se alcanza a través de dolorosas experiencias. El poder obtenido de la matematización del mundo es el punto de partida de nuestra liberación frente a la naturaleza, y la apertura de campos hasta entonces insospechados para el ejercicio de nuestra capacidad creadora. Gracias a esa capacidad de reducir el mundo a ideas claras y distintas, hemos podido liberarnos de sus pesadas determinaciones y elevar enormemente las condiciones de vida. Es cierto que con frecuencia olvidamos la advertencia cartesiana, según la cual esa reducción drástica a lo claro y distinto es un ejercicio para cuando "no es cuestión de actuar, sino solamente de meditar y de conocer". Pero si esa actitud contemplativa nos otorga poderes inesperados, no es cuestión de renunciar a ellos, sino de emplearlos adecuadamente. Para ello deberemos cambiar de actitud, ya que entonces sí será cuestión de actuar, y no de meditar y conocer.

Por el momento cabe citar unas consideraciones del historiador Lucien Febvre, al reseñar un artículo de A. Koyré, titulado "Del mundo de la aproximación al universo de la precisión": "Digamos que la ciencia griega no produjo una física, *porque no lo intentó*. Y no lo intentó, porque no creyó *posible* hacerlo; porque no creyó que se pudiera 'matematizar la realidad cotidiana' -que es lo que nosotros llamamos 'hacer física'-, cuando esa realidad pertenece al mundo del movimiento, de lo impreciso y de la aproximación"<sup>2</sup>. Y en otro lugar se pregunta con extrañeza, por qué razón eminentes sabios de fines del siglo XVI y comienzos del XVII fueron víctimas de graves errores de apreciación, a pesar de su espíritu abierto y de una gran libertad de pensamiento. Nos relata el caso realmente desconcertante de Isabel de Ranfaing, "sólo cuatro años mayor que Descartes", quien con su histeria logra engañar a 24 jueces, todos ellos sabios reconocidos y dispuestos a "no aceptar nunca cosa alguna como verdadera que no la conociese evidentemente como tal". "No, no basta con encogerse de hombros - nos advierte Febvres -, con escudarnos en nuestra pretendida superioridad. Hay que dar explicaciones. (...) La cuestión no se resuelve diciendo que los

---

<sup>2</sup> Lucien Febvre, "De la apreciación a la precisión, pasando por el rumor", en *Id. Erasmo, la Contrarreforma y el Espíritu Moderno*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1970, p. 190.

hombres que formaban la comisión de 24 magistrados, en Nancy, eran estúpidos. Al contrario, eran hombres inteligentes. Su mentalidad era la más avanzada de su siglo. Es preciso entonces que en su más profunda estructura esa mentalidad difiriera profundamente de la nuestra. (...) Tiene que haberse producido entre ellos y nosotros una revolución, una de esas revoluciones silenciosas que ningún historiador se preocupa por reseñar<sup>3</sup>. Ahora bien, esa revolución no se hubiera dado sin la introducción decidida de las matemáticas en el conocimiento de la naturaleza.

Ilustrativo resulta el caso de Leibniz, en su crítica a la concepción cartesiana de la extensión. Al introducir el concepto de fuerza, abre la posibilidad de una dinámica; pero ello puede hacerlo porque ha descubierto los instrumentos matemáticos para elaborar un concepto claro y distinto de fuerza y de movimiento. Que con ello Leibniz borre la separación de alma y cuerpo, es una grave consecuencia que cubre con un manto de sospecha su concepto de mónada. Pero sobre ello no podemos extendernos aquí.

Así pues, la matematización del conocimiento de la naturaleza significó sin duda un verdadero salto cualitativo, y no hace falta adherir a la idea ilustrada de progreso para reconocer que con ello se llevó a cabo un verdadero progreso.

## 2. *La distinción real entre alma y cuerpo.*

Con esta tesis tan querida para Descartes y que, él mismo nos lo dice, fue su "propósito principal" al redactar la VI Meditación (*Carta a Elizabeth, 21 de mayo 1643*), nos enfrentamos a una particular dificultad. No porque la tesis sea difícil de probar, o porque sus consecuencias no se vean claramente, sino porque contradice al "espíritu de nuestro tiempo", y pocas cosas resultan tan difíciles en filosofía como contradecir a ese pretendido espíritu.

Veamos sin embargo cuál es el significado de la tesis y por qué Descartes le otorgó especial interés. Para ello conviene recordar que su enfrentamiento no era exclusivamente contra la física escolástica de origen aristotélico, sino también y principalmente contra el naturalismo renacentista.

---

<sup>3</sup> Lucien Febvre. "¿Hechicería, ignorancia o revolución mental?", *Ibidem*, pp. 204-205.

Este veía al mundo como un gran organismo viviente, poseedor de esa "alma del mundo" que habían ideado los estoicos. El hombre formaba parte de ese organismo y era vivificado por él. Ello implicaba una física cualitativa, donde pululaban las fuerzas más extrañas y diversas, capaces de producir los efectos más inesperados. Si recordamos los escritos de Giordano Bruno, de Pico de la Mirándola o de Campanella, no podremos sino extrañarnos de un mundo que nos resulta totalmente ajeno: junto a especulaciones atrevidas, que manifiestan un poderoso espíritu y una mente muy libre y osada, encontramos verdaderas aberraciones y una credulidad sin límites. Después de todo, los escolásticos, con su austera y estricta teología, se inclinaban naturalmente a marcar una clara diferencia entre lo espiritual y lo sensible. Es cierto que su pesada herencia aristotélica los conducía a borrar esa frontera, cuando consideraban el mundo con los ojos del Estagirita, y entonces aparecía poblado de formas sustanciales, verdaderas almas que informaban los cuerpos y regían sus movimientos, poseedoras de cualidades irreductibles a la cantidad y a la medida. Sin embargo, como rechazaban toda forma de panteísmo, los escolásticos se veían obligados a distinguir en lo posible el mundo sensible del inteligible y, por supuesto, a subrayar con particular atención la distancia que separa el alma racional, llamada a salvarse eternamente, del cuerpo caduco y enemigo del alma. El aristotelismo se veía así adobado con una buena dosis de platonismo religioso y moral.

El naturalismo, en cambio, había roto ese dique de contención y nadaba con velas extendidas en un panteísmo que mezclaba sin reticencias las observaciones cuidadosas y las reflexiones más estrictas, con los vuelos de una imaginación desbocada, incapaz de distinguir lo posible de lo imposible. "En lugar de escapar del caos de opiniones y hechos - comenta Lucien Febvre -, los hombres del siglo XVI encontraban más cómodo sumergirse en él deliberadamente, dejarse llevar gustosos por ese prodigioso torrente, saborear los encantos de una especie de panteísmo turbio, tenebroso, apto para astrólogos y hechiceros"<sup>4</sup>.

Es sobre todo contra ese naturalismo, que descarriaba el esfuerzo científico, contra el que Descartes enfilaba sus baterías. Había que comenzar por distinguir con precisión y someter a un cuidadoso proceso de purificación la mente humana, cargada de prejuicios y de fantasías:

---

<sup>4</sup> Lucien Febvre. "El tricentenario de la muerte de Descartes: Un hombre libre", *Ibidem*, p. 216.

*"Ya hace algunos años me di cuenta de la cantidad de cosas falsas que había admitido como verdaderas desde mi infancia, y lo dudoso que resultaba todo lo que había construido sobre ellas, y que por lo tanto era necesario una vez en la vida derribarlo todo (ac proinde funditus omnia semel in vita esse evertenda, reza el texto latino, con un estilo más tajante y seco que el melifluo texto francés), y comenzar a reconstruirlo desde los primeros fundamentos, si quería establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias" (1a. Med. A.T.IX, 13).*

Esto no era posible sin distinguir el alma del cuerpo, para desterrar definitivamente del campo de la física las formas sustanciales y permitir que lo extenso fuera tratado con el poderoso instrumento de las matemáticas. Se explica así la preeminencia que tiene en la *Meditaciones* la tesis de la distinción real entre el alma y cuerpo, con respecto a la tesis de la unión, que solo es tratada de paso, así como también frente a la misma de la existencia de las cosas materiales. Porque la distinción real entre el alma y cuerpo - nos señala Gueroult -, es "la que fundamenta la física matemática sobre las ruinas de la física escolástica, al asegurar la destrucción de las formas sustanciales"<sup>5</sup>. Ella es en efecto condición necesaria y suficiente para fundamentar el carácter matemático de la física, a la vez que condición primera para una disciplina del entendimiento, que nos arranque de la tiranía de los sentidos y defina con precisión los límites de la sensibilidad, en el proceso cognoscitivo, obligándola a someterse a las condiciones del entendimiento.

Refiriéndose a esta lucha cartesiana contra el naturalismo renacentista, Lucien Febvre comenta, como buen francés y con aire un tanto exaltado:

*"Descartes destruyó, desbarató y barrió el naturalismo del siglo XVI, y lo reemplazó por su mecanismo. Es el triunfo de las ideas claras, pero ante todo la gran victoria de la paz, de la fraternidad en la razón. Hemos tenido ocasión de comprobarlo cuando, no hace mucho, vimos reaparecer el naturalismo más allá de nuestras fronteras. Exaltación salvaje de hombres y mujeres que, desprendiéndose de su tenue barniz de civilización, se exhibían repentinamente, con infernal orgullo, en su voluntaria desnudez de*

---

<sup>5</sup> M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier Montaigne, París 1968. II, 8.

*primitivos; enaltecan sin límites las desconocidas potencias del sol nutricio, el misterio de las imponderables fuerzas telúricas, y combinaban paradójicamente en su fuero interno el deseo rabioso de acción para la conquista temporal del mundo, con el goce de un sueño sin pesadillas, de un baño en zona tórrida, a la espera de un baño de sangre fresca, de una renuncia total a su yo consciente, a las responsabilidades de la razón lúcida.... Sí, todo esto lo hemos visto de nuevo, en un país que no ha engendrado a Descartes, que lo detesta y lo denigra. Hemos visto, en películas fáusticas, criaturas desnudas saltando en medio de la naturaleza, sin distinguirse de los árboles ni de las aguas, de las rocas ni del cielo, como si quisieran saltar más allá de la Razón...<sup>6</sup>.*

Tal vez la tesis de la distinción real entre alma y cuerpo gane en claridad y en fuerza, si se la propone, a la manera de Spinoza, como una distinción sustancial, pero no como una distinción entre sustancias; pero esto nos alejaría de nuestro propósito actual.

Veamos entonces la tercera tesis cartesiana.

### 3. *La construcción de una metafísica realista.*

No es tarea fácil defender esta tercera tesis cartesiana, no solamente porque las doctrinas kantianas le propinaron un certero golpe, del cual le es difícil recuperarse, sino sobre todo porque su significado más profundo se propone salvaguardar un concepto de libertad a todas luces insostenible. Esto fue lo que vio claramente Spinoza; pero como no salta claramente a la vista, será necesario dar un pequeño rodeo para explicarlo.

¿Por qué Descartes no se mantuvo firme dentro de los límites de la subjetividad, buscando construir un sistema inmanente de "certezas incorregibles"? ¿Por qué acudió a Dios para sustentar esas certezas y convertirlas en verdades acerca de la realidad en sí misma? Muchos comentaristas han visto en ello una preocupación o un prejuicio realista, heredado de la tradición escolástico-aristotélica, y no cabe duda de que esa tradición jugó un papel en ello. Pero ante un filósofo que se atrevió a romper tan atrevidamente los

---

<sup>6</sup> Lucien Febvre. "El tricentenario...", p. 217.

vínculos con la tradición y que buscó criticar con toda claridad el aristotelismo, bien cabe preguntarse si esa "angustia cartesiana", como la ha llamado acertadamente Garber, no obedece también a necesidades inherentes a su propio sistema de pensamiento.

Ahora bien, antes de examinar la tesis cartesiana, debemos precisar su significado. Porque Descartes desarrolla en dos etapas diferentes su compromiso ontológico. En efecto, su elaboración de la verdad a partir de la certeza lo conduce primero a Dios, como garante del valor objetivo de esas certezas, con lo cual éstas se convierten en verdades antes de haberse demostrado la existencia de las cosas materiales. Esto significa que el sentido primario y fundamental de verdad, para Descartes, no es propiamente la adecuación de su pensamiento con una realidad exterior, sino el valor objetivo de sus certezas subjetivas, es decir, el que las necesidades incorregibles del pensar sean necesidades del ser mismo. Y esto puede lograrse aun en el caso de que no existieran cosas materiales fuera de nuestro pensamiento.

Será en un segundo momento, después de haber dilucidado el problema del error y de haber demostrado la posibilidad del mundo material, gracias a la claridad y la distinción de las ideas matemáticas, cuando Descartes emprenda finalmente la tarea de demostrar la existencia de un mundo sensible. Esto a su vez significa que la existencia misma de las cosas materiales no es, para Descartes, una verdad de la que dependa su sistema de pensamiento; por el contrario, es la última verdad en el ámbito de su fundamentación metafísica, y posee además un grado menor de verdad, como él mismo nos lo señala: "Al considerar de cerca (las razones para concluir la existencia de las cosas materiales), se llega a conocer que no son tan firmes y tan evidentes como aquellas que nos conducen al conocimiento de Dios y de nuestra alma". (*Síntesis de las Meditaciones*, A.T.IX, 12).

¿Por qué entonces Descartes consideró necesario dar el paso hacia una metafísica realista? Para responder la pregunta, comencemos por recordar que, dentro de la perspectiva cartesiana, si aceptamos que las necesidades de nuestro entendimiento no son corregibles y a ellas debemos atenernos si pretendemos conocer algo, ello significa que nuestro conocimiento de ese algo se despliega en un proceso de absoluta necesidad racional, porque si la duda natural nos prohíbe confiar en los sentidos, deja sin embargo incólume la verdad de las ideas matemáticas como condiciones ineludibles de todo pensamiento acerca de objetos. Reducimos al mundo de la inmanencia

significa entonces, para Descartes, hacer a un lado la hipótesis del genio maligno y restringirnos al campo de las verdades matemáticas.

Esto explica por qué la propuesta de un inmanentismo gnoseológico va a conducir a tres opciones diferentes, sin que hasta ahora se vislumbre una nueva opción. Veámoslo.

a) La primera opción es restringirnos al mundo de nuestras certezas como único mundo posible, ya que son ellas únicamente las que nos garantizan un sistema coherente de pensamiento. El hecho de que el conocimiento de tales certezas no resulte fácil y permita enfrentamientos de propuestas alternativas, no descarta que la discusión tenga que hacerse siguiendo los principios de esas mismas certezas. En otras palabras, la discusión entre sistemas diversos de conocimiento científico tiene que hacerse con criterios del más estricto racionalismo, lo cual supone, en último término, que la multiplicidad de teorías científicas y hasta la misma multiplicidad de ciencias tenga que aparecer como un fenómeno no deseable y, por ello mismo, transitorio.

Tenemos así la propuesta del racionalismo, común a todas sus diversas versiones, y cuyos mejores representantes son, sin duda, Spinoza, y su poderoso sistema metafísico, y Hobbes, con su muy consecuente mecanicismo. Ambas versiones dan pie a sistemas de filosofía política muy semejantes y altamente razonables, lo cual resulta muy significativo.

b) Una segunda opción inmanentista es la transitada por Kant; y es en ella donde podemos hablar con propiedad de inmanentismo, ya que mantiene un más allá, una trascendencia de lo en sí inabordable al conocimiento. Los racionalistas, en cambio, desechaban la idea misma de un más allá.

En Kant el inmanentismo implica también un ámbito, o una isla, regida por la más estricta inteligibilidad, donde todo obedece a las más exigente claridad y distinción. Y como en esa isla no hay cabida ni para las decisiones libres, ni para las experiencias estéticas, es necesario reconocer una trascendencia, un más allá, o tal vez varios más allá, donde al entendimiento no le será permitido imponer sus rígidas leyes de absoluta necesidad.

c) La tercera opción inmanentista también la conocemos: el radical escepticismo de Hume, que no se somete, es cierto, al dominio tiránico de

las certezas incorregibles, ya que renuncia definitivamente a cualquier tentación racionalista. Aquí la ciencia misma es despojada de su respetabilidad, como portadora de la verdad, y reducida a instrumento de la vida, de manera que el entendimiento aparece como el modo de organizar las experiencias en miras a su mejor aprovechamiento por parte de los hombres.

Podríamos escalonar estas tres opciones inmanentistas de la siguiente forma: el racionalismo sería el verdadero inmanentismo radical, que identifica conocimiento y realidad posible, negando así la posibilidad misma de un más allá. El escepticismo sería un inmanentismo moderado, ya que acepta un más allá, evidente desde el punto de vista práctico, así como una inmanencia relativa, organizada según las normas provenientes de la costumbre. Kant, finalmente, sería un inmanentismo militante, que restringe drásticamente los límites de la inmanencia y los ordena con toda claridad, para dejar libre el campo a un más allá, abierto a la voluntad, a la belleza y a la religión.

Preguntemos ahora nuevamente ¿por qué Descartes no se restringió a los límites de la conciencia? ¿Por qué no asumió él mismo alguna de las tres opciones que siguieron quienes vinieron después de él?

La respuesta nos la ofrece él mismo en las *Meditaciones*, tanto en la IV como en la VI, donde discute los dos niveles del problema del error: los errores provenientes del entendimiento y los errores provenientes de los sentidos. Descartes comienza por constatar que, no obstante la existencia de un Dios veraz, cometemos con frecuencia errores en nuestro conocimiento; pero no interpreta esto como una limitación natural de nuestras facultades, limitación que debemos esforzarnos por superar, sino que ve en ello algo intrínsecamente malo, algo que no debe ser. Se ve entonces obligado a exonerar a Dios de esa responsabilidad, para descargarla sobre nuestra voluntad: "¿De dónde pues nacen nuestros errores?" -se pregunta; y responde: "ellos nacen únicamente de que, al ser la voluntad mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no la restrinjo dentro de sus límites, sino que la extiendo también a aquellas cosas que no entiendo; y como es indiferente ante ellas, fácilmente se aparta de lo verdadero, y así me equivoco y pecco". (4a. Med. A.T.IX. 46; sigo aquí el texto latino)

Para lograr esa exoneración divina, le será necesario afirmar la realidad de un mundo extraño a la conciencia, del cual procedan lo que podríamos

llamar las "tentaciones" que nos inducen al mal. Lo que supone, a su vez, separar tajantemente el entendimiento y la voluntad, hasta el punto de que "por el entendimiento no afirmo ni niego nada, sino únicamente concibo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar". (4a. Med. A.T.IX.45)<sup>7</sup>. Así pues, la decisión de ir más allá de la inmanencia está condicionada, como lo estará en Kant, por un imperativo moral, por la necesidad de salvaguardar la posibilidad del pecado, exonerando de ello a Dios y cargándolo a la cuenta de un pretendido libre albedrío.

Spinoza lo comprendió muy bien y dedicó las dos primeras partes de su Ética a corregir ese entuerto, de modo que, al concluir las con el Corolario de la Proposición 49, donde asienta y demuestra que: "La voluntad y el entendimiento son una misma cosa" (*unum et idem sunt*), comenta en el Escolio: "Con esto hemos quitado lo que comúnmente se considera causa del error. Y ya antes habíamos mostrado que la falsedad consiste únicamente en la privación que conllevan las ideas mutiladas y confusas". ¿Se verá ahora por qué la propuesta de un inmanentismo radical habría que buscarla siguiendo las huellas de Spinoza, o de Hobbes?

---

<sup>7</sup> Aquí el texto latino es menos drástico: "por el solo entendimiento percibo únicamente las ideas sobre las cuales puedo juzgar".